إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

بكلية الشريعة بالرياض . قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

دار العاصمة

للنشر والتوزيع

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

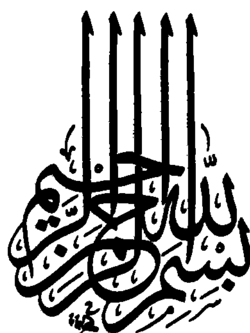
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الأول

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(١)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص.ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الأول

ويشتمل على:

- مقدمة الشارح.
- تعريف علم «أصول الفقه»: موضوعه، استمداده، أهميته وفائدته، حكم تعلمه، وهل يقدم على تعلم الفقه؟ الفرق بين الأصولي والفقيه، والفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، واضعه، نشأته، طرق التأليف فيه مع ذكر المؤلفات فيه.
- المقدمة المنطقية.
- الحكم الشرعي، وأقسامه.
- الواجب، ومسائله.
- المندوب، ومسائله.

مقدّمة الشارح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علماً، والذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن نظام، وخصَّص من بينها نوع الإنسان بمزيد من الفضل والإنعام، فهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأرشد من شاء منهم إلى طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام؛ ليبينوا لأنفسهم ولغيرهم الحلال والحرام.

وأشهد أن لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، أفضل خلقه، الذي بيَّن لأمته طريق الاستدلال، المقتدى به فيما كان عليه وفيما أمر به ونهى عنه من أفعال وأقوال، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه نقلة الشرع، وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد: فإن كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل» لموفق الدين: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى عام (٦٢٠هـ) يعتبر المرجع الأول في مادة أصول الفقه في كليات الشريعة بجامعات هذه البلاد حماها الله وحرسها من كل سوء.

ولعل السبب في هذا الاهتمام به هو: الصفات والمميزات التي قد لا توجد في غيره من كتب الأصول، والتي منها: أنه غزير العلم، مستعذب اللفظ، مشتمل على محط المهم، قد خلى عن الإغراق في خلاف العلماء في

الحدود والتعاريف التي غالباً ما يذكرها المصنفون في هذا الفن، سليماً من الكلام الذي لا يليق فيما يجب على الله، وما يستحيل عليه، ومن التحسين والتقبيح العقليين، ومن مسائل أخرى تبحث عادة في علم الكلام، سليماً أيضاً من تجريح بعض العلماء الذين يخالفهم مؤلفه فلا ينال من كرامتهم.

كل ذلك مع جزالة في اللفظ، وقوة في التعبير، وسلامة من التعقيد في الغالب، فهو قد جمع قواعد الأوائل، ومستحسنات الأواخر بأحسن العبارات وألطف الإشارات.

ولكنه مع ذلك قد استصعبه كثير من الطلاب، واستغلق عليهم فهمه، وحاروا في كثير من عباراته، وأشكل عليهم كثير من مسائله وإشاراته. فاستخرت الله تعالى في أن أضع له شرحاً أودعه بيان ما استغلق من معانيه، وتوضيح دقائقه، وتحرير مسائله، وبيان مشكله، وتقييد مهمله، وتحليل ألفاظه، والبحث عن أسراره، وإضافة أي شيء يخدمه.

كل ذلك بعبارة سهلة ميسرة للكل، وبأسلوب مفهوم، بعيداً كل البعد عن التعقيدات؛ وذلك بكثرة الأمثلة والتطبيقات التي تجعل علم أصول الفقه من العلوم المحببة لدى نفوس الطلاب.

وقد سلكتُ في ذلك ما يلي:

أولاً: أضع عنواناً للنص الذي سأنقله من الروضة ثم أمهد وأقدم للكلام الذي سيقوله ابن قدامة إن لزم الأمر.

ثم أقول: «قوله» وأقصد ابن قدامة، ثم أكتب كلام ابن قدامة من الروضة الذي يتكلم عن ذلك العنوان بخط واضح، وأضعه بين قوسين كبيرين سواء كان ذلك النص كثيراً أو قليلاً.

ثم أكتب ــ بعد إغلاق القوس ــ كلمة: «ش أقول» من أول السطر، ثم أبدأ بالشرح والبيان والتوضيح لذلك النص.

ثانياً: إذا كان النص الذي يضمه عنوان واحد يحتاج إلى أن أقسم الكلام عنه إلى مسائل: فعلت، أما إذا أمكن بيانه وشرحه بدون ذلك فلا أفعل ذلك.

ثالثاً: إذا كانت المسألة التي تعرض لها ابن قدامة متشعِّبة: أفصِّل القول فيها، وأحرِّر محل النزاع.

رابعاً: إذا أورد ابن قدامة تعريفاً لشيء مما تعرض له فإني أبين رأيي فيه: فإن كان صحيحاً أبين ذلك، مجيباً عن الاعتراضات الموجهة إليه، وإن كان ضعيفاً أبين وجه ضعفه، ثم اختار تعريفاً آخر مع بيان سبب الاختيار.

خامساً: إذا ذكر ابن قدامة مذهباً: ومذهبين في مسألة «ما» فإني أشير إلى بقية المذاهب المهمة فيها ــ إن وجدت ــ وأرجح، وأبين سبب الترجيح.

سادساً: أحياناً أذكر المعنى بعدة عبارات وذلك لتقريب معنى المسألة، أو الدليل، أو الاعتراض، أو الجواب عنه إلى الأذهان.

سابعاً: أحياناً أطيل الكلام في شرح بعض العبارات، واختصر أحياناً أخرى، وسبب ذلك: وضوح عبارة ابن قدامة، أو غموضها: فإن كانت واضحة فلا أطيل شرحها، وإن كانت غامضة فإني أطيل الكلام عنها مع ضرب الأمثلة وذلك لأجل أن يتصور الطالب مراد ابن قدامة حيث إني شرحت هذا الكتاب للطلاب في كلية الشريعة بالرياض، وبعض الكليات الأخرى في مناطق مختلفة، وأعرف ما يستصعبه الطلاب، لذلك اعتنيت بما أراه صعباً على فهم بعض الطلاب أكثر من غيره.

ثامناً: أحرص كل الحرص على بيان مذهب الإمام أحمد بخصوصه، ليعرف الحنبلي مذهب إمامه في الأصول، كذلك أفعل في المذاهب الأخرى ــ على حسب القدرة والاستطاعة ــ .

تاسعاً: أشرح وأبيِّن وأفصِّل القول فيما ورد في الروضة من تعريفات، وأدلة، واعتراضات وأجوبة وأمثلة.

عاشراً: أنبه على ما وقع في الروضة من الغلط، والخطأ والسهو في النقل والعزو.

حادي عاشر: أنبه على فوائد أخرى مستحسنة كجواب عن سؤال، أو مسألة فقهية تعرض لها المصنف ابن قدامة، كما أنبه على أبحاث نافعة، وقواعد مهمة، إلى غير ذلك مما ستراه إن شاء الله مما يعود بالنفع ــ أولاً وآخراً ــ لطالب العلم.

ثاني عشر: أعزو المذاهب والآراء والتعريفات اللغوية والاصطلاحية التي يذكرها ابن قدامة أو أذكرها أنا في الشرح إلى قائليها مع وضع مراجع ذلك.

ثالث عشر: ما ورد في كلام ابن قدامة من حديث، أو أثر، أو لفظة لغوية، أو بيت شعر، أو طائفة، أو مكان، أو غير ذلك مما يغمض على بعض طلاب العلم فهمه، أو إدراكه فإني أقوم بالكلام عنه من حيث «تخريج الحديث، والأثر، وبيان الألفاظ اللغوية، وعزو الأبيات الشعرية إلى قائليها، وتعريف موجز بالطوائف والفرق والأمكنة وذلك من مراجعها الأصلية.

رابع عشر: أعتمد في الاستدلال على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، فإن لم أجد فإني أستدل بالأدلة الأخرى الصحيحة عندي دون تعصب لأي مذهب.

خامس عشر: إذا اعتقدت صحة مذهب أو رأي، أو تعريف في مسألة معينة أصولية أو فقهية فإني لا أقوم بتجريح المخالف في ذلك وإن كان قوله بعيداً عن الصواب، بل التمس له العذر، وأجيب عن أدلته بجواب مقنع مبني على أسس علمية يخلو من التكلف والتعسف؛ قدوة وأسوة بالعلماء العاملين بعلمهم رحمهم الله رحمة واسعة وأسكنهم فسيح جناته.

سادس عشر: أكمل ما لم يذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من جواب عن اعتراض، أو اعتراض على جواب، أو نحو ذلك مما لا يفهم كلامه إلاَّ بذكره.

سابع عشر: وضعت في آخر كل مجلد فهرساً للموضوعات التي وردت فيه، أما الفهارس العامة فهي في آخر الكتاب.

ثامن عشر: لقد أطلت الكلام في شرح هذا الكتاب، وأكثرت من الأمثلة والتطبيقات الفقهية، مع هوامش تبين بعض الألفاظ، وأرقام صفحات المراجع والمصادر، فطال الكتاب، فامتنع أصحاب المكتبات عن طباعته؛ لطوله، فاضطررت إلى حذف بعض الموضوعات، أو اختصارها، وحذف الهوامش كلها، فجاء بثمانية مجلدات كما ترى.

هذا أهم ما ينبغي أن أنبه عليه مما وضعته في هذا الكتاب.

وفعلت ذلك بأسلوب وعبارة سهلة سلسلة ميسرة تكشف عن وجوه المعاني الغامضة الموجودة في المسائل الأصولية الواردة في الروضة، وتقرب للقارىء كل بعيد منها، وفعلت ذلك مقتصداً، غير مختصر اختصاراً يؤدي إلى الإخلال، ولا مطنباً إطناباً يفضي إلى الإملال.

لكن ينبغي للناظر في هذا الكتاب أن لا يسأم من شيء يجده مبسوطاً واضحاً فإني لم أقصد بذلك إلاَّ الإيضاح والبيان والتيسير والنصيحة لمطالعه

وإعانته عن مراجعة غيره في بيانه، وهذا مقصود الشروح، فمن استطال شيئاً من هذا وشبهه فهو بعيد عن الإتقان، بعيد عن الفلاح في شأنه.

ولا ينبغي لطالب التحقيق والتنقيح والإتقان والتدقيق أن يلتفت إلى كراهة أو سآمة ذوي البطالة، وأصحاب الغباوة والمهانة والملالة.

بل الذي ينبغي له أن يفرح بما يجده من العلم مبسوطاً، وما يصادفه من القواعد والفوائد والمشكلات واضحاً، ويحمد الله الكريم على تيسيره، ويدعو لجامعه الساعي في تنقيحه وإيضاحه وبسطه وتقريره.

أسأل الله الكريم أن يوفقنا لمعالي الأمور، ويجنبنا ــ بفضله ــ جميع أنواع الشرور، وأرجو أن يستغني طالب العلم بهذا الكتاب عن كثير من المطولات في أصول الفقه حيث إني أخذت حاصلها وزبدتها والخلاصة منها وجعلته في هذا الكتاب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المصنف ــ ابن قدامة رحمه الله ــ أخذ كتابه هذا وهو «روضة الناظر» من كتب كثيرة من أهمها: «المستصفى» للغزالي، و «العدة» لأبي يعلى، و «التمهيد» لأبي الحطاب، و «الوصول إلى الأصول» لابن برهان، فاعتمدت تلك الكتب في شرحي هذا بالإضافة إلى أني رجعت إلى المراجع الأصولية الأخرى المخطوطة منها والمطبوعة مما سيتبين لك أثناء الشرح. فجمعت تلك المراجع والمصادر فراجعتها في شرحي هذا؛ طلباً لإدراك وجه الصواب في المنقول من الروضة والمعقول، وحرصاً على إيراد ما في هذا الكتاب على وفق إيراد قائله ومؤلفه، فإنه ربما خفي المقصود، أو تبادر إلى الذهن غيره فيتضح ذلك بمراجعة تلك المراجع والمصادر الأصولية.

وسمَّيته بـ: **«إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه ــ على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»**.

هذا، وإني أرجو ممن نظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه بعين الإنصاف، ويعرض عن طريق الاعتساف، حيث لا يخلو كلام من خلل إلاَّ كلام من عصمه الله من الزلل. خصوصاً إذا علم هذا الناظر فيه أني لم أقصد بهذا الشرح إلاَّ نفع طلاب العلم، وإعانتهم على فهم روضة الناظر خاصة، وفهم مسائل أصول الفقه عامة وأثرها في الفروع الفقهية.

فإذا اطلع المنصف الحسن الأخلاق الذي اغترف من مشرب الحق على خطأ وقع سهواً، أو نقص أو نحو ذلك: فعليه أن يخبرني حتى أقوم بتصحيحه إن أمكن، وإن لم يمكن: فعليه أن يُصحِّحه مصلحاً لا مفسداً، ومعاوناً لا معانداً، ومعاضداً لا حاسداً؛ ليكسب الأجر والثواب من الله، إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

أسأل الله العلي القدير أن يوفقنا سبيل الرشاد وطريق السداد، وأسأله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب مؤلفه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بمنه وكرمه، وأن يجعل عملنا في هذا المؤلف وفي غيره صالحاً لوجهه خالصاً، ويجعل سعينا مقرباً إليه مبلغاً إلى رضوانه.

تنبيه: يجب أن تتنبه إلى أني لم أقم بشرح هذا الكتاب «وهو روضة الناظر» إلاَّ بعد أن حققت نصَّه، ووثقت نقوله، وقابلته على ست نسخ مخطوطة والسابعة مطبوعة، وطبع ذلك باسم: «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل» وانتشر في ثلاث مجلدات.

وما فعلت ذلك إلاَّ من أجل أن أقوم بشرح كلام ابن قدامة الصحيح والسليم والخالي من عبث النساخ والطابعين: من تصحيف، أو تحريف، أو سقط، أو زيادة.

وفي مقدمة تحقيقي له تكلمت عن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من حيث: اسمه، نسبه، لقبه، كنيته، مولده، نشأته، رحلاته العلمية، شيوخه، صفاته الخُلقية والخلْقية، عقيدته، مذهبه الفقهي، مكانته وجهوده، ثناء العلماء عليه، شعره، تلامذته، أولاده، وفاته، آثاره العلمية.

وتكلمت ــ أيضاً ــ عن كتاب «روضة الناظر» من حيث: ذكر نسخه المخطوطة، وأماكن وجودها، ووصف كل نسخة، سبب سقوط المقدمة المنطقية من بعض النسخ، تحقيق عنوان الكتاب توثيق نسبته إلى ابن قدامة، محتويات الكتاب وترتيبه، منهجه في تأليفه، مصادره، الكتب التي ألفت حوله، قيمة الكتاب العلمية وما فيه من محاسن، المآخذ عليه.

فإن أردت معرفة تلك الأمور عن كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» ومؤلفه ابن قدامة فارجع إليه ولا داعي لتكرار ذلك مع أنه مطبوع متداول.

والحمد لله أولاً وآخراً..

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ المشارك
بكلية الشريعة بالرياض. قسم أصول الفقه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

وها أنا أشرع بالشرح والبيان لروضة الناظر أسأله سبحانه الإعانة وحسن التوفيق، فأقول:

ديباجة الكتاب وافتتاحيته

قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : (بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علماً وفهماً، الحمد لله العلي الكبير العليم القدير الحكيم الخبير، الذي جلَّ عن الشبيه والنظير، وتعالى عن الشريك والوزير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وصلى الله على رسوله محمد البشير النذير، السراج المنير، المخصوص بالمقام المحمود، والحوض المورود في اليوم العبوس، القمطرير، وعلى أصحابه الأطهار النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدين بهم في كل زمان).

ش: **أقول**: هذه هي الديباجة والافتتاحية التي افتتح ابن قدامة الروضة بها. ولبيان ما جاء فيها لا بد من عقد مسائل:

- **المسألة الأولى: في قوله «بسم الله الرحمن الرحيم»:**

وللكلام عنها لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: سبب ابتداء المصنفات بالبسملة:**

ابن قدامة بدأ بها كعادة غيره من العلماء فإنهم يبدأون مصنفاتهم وكتبهم ورسائلهم بالبسملة وذلك لأمور:

الأمر الأول: التأسي بكتاب الله سبحانه؛ حيث إنه تعالى ابتدأ سور القران بـ «بسم الله الرحمن الرحيم».

قال العلماء: «بسم الله الرحمن الرحيم قَسَمٌ من ربنا أنزله عند رأس كل سورة يقسم لعباده أن هذا الذي وضعت لكم يا عبادي في هذه السورة حق، وإني أفي لكم بجميع ما ضمنت في هذه السورة من وعدي ولطفي وبرِّي».

وقال بعض العلماء: إن «بسم الله الرحمن الرحيم» تضمنت جميع الشرع؛ لأنها تدل على الذات وعلى الصفات. وهو الحق كما ذكر ذلك القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن».

الأمر الثاني: الاقتداء والاتباع للسنة حيث كان النبي ﷺ إذا كتب كتاباً إلى ملك من الملوك أو غيره يبدأ بها.

ذكر القرطبي: أن الأعمش والشعبي رويا أن رسول الله ﷺ كان يكتب «باسمك اللهم» حتى أمر أن يكتب «بسم الله» فكتبها فلما نزل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠] كتب: «بسم الله الرحمن»، فلما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣٠﴾ [النمل: ٣٠] كتبها.

الأمر الثالث: العمل بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والخطيب البغدادي في «تاريخه» عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر». ذكر ذلك

العجلوني في «كشف الخفا»، والمناوي في «فيض القدير».

تنبيه: جاء الحديث في رواية «فهو أقطع»، وفي رواية «فهو أجذم»، وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

الأمر الرابع: التبرك بالبسملة؛ فإن معنى قولنا «بسم الله» يعني: بدأت بعونه وتوفيقه وبركته، وهذا تعليم من الله عز وجل لعباده ليذكروا اسمه عند افتتاح القراءة أو الكتابة أو غيرهما حتى يكون الافتتاح ببركة الله عز وجل:

• ثانياً: حكم كتابة البسملة على ديوان الشعر:

اتفق العلماء على جواز كتابة البسملة في الكتب والرسائل ـ بل يستحب ذلك ـ لكن هل تكتب على ديوان شعر؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: عدم جواز كتابتها روى مجالد عن الشعبي أنه قال: «أجمعوا ألا يكتبوا أمام الشعر بسم الله الرحمن الرحيم»، وقال الزهري: «مضت السنةَ ألاَّ يكتبوا في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم».

المذهب الثاني: جواز كتابة البسملة في أول كتب الشعر، ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير، وأبو بكر الخطيب، وهو مذهب أكثر المتأخرين، وهو الراجح عندي. والله أعلم.

• ثالثاً: كيفية كتابة البسملة:

تكتب «بسم الله» هكذا من غير ألف فلا يقال «باسم الله» بخلاف قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، فإن الألف تكتب هنا فما هو السبب؟.

الجواب: أن (بسم الله) تكتب بغير ألف؛ استغناء عنها بباء الإلصاق في اللفظ والخط؛ لكثرة الاستعمال بخلاف قوله: «اقرأ باسم ربك» فإنها لم تحذف؛ لقلة الاستعمال.

● **رابعاً: إشتقاق الاسم:**

إن الاسم مشتق من السمو وهو العلو والرفعة. وهذا قول الخليل بن أحمد، والزجاج وغيرهما من البصريين.

وقيل: إن الاسم مشتق من السِّمة وهي العلامة؛ لأن الاسم علامة لمن وضع له، وهو قول الفراء وغيره من الكوفيين. فأصل «اسم» على هذا «وسم».

والصحيح: أنه مشتق من السمو وهو العلو؛ لأمور:

الأمر الأول: أن الاسم يسمو بالمسمَّى فيرفعه عن غيره.

الأمر الثاني: أنه يقال في التصغير «سُمي»، وفي الجمع «أسماء» والجمع والتصغير يردَّان الأشياء إلى أصولها، فلا يقال: «وسيم» ولا «أوسام».

الأمر الثالث: أنه موافق لمذهب أهل السنة والجماعة؛ حيث إن من قال بأنه مشتق من السمو وهو العلو، يقول: إن الله لم يزل موصوفاً قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم ولا تأثير لهم في أسمائه ولا صفاته.

أما من قال بأن الاسم مشتق من السِّمة كأن الله سبحانه في الأزل بلا اسم ولا صفة وهذا مذهب بعض الناس، وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمة.

● **خامساً: أن (الله) أخص أسمائه سبحانه به:**

إن «الله» أخص أسمائه به سبحانه؛ لأنه لم يتسمَّ باسمه الذي هو الله غيره. وذكر الماوردي في «تفسيره» أنه حكي عن أبي حنيفة رحمه الله قوله: «إن (الله) الاسم الأعظم من أسمائه تعالى؛ لأن غيره لا يشاركه فيه، ولذلك لم يُثنَّ ولم يجمع.

• سادساً: في اسم «الله» هل هو علم للذات أو هو مشتق؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه اسم علم لذاته غير مشتق من صفة، دليل ذلك: أن أسماء الصفات تكون تابعة لأسماء الذات، فلم يكن بد من أن يختص باسم ذات يكون علماً لتكون أسماء الصفات والنعوت تبعاً.

ودليل آخر: أن الألف واللام من بنية هذا الاسم ولم يدخلا للتعريف؛ لأن حرف النداء يدخل عليه فتقول «يا الله» وحروف النداء لا تجتمع مع الألف واللام التي للتعريف، ألا ترى أنك لا تقول: (يا الرحمن)، ولا تقول: (يا الرحيم) بخلاف: «يا الله» فيقال فيه ذلك فيدل على أن (أل) من بنية الاسم.

المذهب الثاني: أنه اسم مشتق من (إلٰه) صار باشتقاقه عند حذف همزه وتفخيم لفظة (الله)، وهو قول كثير من أهل العلم.

ثم اختلف هؤلاء فيما اشتق منه (إلٰه) على قولين:

القول الأول: أنه مشتق من الألوهية وهي العبادة من قولهم: (فلان يتألَّه) أي: يتعبَّد.

ذكر الماوردي في «تفسيره» أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ: «ويذرك وإلٰهتك» أي: وعبادتك.

القول الثاني: أنه مشتق من (الوله)؛ لأن العباد يأهلون إليه في حوائجهم ويتضرعون إليه عند شدائدهم فقيل للمألوه إليه (إلٰه) كما قيل للمؤتم به: إمام.

● **سابعاً: في «الرحمن الرحيم»:**

«الرحمن الرحيم» اسمان من أسماء الله تعالى. والرحيم مشتق من صفته: «الرحمة».

وأما «الرحمن» فقد اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه اسم لا اشتقاق له، فليس هو بعربـي محض، يدل على ذلك أمور:

الأول: أنه من أسماء الله المختصة به سبحانه.

الثاني: أن قريشاً ــ وهم فصحاء العرب ــ لم يعرفوه حتى ذكر لهم قال تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُوا۟ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾﴾ [الفرقان: ٦٠]، فلو كان مشتقاً من الرحمة: لم تنكره قريش حين سمعوه.

الثالث: أنه لو كان مشتقاً من الرحمة: لا تصل بذكر المرحوم فيجوز أن يقال: «الله رحمٰن بعباده» ولكن هذا لا يقال، بل يقال: «الله رحيم بعباده» فاختلف اسم (رحمن) عن (رحيم).

المذهب الثاني: أنه مشتق من الرحمة مثل «الرحيم» إلاَّ أن «الرحمن» أشد مبالغة من «الرحيم»، وذلك لأن «الرحمن» معروف الاشتقاق والتصريف في كلام العرب، والأعجمي لا معنى له في كلام العرب. قال الشنفري:

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ... ألا قضب الرحمن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل:

وعجلتم علينا حجتين عليكم ... وما يشاء الرحمن يعقد ويطلق

فلو كان «الرحمن» لا معنى له عند العرب: ما ورد في شعرهم.

ومعنى «الرحمن»: ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها، فلذلك لا يثنى ولا يجمع، كما يثنى ويجمع «الرحيم».

إلاَّ أن أصحاب هذا المذهب اختلفوا هل «الرحمن» و «الرحيم» مشتقان من رحمة واحدة أو لا؟ على قولين:

القول الأول: أنهما مشتقان من رحمة واحدة. وجعل لفظ «الرحمن» أشد مبالغة من الرحيم.

والرحمة: هي النعمة على المحتاج قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، يعني: نعمة عليهم. وإنما سُمِّيت النعمة رحمة؛ لحدوثها عن الرحمة*.

* يعني عن الصفة لها ثمة [illegible] أسمائه تعالى

القول الثاني: أنهما مشتقان من رحمتين. الرحمة التي اشتق منها الرحمن غير الرحمة التي اشتق منها الرحيم ليصبح امتياز الاسمين وتغاير الصفتين.

وأصحاب هذا القول اختلفوا في الرحمتين ما هما؟

فذهب بعضهم إلى أن (الرحمن) مشتق من رحمة الله لجميع خلقه، و (الرحيم) مشتق من رحمة الله لأهل طاعته.

وذهب البعض الآخر إلى أن «الرحمن» مشتق من رحمة الله تعالى لأهل الدنيا والآخرة، و «الرحيم» مشتق من رحمته لأهل الدنيا دون الآخرة.

وذهب فريق ثالث منهم إلى أن «الرحمن» مشتق من الرحمة التي يختص الله تعالى بها دون عباده، و «الرحيم» مشتق من الرحمة التي يوجد في العباد مثلها.

هذا ما يلزم من الكلام عن «بسم الله الرحمن الرحيم» هنا. وسيأتي إن

شاء الله البحث فيها من حيث: هل هي آية أو ليست بآية؟ وذلك في الأصل الأول من أصول التشريع وهو «الكتاب».

● **المسألة الثانية: في قوله «رب زدني علماً وفهماً»:**

هذا دعاء قاله ابن قدامة ليزيده الله عز وجل علماً وفهماً للنصوص الشرعية.

وقد اقتبسه من قوله تعالى ـ مخاطباً نبيه عليه الصلاة والسَّلام ـ: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤]، فنهى الله عز وجل نبيه عليه الصلاة والسَّلام ألاَّ يلقي القرآن إلى الناس قبل أن يأتيه بيان تأويله، وأمره أن يسأله زيادة العلم حتى يصدر الحكم الصحيح.

مما يدل على ذلك سبب نزول الآية حيث قال الحسن ـ كما ذكره القرطبي في «تفسيره»، أنزلت في رجل لطم وجه امرأته فجاءت إلى النبي ﷺ تطلب القصاص فجعل النبي ﷺ القصاص لها، فنزل قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤].

ولهذا قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤] أي: فهماً؛ لأنه عليه السلام حكم بالقصاص وخالفه الله عز وجل.

وفُسِّر العلم بالفهم هنا، وابن قدامة قد عطف الفهم على العلم مع أن معناهما واحد؛ زيادة في التأكيد.

و «الرب» المصلح للشيء يقال: «ربيت الشيء أربه رباً وربابة» إذا أصلحته وقمت عليه، ورب الشيء: مالكه فالله عز وجل مالك العباد ومصلحهم ومصلح شؤونهم، ومصدر الرب من الربوبية وكل من ملك شيئاً فهو ربه.

● **المسألة الثالثة: في قوله: «الحمد لله»:**

ولبيان ذلك لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: سبب ذكر الحمد له بعد البسملة:**

ذكر ابن قدامة الحمد له بعد البسملة كغيره من العلماء لأمور:

الأول: الاقتداء بكتاب الله تعالى حيث ورد: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة: ١، ٢]، وذلك في الفاتحة.

الثاني: العمل بما أخرجه أبو داود، وابن ماجة، والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله أقطع». وفي رواية: (بالحمد فهو أقطع) وفي رواية: (كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد فهو أجذم»، ذكره المناوي في «فيض القدير»، والعجلوني في «كشف الخفا»، والنووي في «المجموع شرح المهذب».

ومعنى (أقطع) أي: ناقص قليل البركة وكذلك «أجذم» بمعناه.

● **ثانياً: حكم البدء بالحمد له في التأليف وغيره:**

قال العلماء ــ رحمهم الله ــ: يستحب البداءة بالحمد لله لكل مصنِّف، ودارس، ومدرس، وخطيب، وخاطب، ومزوج، ومتزوج، وبين يدي سائر الأمور المهمة.

نقل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى قوله: أحب أن يقدم المرء بين يدي خِطبته وكل أمر طلبه حمد الله تعالى والثناء عليه سبحانه والصلاة على رسول الله ﷺ.

● **ثالثاً: معنى «الحمد» وهل بينه وبين الشكر فرق؟**

معنى (الحمد) هو الثناء الكامل على المحمود بجميل صفاته وأفعاله على قصد التعظيم.

وقيل: الحمد: الثناء بالوصف الجميل على جهة التفضيل.

فإن قلت: ما الفرق بين «الحمد» و «الشكر»؟

قلت: اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هناك فرقاً بينهما فالحمد هو: ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان.

أما الشكر: فهو ثناء المشكور بما أولي من الإحسان.

وعلى هذا يكون «الحمد» أعم من «الشكر»؛ وذلك لأن «الحمد» يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر، والشكر مخصوص إنما يكون مكافأة لمن أولاك معروفاً فصار الحمد أعم؛ لأنه يزيد على الشكر، وهذا مذهب كثير من العلماء.

وبعضهم فرق من وجه آخر وهو: أن الحمد يكون باللسان خاصة. أما الشكر فيكون باللسان وبالجوارح وبالقلب.

وعلى هذا: يكون «الشكر» أعم من «الحمد».

المذهب الثاني: أنه لا فرق بينهما فمعناهما واحد، وهو مذهب أبي جعفر الطبري، وأبي العباس المبرد.

والصحيح هو الأول. والله أعلم.

● رابعاً: في سبب اقتران الحمد بلفظ الجلالة «الله»:

إنك دائماً تجد «الحمد» مقروناً بلفظ الجلالة (الله) فيقال: (الحمد لله).

ولا يقال (الحمد للرحمن) أو (الحمد للرحيم)، فما سبب اختصاص ذلك به دون سائر أسمائه تعالى؟

السبب في ذلك: أن «الله» أخص أسمائه به تعالى فهو علم للذات، ولأنه الاسم الأعظم من أسمائه سبحانه؛ لأن غيره لا يشاركه فيه كما قال أبو حنيفة رحمه الله وغيره من العلماء كما سبق.

لهذا أراد المؤلفون وغيرهم ممن بدأوا (بالحمدلله) أن يتبركوا بهذا الاسم العظيم.

● المسألة الرابعة: في قوله: «العلي الكبير»:

هذان اسمان من أسماء الله عز وجل قد جمعهما في قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾﴾ [الحج: ٦٢].

والعلي: فعيل من العلو والعلاء، والعلاء: الرفعة والسناء والجلال تقول العرب: «فلان ذو علاء» إذا كان جليلاً عظيم الشأن والقدر، قال الحارث بن حلزة:

أو منعتم ما تسألون فمن حدّ ثتموه له علينا العلاء

وقال الخليل بن أحمد: «الله عز وجل هو العلي الأعلى المتعالي ذو العلاء والعلو» فالله هو العالي على كل شيء بقدرته.

«الكبير» ذو الكبرياء، والكبرياء عبارة عن كمال الذات أي: له الوجود المطلق أبداً وأزلاً فهو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء أي: الباقي بعد فناء خلقه.

وقيل: الكبير: الموصوف بالعظمة والجلال وكبر الشأن.

● المسألة الخامسة: في قوله: «العليم القدير»:

هما اسمان من أسماء الله تعالى قد جمعهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ۝٧٠﴾ [النحل: ٧٠].

و «العليم» على وزن «فعيل» صيغة للمبالغة والتكثير في المعلومات في خلق الله تعالى فهو سبحانه عليم بكل شيء سواء أكان صغيراً أم كبيراً، لا يخفى عنه خافية في الأرض ولا في السماء يعلم دبيب النمل في الليلة الظلماء.

و (القدير) أي: قدير على كل شيء، فهو سبحانه قدير وقادر ومقتدر على كل ممكن يقبل الوجود والعدم فله سبحانه قدرة بها فعل ويفعل ما يشاء على وفق علمه واختياره فلا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء.

وعبَّر ابن قدامة بـ«القدير» ولم يقل «القادر»؛ لأن القدير أبلغ في الوصف من القادر.

وقال بعض العلماء: بل القادر والقدير بمعنى واحد. والله أعلم.

● المسألة السادسة في قوله: «الحكيم الخبير»:

هما اسمان من أسمائه سبحانه قد ذكرهما الله عز وجل معاً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨].

و (الحكيم) أي: المحكِم وعبَّر بـ«الحكيم» عن «المحكم» من باب الصرف من «مفعِل» إلى «فعيل» كما صرف من «مسمِع» إلى «سميع»، وصرف «مؤلِم» إلى «أليم» وهو الذي أفعاله محكمة متقنة لا تفاوت فيها ولا اضطراب.

وقيل: معنى الحكيم أي: الحاكم وبينهما مزيد المبالغة.

وقيل: معنى الحكيم: المانع من الفساد، ومنه قول العرب: «أحكم اليتيم عن كذا» أي: أمنعه، وسُمِّيت الحكمة من هذا؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل.

و «الخبير» أي: خبير بكل شيء مما يجري في الملك والملكوت، فعنده خبر كل شيء صغيراً أو كبيراً.

● المسألة السابعة: في قوله: «الذي جلَّ عن الشبيه والنظير»:

«الذي» يعود إلى «الله» ومعناه: «الحمد لله الذي جل. . .».

«جل» أي: ارتفع وسما وعلا وعظم.

والمعنى: أن الله أعظم من كل شيء، صغر من دون جلاله كل كبير، فهو أجلّ وأكبر من أن يكون شيء يشبهه أو يكون نظيراً له أو مثله.

قال الأصمعي: ولا يقال: «الجلال» إلاَّ لله عز وجل، وقيل غير ذلك.

● المسألة الثامنة في قوله: «وتعالى عن الشريك والوزير»:

«تعالى»: المستعلي على كل شيء بقدرته وقهره، قال تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴿٩﴾﴾ [الرعد: ٩]، قال الفراء: «يقال تعالى الله، والله المتعالي، ولا يستعمل المصدر من تعالى؛ لأن العرب لم تتكلم به».

«الشريك» هو الذي يشارك غيره في ملك شيء.

فالله عز وجل لا يشاركه أحد في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فهو المتفرد بخلق هذا الكون وهو وحده الذي يصرفه كيف شاء قال تعالى:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

«الوزير» هو الذي يؤازر غيره في حمل ثقيل، أو يحتاجه غيره في نصح أو إرشاد أو إبداء رأي في أمر من الأمور.

فالله عز وجل تقدس أن يكون له وزير، فهو الذي يقضي بأمره المتفرد، وهو الذي يعلم مصالح العباد والبلاد عاجلاً وآجلاً فيقضي بها دون اللجوء إلى غيره سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون.

● المسألة التاسعة في قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»:

هذه الآية الحادية عشرة من سورة الشورى. ولبيان ذلك لا بد من ذكر ما يلي:

● أولاً: معناه:

معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، أي: أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فخصائص الرب سبحانه لا يوصف بها شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته؛ فإن الله ليس كذاته ذات، ولا كإسمه إسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة.

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، أي: يسمع الأقوال والأصوات مهما كانت، ويبصر الأفعال والأعمال، فلا يعزب عنه مثقال ذرة ولا دبيب نملة إلاَّ يعلمها ويسمعها ويبصرها.

● **ثانياً: الإشكال الحاصل في قوله: «ليس كمثله شيء»:**

أشكل هذا على العلماء فاختلفوا في توجيهه على وجوه:

الأول: أن الكاف صلة زائدة، وقد زيدت للتوكيد، وعلى هذا يكون المعنى: «ليس مثله شيء».

الثاني: أن «مثل» هو الزائد، وزيد للتوكيد. وعلى هذا يكون المعنى «ليس كهو شيء».

الثالث: أنه ليس هناك شيء زائد: فالكاف والمثل من أصل الكلام جاء من باب قولهم: «مثلك لا يفعل كذا» أي: أنت لا تفعله، وأتى بالمثل للمبالغة في نفي المثل، والمعنى يكون على هذا: ليس كمثله مثل لو فرض المثل فكيف وأنه لا مثل له.

والراجح هو الأول؛ وذلك لأن زيادة حرف معروف عند العرب، ولا يخفى عنهم إذا خوطبت به، نقل عن أوس بن حجر قوله شعراً:

ليـــس كمثـــل الفتـــى زهيـــر   خلـــق يـــوازيـــه فـــي الفضـــائـــل

أما الثاني؛ فقد جعل المزيد هو «مثل» ومثل اسم، والقول بزيادة الحرف للتوكيد أولى من القول بزيادة الاسم فكان الثاني بعيداً.

أما الثالث؛ فإنه ينفي أن هناك زيادة، والكلام فيه زيادة كما قال معظم العلماء. والله أعلم.

تنبيه: قد اختصرت الكلام عن هذه الأسماء والصفات الواردة في كلام ابن قدامة؛ لأن معناها لا يخفى على جل طلاب العلم، أما غيرهم فإن ما ذكر يغنيهم عن غيره، ومن أراد التوسع في ذلك فليراجع كتب العقيدة والتفسير.

● **المسألة العاشرة: في قوله: «وصلى الله على رسوله محمد»:**

وللكلام عنه لا بد من ذكر ما يلي:

● **أولاً: في معنى الصلاة على النبي ﷺ:**

الله عز وجل أمر عباده بالصلاة والسلام على رسولنا محمد دون غيره من الأنبياء؛ تشريفاً له فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ۝٥٦﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وأصل الصلاة في اللغة: الدعاء، قاله جماهير أهل اللغة. وقيل غير ذلك.

والصلاة من الله ـ تعالى ـ: الرحمة والمغفرة والرضوان، والثناء على نبيه عند الملائكة.

والصلاة من الملائكة هي: دعاؤهم واستغفارهم وتبريكهم عليهم قال تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾ [الشورى: ٥].

وذكر ابن العربي في «أحكام القرآن» أنه روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلَّى فيه، اللهم صل عليه، اللهم ارحمه».

والصلاة من الأمة: الدعاء والتعظيم لأمره.

وكيفية الصلاة على النبي ﷺ روايات رويت عنه عليه الصلاة والسَّلام ذكرها الإمام مالك في «الموطأ»، والإمام مسلم في «صحيحه» فليرجع إليهما.

● **ثانياً: تسميته ﷺ بـ «محمد»:**

قال أهل اللغة ومنهم الجوهري في «الصحاح»: رجل محمد ومحمود: إذا كثرت خصاله المحمودة، قال ابن فارس في «المجمل»: «وبذلك سُمِّي رسول الله ﷺ محمداً». يعني: ألهم الله تعالى أهله أن يسمُّوه بذلك لما علم الله سبحانه بما فيه من كثرة الخصال المحمودة.

يدل على ذلك: ما قاله الأعشى:

إليك أبيت اللعن كان كلالها　　　إلى الماجد القرم الجواد المحمَّد

والقرم ــ بفتح القاف ــ: السيد.

● **ثالثاً: في سبب ذكر ابن قدامة الصلاة على النبي بعد البسملة والحمد لله:**

ذكر ابن قدامة بعد البسملة والحمدلة الصلاة على رسول الله ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الانشراح: ٤] قال الشافعي رحمه الله: أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: معناه: «لا أذكر إلاَّ ذكرت معي أشهد أن لا إلٰه إلاَّ الله وأشهد أن محمداً رسول الله».

● **رابعاً: في فضل الصلاة على النبي ﷺ:**

الصلاة على النبي ﷺ من أفضل العبادات روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً».

وكانت أفضل العبادات؛ لأن الله تولاها هو وملائكته، ثم أمر بها المؤمنين، وسائر العبادات ليست كذلك.

روى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: الدعاء يحجب دون السماء حتى يصلى على النبي ﷺ، فإذا جاءت الصلاة على النبي ﷺ رفع الدعاء».

ونقل القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» عن بعض العلماء قوله: من أراد أن يسأل الله حاجة فليبدأ بالصلاة على النبي ﷺ، ثم يسأل الله حاجته، ثم يختم بالصلاة على النبي ﷺ فإن الله تعالى يقبل الصلاتين وهو أكرم من أن يرد ما بينهما.

• خامساً: في فضل النبي ﷺ على غيره من الأنبياء:

أمره سبحانه بالصلاة على النبي ﷺ في آية الأحزاب السابقة، دون سائر الأنبياء يدل على أنه أفضل الخلق وخيرهم كلهم من الملائكة والآدميين وقد صرح ﷺ بذلك ـ وهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلاَّ وحي يوحى ـ.

من ذلك: ما أخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر».

ومن ذلك: ما رواه أبو هريرة أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «فُضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلَّت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلتُ إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون». قال المناوي في «فيض القدير»: «أخرج هذا الحديث مسلم والترمذي».

• سادساً: في حكم الصلاة على النبي ﷺ في كل حين:

أجمع العلماء على أن الصلاة على النبي ﷺ فرض في العمر مرة. واختلف في الصلاة عليه في كل حين هل هي واجبة أو مندوب إليها؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الصلاة على النبي ﷺ تعتبر من السنن المؤكدة التي لا يسع للمسلم تركها ولا يغفل عنها إلاَّ من لا خير فيه.

المذهب الثاني: أن الصلاة عليه واجبة، واختلف القائلون بذلك:

فمنهم من قال: تجب الصلاة على النبـي كلما جرى ذكره.

ومنهم من قال تجب في كل مجلس مرة واحدة، وإن تكرر ذكره.

والمختار عندي هو الصلاة عليه ﷺ عند كل ذكر؛ احتياطاً لما ورد في ذلك من الأخبار. والله أعلم.

● المسألة الحادية عشرة في قوله: «البشير النذير، السراج المنير»:

هذه أربعة أسماء للرسول ﷺ قد جمعها الله عز وجل مع غيرها في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذۡنِهِۦ وَسِرَاجٗا مُّنِيرٗا ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦].

و «البشير» هو المبشر للمؤمنين برحمة الله والخير والأجر والجنة.

والتبشير هو الإخبار بما يظهر أثره على البشرة ـ وهو ظاهر الجلد ـ لتغيرها بأول خبر يرد عليك.

والغالب أن «التبشير» يستعمل في السرور مقيداً بالخير المبشر به، وغير مقيد.

ولا يستعمل في الشر والغم إلاَّ مقيداً منصوصاً على الشر المبشر به كما قال تعالى: ﴿ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [آل عمران: ٢١].

و «النذير» هو المنذر للعصاة والمكذبين من النار وعذاب الخلد.

و «السراج» هو الهادي من ظلم الضلالة، فالرسول ﷺ كالمصباح الذي يستضاء به قال كعب بن زهير:

إن الـرسـول لنـور يستضـاء بـه مهنـد مـن سيـوف الله مسلـول

و «المنير» هذا وصف للسراج؛ لأن من السرج ما لا يضيء، وذلك إذا قل فتيله أو قل زيته. جاء في كلام بعض الناس: «ثلاثة تضني: رسول بطيء، وسراج لا يضيء، ومائدة ينتظر لها من يجيء».

وقال بعض العلماء: «السراج المنير» أي: «وذا سراج منير أي: كتاب نيِّر أي مضيء».

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا بعض أسماء النبـي ﷺ.

وأسماؤه ﷺ كثيرة منها: الرسول، والمرسَل، والبشير، والنذير، والسراج، والمنير، ومحمد، وقد سبقت.

ومنها «المرسل» ـ بكسر السين ـ لأنه عليه السلام لا يعم بالتبليغ مشافهة، فلا بد من الرسل ينوبون عنه ويتلقون منه.

ومنها «النبـي» وهو غير مهموز من النبوة وهو المرتفع من الأرض، فهو ﷺ مخبر عن الله تعالى رفيع القدر عنده.

ومنها «المصدِّق» حيث كان مصدقاً بجميع الأنبياء قبله، قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ [آل عمران: ٥٠].

ومنها «الأمي» وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب كما خرج من بطن أمه، وهو الصحيح من الأقوال التي قيلت في ذلك.

ومنها: «الشهيد» وذلك لشهادته على الخلق في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ومنها «الرحمة» لأن الله تعالى رحم الأمة به ﷺ وذلك في الدنيا من

العذاب وفي الآخرة بتعجيل الحساب وتضعيف الثواب، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ومنها «الطيب» حيث سلم عن خبث القلب حين رميت منه العلقة السوداء، وسلم عن خبث القول فهو الصادق المصدق، وسلم عن خبث الفعل فهو كله طاعة.

ومنها «المصطفى» و «المؤمن» و «الحكيم» و «النقيب» و «الأمين» و «إذن خير» و «منصور» و «الرؤوف» و «الرحيم» و «الصاحب» و «الشفيع» و «المتوكل» و «أحمد» و «الماحي» و «الحاشر» و «المقفى» و «نبي التوبة» و «عبد الله»، و «قاسم»، و «المبارك» و «مزمل» و «مدثر» و «الكريم» و «الواضع» و «الرافع» و «خاتم النبيين» وغيرها وهي واضحة المعنى.

• المسألة الثانية عشرة في قوله: «المخصوص في المقام المحمود»:

اختلف الناس في المقام المحمود الذي اختص به نبينا محمد ﷺ على أقوال:

القول الأول: أن المقام المحمود هو الشفاعة للناس يوم القيامة ذهب إلى ذلك عبد الله بن عمر وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم. وهو الحق عندي لما يلي:

الأول: ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾ [الإسراء: ٧٩] فقال: «هي الشفاعة» قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

الثاني: ما أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة

وأبـي سعيد الخدري أن النبـي ﷺ قال: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبـي يومئذٍ آدم ومن سواه إلاَّ تحت لوائي، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، قال: فيفزع الناس ثلاث فزعات فيأتون آدم فيقولون: أنت أبونا فاشفع لنا إلى ربك فيقول: أنا أذنبت ذنباً فأهبطت به إلى الأرض ائتوا نوحاً. فيقول: إني دعوت على أهل الأرض دعوة فأهلكوا ولكن اذهبوا إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم فيقول: إني كذبت ثلاث كذبات ثم قال رسول الله ﷺ: ما منها كذبة إلاَّ ما حل بها عن دين الله، ولكن أئتوا موسى فيأتون موسى فيقول: إني قد قتلت نفساً، ولكن أئتوا عيسى فيقول: إني قد عبدت من دون الله، ولكن ائتوا محمداً، فيأتوني فأنطلق معهم. قال ابن جدعان: قال أنس: فكأني انظر إلى رسول الله ﷺ قال: «فآخذ بحلقة باب الجنة فأقرعها فيقال من هذا؟ فيقال: محمد فيفتحون لي ويرحبون فيقولون مرحباً فأخر ساجداً لله فيلهمني من الثناء والحمد فيقال لي: ارفع رأسك، وسل تعط، واشفع تشفع، وقل يسمع لقولك. وهو المقام المحمود الذي قال الله فيه: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩].

الثالث: ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «إن الناس يصيرون يوم القيامة جثياً كل أمة تتبع نبيها تقول يا فلان اشفع يا فلان اشفع حتى تنتهي الشفاعة إلى النبـي ﷺ فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود».

القول الثاني: أن المقام المحمود هو إعطاؤه عليه السلام لواء الحمد يوم القيامة.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه لا تنافي بين ذلك وبين القول الأول،

فإنه يكون بيده لواء الحمد ويشفع، قاله بعض العلماء منهم القرطبي في «التذكرة».

القول الثالث: أن المقام المحمود هو أن يجلس اللَّهُ محمداً ﷺ على كرسيه معه. هذا القول نسبه الطبري في «تفسيره» إلى مجاهد ـ رحمهما الله تعالى ـ.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه على فرض صحة الأحاديث الواردة في ذلك إلاَّ أنه يمكن تأويلها بأنه تعالى يجلسه مع أنبيائه وملائكته.

● **المسألة الثالثة عشرة في قوله: «والحوض المورود»:**

الله عز وجل قد أكرم نبينا محمداً ﷺ بحوض قد أعطيه إياه في القيامة طوله: كما بين «أيله» و «صنعاء»، وآنيته: عدد نجوم السماء، أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، وأطيب من ريح المسك، من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبداً.

ويرد عليه الناس بعد الحساب على الأرجح؛ لأن الناس بعد قيامهم في الموقف قد نالهم شيء من التعب والضيق والحرج فيكونون في حاجة لورود الحوض.

والأحاديث الواردة في ذكر الحوض بلغت حد التواتر رواها من الصحابة بضع وثلاثون صحابياً، وقد ذكر تلك الأحاديث القرطبي في «التذكرة» وابن أبي العز الحنفي في «شرح الطحاوية».

وقد أنكر حوض النبي ﷺ بعض الفرق والطوائف؛ عناداً ومكابرة للحق. والله أعلم.

● **المسألة الرابعة عشرة في قوله: «في اليوم العبوس القمطرير»:**

في اليوم: جار ومجرور متعلقان بـ «المخصوص» تقدير الكلام: «المخصوص في يوم تعبس فيه الوجوه من شدّة هوله بمقام محمود وحوض مورود وذلك تخفيفاً عنه وعن أمته».

وكلام ابن قدامة مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [الإنسان: ١٠].

و«العبوس» صفة لليوم. ومعناه: يوم تعبس فيه الوجوه من هوله وشدَّته قال ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ: يعبس الكافر يومئذٍ حتى يسيل منه عرق كالقطران.

و «القمطرير»: هو أشد ما يكون من الأيام وأطوله في البلاء كما قال الأخفش رحمه الله.

وقال مجاهد رحمه تعالى: إن العبوس يكون بالشفتين، والقمطرير بالجبهة والحاجبين فجعلها من صفات الوجه المتغير من شدائد ذلك اليوم.

وقال أبو عبيدة: يقال رجل قمطرير، أي: منقبض ما بين الحاجبين.

وقيل غير ذلك وقول الأخفش هو الأولى. والله أعلم.

● **المسألة الخامسة عشرة في قوله: «وعلى أصحابه الأطهار» ولبيانه لا بد مما يلي:**

أولاً: حقيقة الصحابـي.

بعد الصلاة على النبـي ﷺ دعا ابن قدامة لأصحابه رضوان الله عليهم.

و «أصحابه» جمع صحابـي، والصحابـي هو: مسلم طالت صحبته مع النبـي ﷺ متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب عليه عرفاً بلا تحديد. هذا عند جمهور الأصوليين.

أما عند المحدثين فالصحابي هو: كل مسلم رأى رسول الله ﷺ.

وبذلك قطع الإمام البخاري في ذلك سواء جالسه أم لا.

وحكى ابن الصلاح في «مقدمته» عن أبي المظفر السمعاني المروزي أنه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة، ويتوسَّعون حتى يعدُّون من رآه مرة واحدة من الصحابة. وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ أعطوا كل من رآه حكم الصحبة.

وقيل: إن الصحابي هو: من لقي الرسول ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام والصحيح هو الأول ـ وهو تعريف جمهور الأصوليين ـ.

أما التعريفات الأخرى فهي صحيحة من حيث اللغة؛ فإن الصاحب في اللغة تعم القليل والكثير كالزيادة فإنها توصف بالقلة وبالكثرة فيكون الصاحب كل من لقي ولو قليلاً.

ثم إن الصحابي جاء بياء النسب فلا يتأتى فيه ذلك؛ لأن العرف والشرع خصه لملازم طويل الصحبة، فقد تقرر في عرف اللغة عدم استعمال هذه التسمية إلاَّ فيمن كثرت صحبته، والعرف مقدم على اللغة.

وقد تكلمت عن الصحابي واختلاف العلماء في ذلك وأثر هذا الخلاف في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف دراسة نظرية تطبيقية».

ثانياً: في معرفة الصحابي:

نعرف الصحابي بطرق ذكرها أصحاب علم الحديث مثل ابن الصلاح في «مقدمته» وغيره. من أهم هذه الطرق ما يلي:

الأول: يعرف أنه صحابي عن طريق التواتر كالخلفاء الراشدين وغيرهم.

الثاني: الاستفاضة أو الشهرة القاصرة عن التواتر بأن هذا صحابـي.

الثالث: أن يروى عن آحاد الصحابة أن هذا صحابـي.

الرابع: أن يعرف أنه صحابـي بقوله وإخباره عن نفسه بعد ثبوت عدالته بأنه صحابـي. وسيأتي لذلك زيادة بيان في مبحث السنة إن شاء الله.

ثالثاً: في إطلاق لفظ الصاحب:

يطلق لفظ الصاحب على من اعتنق مذهباً أو رأياً فيقال: «أصحاب الشافعي» و «أصحاب الإمام أحمد» جمعه: صحب، وأصحاب، وصحاب.

وإطلاق الفقهاء ذلك وقولهم: «قال أصحاب أحمد» مجاز مشهور وذلك للموافقة بينهم وشدة ارتباط بعضهم ببعض كالصاحب حقيقة.

رابعاً: وصف ابن قدامة رحمه الله الصحابة بالطهر وهو التنزه عن كل رجس ونجس ودنس، ومن كل فسق وباطل، والكف عن كل إثم. وهم كذلك على ما سيأتي من بيان خصائص ومميزات قد ميزهم الله بها عن بقية الأمة.

● **المسألة السادسة عشرة في قوله: «النجباء الأخيار»:**

وصف ابن قدامة رحمه الله الصحابة بأنهم نجباء، والنجباء: جمع نجيب، والنجيب هو: الفاضل الكريم السخي يقال: «رجل نجيب» أي: كريم بيِّن النجابة.

والصحابة هم كذلك لم يبخلوا ــ في سبيل الله ــ بأي شيء: بأنفسهم وأموالهم وأولادهم، فهم جاهدوا مع الرسول ﷺ بكل ما يملكون من أجل نصرة الحق.

ووصفهم ابن قدامة بأنهم أخيار وهم كذلك: فهم أخيار الأمة،

اختارهم الله عز وجل ليكونوا صحابة رسول الله ﷺ. فإن لهم خصائص ومميزات يتميزون بها عن سائر الأمة مما جعلهم خيارهم؛ من هذه الخصائص والمميزات ما يلي:

أولاً: الاتفاق على أن أصحابه ﷺ كلهم عدول لا ترد شهادتهم ولا يطعن في روايتهم متى ثبتت عنهم، ذكر إجماع الأمة على ذلك ابن الصلاح في «مقدمته»، وذكر إجماع أهل السنة والجماعة على ذلك ابن عبد البر في «الاستيعاب»، نذكر من أدلة ذلك:

١ ـ ثناء الله عز وجل عليهم في آيات كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وهو خطاب للصحابة الموجودين في زمنه ﷺ كما قال جمهور المفسرين. وقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩].

٢ ـ ما ورد من أحاديث للنبي ﷺ أثنت على الصحابة وبينت أنهم خير الناس وأنهم حصن الأمة، وأن الاقتداء بهم اهتداء، منها:

ـ ما أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأحمد من أن النبي ﷺ قال: «خير القرون قرني».

ـ ما أخرجه البخاري ومسلم والإمام أحمد وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «لا تسبُّوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه» وغير ذلك.

٣ ـ أنه ورد عنهم بالتواتر أنهم ناصروا الرسول ﷺ وهاجروا إليه؛ محبة له ولدين الإسلام الذي أتى به، وجاهدوا بين يديه، وحافظوا على أمور

الدين، وامتثلوا أوامر الله وانتهوا عما نهى عنه، فقاتلوا الأهل والأولاد حتى قام الدين واستقام وهذا من أكبر الأدلة على عدالتهم.

ثانياً: أن الصحابة أفقه الأمة وأقربهم إلى موافقة الصواب، وذلك لمشاهدتهم التنزيل ومعرفة مقاصد الرسول ﷺ، وهذه تعتبر ميزة لهم.

ثالثاً: شرَّفهم الله عز وجل وميزهم بموافقة القرآن لبعضهم في رأيه كما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه رأى أن تضرب أعناق أسارى بدر فنزل القرآن بموافقته، وكذلك رأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته. وغير ذلك.

ومن كانت آراؤهم بهذه المنزلة فجدير أن يكونوا رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا وأن يكونوا قدوة لنا في سلوكهم ونهجهم وطرقهم.

● **المسألة السابعة عشرة في قوله: «وأهل بيته»:**

اختلف أهل العلم في أهل البيت من هم؟ على أقوال:

القول الأول: أن أهل البيت: زوجاته ﷺ قاله ابن عباس وعكرمة وعطاء وذهبوا إلى أن البيت أريد به مساكن النبي ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

القول الثاني: أن أهل البيت: علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، قاله أبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وعائشة، وأم سلمة رضي الله عنهم أجمعين.

القول الثالث: أن أهل البيت: بنو هاشم جميعاً، فهذا يدل على أن المراد به بيت النسب فيكون العباس وأعمامه وبنو أعمامه منهم، قاله الثعلبي.

القول الرابع: أن أهل البيت: زوجات النبي ﷺ والأهل معاً، وهذا قول الضحاك.

وهو الأقرب للصواب عندي؛ حيث إنه يتمشى مع سياق الآية التي نزلت بهذا الشأن وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] وما قبلها وما بعدها من سورة الأحزاب.

أما ما ورد من حديث أم سلمة رضي الله عنها حيث قالت: لما نزلت قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣] وذلك في بيتي دعا رسول الله ﷺ علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فدخل معهم تحت كساء خيبري وقال: «هؤلاء أهل بيتي ــ وقرأ الآية ــ وقال: اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»: فهذه دعوة من النبي ﷺ لهم بعد نزول الآية أحب أن يدخلهم في الآية التي خوطب بها الأزواج. فلا يمكن أن نصير الآية لهم خاصة ولا أن نعممها بحيث يدخل في ذلك بنو هاشم، بل تكون للأزواج وأهله الذين هم أهل بيته.

وهناك أقوال أخرى في المقصود بـ «الآل».

● المسألة الثامنة عشرة في قوله: «الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير»:

لما فرغ ابن قدامة من الدعاء لأهل البيت: وصفهم بأنهم أبرار وأن الرجس قد أذهبه الله عنهم وأنهم أهل طهر، وذلك إستناداً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣] ولما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».

والله عز وجل أذهب عنهم الرجس الذي هو «الإثم»، وقيل: إنه الشرك، وقيل: إنه الشيطان، وقيل: إنه المعاصي، وقيل: إنه الشك، وقيل: إنه الأقذار ذكر ذلك الماوردي في «تفسيره».

ثم بعد ذلك طهرهم من الإثم. وقيل: طهرهم من السوء. وقيل: طهرهم من الذنوب.

وكون الله عز وجل قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تكريماً منه سبحانه لأهل بيته ﷺ.

● المسألة التاسعة عشرة في قوله: «وعلى التابعين لهم بإحسان والمقتدين بهم في كل زمان»:

لما فرغ ابن قدامة من الدعاء للرسول ﷺ ولأصحابه ولأهل بيته، شرع في الدعاء لمن تبعهم، وسار على نهجهم، وسلك طريقهم، واتصف بصفاتهم، واهتدى بهداهم في أي زمان ومكان. أسأل الله العلي القدير أن يجعلنا وإياكم منهم سالكين سبيل الهدى والرشاد.



المنهج الذي سلكه في تأليفه للروضة

قوله: (أما بعد: فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه، والاختلاف فيه، ودليل كل قول على وجه الاختصار والاقتصار من كل قول على المختار، ونبيِّن من ذلك ما نرتضيه ونجيب من خالفنا فيه).

ش: **أقول**: هذا هو المنهج الذي سار عليه وسلكه ابن قدامة في كتابته للروضة. ولبيان ذلك لا بد من تقسيم الكلام عنه إلى مسائل:

● المسألة الأولى: في قوله: «أما بعد»:

هذه العبارة يؤتى بها للانتقال من أسلوب لآخر، وكان النبي ﷺ يأتي بها في خطبه، والتقدير: مهما يكن من شيء بعد البسملة وما بعدها، قاله الأنصاري في «فتح الرحمن».

فابن قدامة ــ رحمه الله ــ أتى بها بعد البسملة والحمدله والصلاة على النبي ﷺ والدعاء لأصحابه وأهل بيته، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

و «بعد» من الظروف المبنية المنقطعة عن الإضافة.

والعامل في «بعد»: «أما» وذلك لنيابتها عن الفعل.

وهي ــ أي بعد ــ مضمومة الدال فيقال «أما بعدُ»، وأجاز بعض النحويين كالفراء ــ رحمه الله ــ نصب الدال فيقال: «أما بعدَ» والضم: أرجح.

/ ويلزم في جواب «أما»: «الفاء» وذلك لتضمنها معنى الشرط: فلأجل ذلك قال ابن قدامة: «أما بعد: فهذا كتاب».

● **المسألة الثانية في قوله: «فهذا كتاب»:**

الإشارة تعود إلى كتاب «الروضة» الذي بين أيدينا ـ وهو الذي نقوم بشرحه ـ وهو المسمَّى بـ: «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل».

فإن قال قائل: الإشارة يجب أن تكون إلى شيء حاضر، وهنا قال: «فهذا كتاب» ولا يوجد المشار إليه ـ وهو الكتاب ـ حيث لم يقم بتأليفه؛ لأنه من العادة أن تكتب المقدمة قبل القيام بتأليف الكتاب الذي يقدم له فكيف يصح ذلك؟

قلتُ: هذه العبارة ـ وهي: «فهذا الكتاب» ـ قد استعملها الأئمة من جميع أصحاب الفنون في مصنفاتهم ومؤلفاتهم منهم: إمام النحويين سيبويه ـ رحمه الله ـ حيث صدَّر كتابه بها، وغيره.

فأجاب العلماء عن ذلك بعدة أجوبة من أهمها:

الجواب الأول: أن المصنف لما تأكد عزمه على تصنيف كتاب معيَّن عامله معاملة الموجود فأشار إليه وذلك لغة العرب، قال تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢١﴾﴾. [الصافات: ٢١] وقال سبحانه: ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [المرسلات: ٣٨].

الجواب الثاني: أن بعض المصنفين يترك موضع الخطبة بياضاً فإذا فرغ من تأليف كتابه ذكر هذه الخطبة وقال: «هذا كتاب»، فيكون قد أشار إلى حاضر؛ حيث كانت عبارته في الخطبة موافقة لما ذكره. وهو الحاصل في زماننا هذا.

● **المسألة الثالثة: في معنى «كتاب»:**

الكتاب: مصدر كتب يكتب إذا جمع ومنه كتيبة الجيش؛ لتتابعها واجتماعها.

والكتاب هو: خط الكاتب حروف المعجم، مجموعة أو متفرقة.

وسمي كتاباً لضم حروفه ومسائله بعضها إلى بعض.

والكتاب في اصطلاح المصنفين كالجنس الجامع للأبواب، فتكون الأبواب أنواعه.

تنبيه: النص السابق ورد في جميع نسخ الروضة هكذا ولم يذكر ابن قدامة كلمة «إن شاء الله» فيه كغيره من المصنفين، حيث إنهم إذا أرادوا تصنيف كتاب وذكروا منهجهم في أوله يقولون مثلاً: «سنفعل كذا فيه إن شاء الله» امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣﴾ [الكهف: ٢٣]، لذلك يشرع قول «إن شاء الله» في كل شيء يعزم عليه.

تنبيه آخر: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يجب عن أدلة المخالفين له كلها، بل عن بعضها، وأحياناً يتركها بلا جواب، وسأبين ذلك أثناء الشرح إن شاء الله.

* * *

ترتيب ابن قدامة للروضة

قوله: (بدأنا بذكر مقدمة لطيفة في أوله ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه.

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: «الكتاب» و «السنة» و «الإجماع» و «الاستصحاب».

الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.

الرابع: في تقاسيم الكلام والأسماء.

الخامس: في «الأمر» و «النهي» و «العموم» و «الاستثناء» و «الشرط» و «ما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها إلى الحكم».

السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول.

السابع: في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة، والمقلد.

الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضة.

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يرضيه، ويجعل عملنا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً بمنِّه وكرمه).

ش: أقول: هذا هو الترتيب الذي رتب ابن قدامة الروضة عليه.

وهو قد التزم بالترتيب هذا، ولكنه لم يلتزم في تسمية الأبواب فلم يقل ــ مثلاً ــ : «الباب الأول في كذا والباب الثاني في كذا»، ولكنه يقول باب في أدلة الأحكام، باب في تقاسيم الكلام والأسماء، باب في العموم وهكذا. وقد حصل لبس بسبب ذلك كما سيأتي بيانه في الشرح إن شاء الله.

ثم: إن ترتيب ابن قدامة هذا حسن إلاَّ أنه لو قدم الباب الذي في تقاسيم الكلام والأسماء واللغات وجعله في الباب الأول: لكان أولى كما فعل أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والإمام الرازي في «المحصول»، والبيضاوي في «المنهاج»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وغيرهم؛ وذلك لأن علم أصول الفقه متوقف على معرفة اللغة؛ لورود الكتاب والسنة بها، والكتاب والسنة هما أدلة أصول الفقه، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة.

ولو قدم بيان حقيقة التكليف وشروط المكلف على الأحكام التكليفية لكان أحسن.

معنى: «المقدمة» الواردة في قوله: «بدأنا بذكر مقدمة لطيفة»:

المقدمة تأتي بكسر الدال وتأتي بفتحها.

فتكسر الدال إن كانت اسم فاعل من قدم تقدم، فتكون المقدِّمة تقدمنا لمقصودنا ومن ذلك مقدِّمة الجيش مكسورة الدال ـ وهي أول الجيش ـ كما قال الجوهري في «الصحاح».

وتفتح الدال إن كانت اسم مفعول أي: نحن نقدمها لنبني عليها مقصودنا.

والمقدمة في الأصل صفة، ثم استعملوها اسماً لكل ما وجد فيه التقديم كمقدمة الكتاب، ومقدمة القياس مثل قولهم: المقدمة الكبرى مع المقدمة الصغرى ينتج نتيجة، مثال ذلك «كل مسكر خمر» «وكل خمر حرام» النتيجة من هاتين المقدمتين: أن المسكر حرام وهذا يسميه المناطقة قياساً ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ.

إذا علمت ذلك: فاعلم أن مقدِّمة العلم هي اسم لما تقدم أمامه، ولما تتوقف عليه مسائله كمعرفة حدوده وغايته وموضوعه. وتطلق مقدمة الكتاب على طائفة من كلام المؤلف له وذلك لارتباط الكتاب بهذه المقدمة وانتفاع قراء الكتاب بها.

إذا علمت ذلك: فاعلم أن ابن قدامة قد بدأ كتابه بمقدمة هي: «المقدمة المنطقية» المعروفة التي ستأتي إن شاء الله. وسنذكر هناك السبب في وجود هذه المقدمة في بعض نسخ الروضة دون بعض.

تنبيه: لم يبين حقيقة الحكم، ولا أقسامه، إنما الذي بيَّنه هو أقسام الحكم التكليفي والحكم الوضعي فقط.

وسأفصِّل القول في حقيقة الحكم وتقسيمه في مكانه هناك إن شاء الله.

تنبيه آخر: بعض الناس يستنكر على المؤلفين والمصنفين والأساتذة قولهم: «ذكرنا أو نذكر» كما قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا: «أما بعد فهذا كتاب، نذكر فيه أصول الفقه، . . .ونبين من ذلك» وقوله: «بدأنا بذكر مقدمة. . .».

أو قوله: «لنا» ونحو ذلك مما سبق وما سيأتي.

أقول ليس في ذلك من بأس؛ وذلك لأن المؤلف أو الشيخ يخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته.

وقال ابن السيد في «الاقتضاب»: إن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة، وينزل منزلة عدد كثير في فضله وعلمه.

* * *

تقديم معرفة الفقه على معرفة أصول الفقه

قوله: (واعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه).

ش: **أقول**: ابن قدامة رحمه الله تعالى بدأ بتعريف «أصول الفقه»؛ وذلك ليعلم طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة؛ ليكون على بصيرة قبل الخوض في جزئيات مسائله؛ حيث إن طالب علم أصول الفقه لو درس مسائله قبل معرفة تعريفه أولاً: لفات ما يرجوه، ولضاع الوقت من غير طائل، فمن عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل.

وقدَّم ابن قدامة رحمه الله ــ هنا ــ تعريف «الفقه» على تعريف «أصول

الفقه»؛ لأنه مركب إضافي فـ «أصول» مضاف و «الفقه» مضاف إليه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه فوجب بيان معنى «الفقه» أولاً ثم بيان معنى «الأصول» ثانياً.

وهذا الذي سلكه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد سلكه بعض الأصوليين منهم: الغزالي في «المستصفى»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وسيف الدين الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، وأبو يعلى الحنبلي في «العدة»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وغيرهم.

أما بعض الأصوليين فإنهم قدَّموا تعريف «الأصول» على تعريف «الفقه» منهم: الشيخ أبو أسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج»، وصدر الشريعة في «التنقيح» والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم.

تنبيه: علمنا مما سبق أن «أصول الفقه» لفظ مركب من مضاف ومضاف إليه، وابن قدامة ـ رحمه الله ـ عرَّف أولاً المضاف إليه، ثم عرف التركيب التام من المضاف والمضاف إليه وهو: «أصول الفقه» فنقل عن معناه الإضافي وهو: الأدلة المنسوبة إلى الفقه وجعل لقباً أي: علماً على الفن المدون المخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة.

* * *

معنى الفقه لغة

قوله: (والفقه في أصل الوضع: الفهم قال الله تعالى ـ إخباراً عن موسى عليه السلام ـ : ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ۝٢٨﴾ [طه: ٢٧ ـ ٢٨]).

ش: **أقول**: ابن قدامة عرف الفقه لغة ــ قبل تعريفه بالاصطلاح ــ كعادة الفقهاء والأصوليين وغيرهم؛ حيث جرت تلك العادة أنهم إذا أرادوا شرح لفظ بينوه من جهة اللغة أولاً، ثم يبينونه من جهة الشرع أو الاصطلاح ثانياً.

والمقصود بـ «الوضع» ــ هنا ــ وضع أهل اللغة.

والمعنى: أن أهل اللغة وضعوا هذه اللفظة ــ وهي: الفقه ــ بإزاء ذلك المعنى وهو: الفهم مطلقاً.

يقال: «فقه» ــ بكسر القاف ــ: إذا فهم، ويقال: «فقُه» ــ بضم القاف ــ: إذا صار الفقه له سجية وخلقاً وملكة، هذا ما جاء في «القاموس المحيط» و «معجم مقاييس اللغة» و «الصحاح».

واستدل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على أن معنى الفقه لغة هو: الفهم بأنه ورد في الشرع كذلك ــ ومثَّل لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ۝٢٨﴾ [طه: ٢٧ ــ ٢٨] أي: يفهموا قولي.

وكون معنى الفقه لغة: الفهم هو ما ذهب إليه كثير من الأصوليين منهم: الآمدي في «الإحكام»، والباجي في «الحدود»، وابن عقيل في «الواضح»، والإسنوي في «نهاية السول»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» والشوكاني في «إرشاد الفحول».

وهو الحق عندي؛ لأنه ثبت من تتبع النصوص الشرعية: أن لفظ «الفقه» ورد بمعنى الفهم في كثير من المواضع في هذه النصوص:

من ذلك: الآية التي ذكرها ابن قدامة هنا.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ۝٧٨﴾ [النساء: ٧٨] أي: لا يكادون يفهمون.

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١] أي: ما نفهم كثيراً من قولك.

ومنها: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده»، عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ قال: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» أي: افهم.

قال صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»: الفقه لغة هو: الفهم مطلقاً هو الحق الذي لا يسوغ غيره.

فإن قلت ما هو «الفهم»؟

أقول: هو: جودة الذهن من جهة تَهيُّئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، قاله سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

أو تقول في تعريفه ـ كما قال أبو هلال العسكري في «الفروق في اللغة» ـ الفهم: العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة.

وهذا المعنى قد أخذه ابن عقيل، فقال في «الواضح»: الفهم: العلم بمعنى القول عند سماعه.

أو يقال ـ كما قال ابن سراقة ـ الفهم: هو عبارة عن إتقان الشيء، والثقة به على الوجه الذي هو به عن نظر.

كل هذه المعاني للفهم متقاربة إلاَّ أن أولاها ما قاله أبو هلال العسكري؛ لأن فيه ما لا يوجد في غيره من القيود. والله أعلم.

فإن قلت: ما هو الذهن؟

أقول: هو عبارة عن قوة النفس المستعدة لاكتسابها العلوم والآراء.

وقيل: الذهن هو: الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر وهو أرجح؛ لصراحته بالمعنى المطلوب. والله أعلم.

* * *

تعريفات أخرى للفقه في اللغة

لقد ذكر العلماء تعريفات أخرى للفقه في اللغة، إليك إياها باختصار:

قال بعضهم: إن الفقه لغة: العلم قاله ابن فارس في «المجمل» وجرى عليه إمام الحرمين في «التلخيص»، والكيا الهراسي كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط»، وذهب إلى ذلك أيضاً أبو يعلى الحنبلي في «العدة».

وقال آخرون: إن الفقه لغة: العلم والفهم معاً يقال: «فلان يفقه الخير والشر» و «يفقه كلام فلان» أي: يفهمه ويعلمه ذهب إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «منتهى السول»، وابن سيده في «المحكم».

ومن ذهب إلى ذلك: فإنه يريد أن معنى الفهم والعلم واحد وهو الفهم؛ ذكره الزركشي في «البحر المحيط» وعلَّل ذلك: بأن الفهم فسِّر بمعرفة الشيء بالقلب، ومعرفة الشيء بالقلب هو العلم به.

وقال فريق ثالث: إن معنى الفقه في اللغة: إدراك الأشياء الدقيقة، ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وصاحب اللباب من الحنفية. يقال: «فهمت معنى كلامك»؛ لأنه قد يدق ويغمض ويخفى، ويقال: «فلان فقيه في الخير فقيه في الشر» إذا كان يدقق النظر في ذلك.

لكن لا يقال: «فقهت: أن السماء فوقي والأرض تحتي، وأن الماء رطب والتراب يابس».

وكانت الشعراء في الجاهلية يُسمَّون فقهاء؛ لإدراكهم المعاني الغامضة

في أشعارهم وذكرهم لها، من ذلك: قول زهير بن أبـي سلمى ــ يمدح هرم بن سنان ــ :

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسـائلـون إلـى أبـوابـه طُـرُقـا

فهنا لم يصرح زهير بأن هرم سخي جواد، بل ذكر ما يدل على ذلك وهو كثرة تردُّد الناس إلى أبوابه، وكان ذلك أبلغ من التصريح بالسخاء والكرم والجود.

وقال الشاعر الآخر:

قـد كـان يعجبهـن فضـل بـراعتـي حتـى سمعـن تنحنحـي وسُعـالـي

أراد الشاعر بذلك أن ينبه على الكبر والعجز بما يدل عليه من أمارات الكبر. وقد أجيب عن هذا المذهب بجوابين:

الأول: أنه يؤدي ويفضي إلى أن من علم ضروريات الأحكام الشرعية لا يسمَّى فقيهاً، وليس كذلك؛ حيث إن كل عالم بالأحكام عامة بالاستنباط يسمَّى فقيهاً.

الثاني: أنه لا يوجد لهذا المذهب دليل من اللغة.

والظاهر ــ والله أعلم ــ أن تعريف أبـي إسحاق الشيرازي هذا من المعاني الاصطلاحية وليس هو معنى لغوياً.

وقال فريق رابع: إن الفقه في اللغة: فهم غرض المتكلِّم من كلامه، وذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام فخر الدين الرازي في «المحصول» وقد أجيب عنه بجوابين:

الأول: أنه مخالف لما نقل عن أهل اللغة؛ حيث إنه نقل عنهم أن الفقه هو مطلق الفهم كما سبق، وكما صرح بذلك شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول».

الثاني: أن هذا المعنى اللغوي للفقه ـ الذي ذكر في هذا المذهب ـ تقييد للمطلق بدون دليل وتخصيص للعام بدون مخصِّص قاله ابن دقيق العيد.

وقيل في معنى الفقه لغة: غير ذلك، والراجح هو ما ذكره ابن قدامة كما بينا.

تنبيه: في قوله تعالى: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴿٢٨﴾﴾ [طه: ٢٧ ـ ٢٨].

هذه الآية استشهد بها ابن قدامة على أن معنى الفقه في اللغة: الفهم.

ومعنى ذلك: أن موسى عليه السلام يسأل ويدعو الله قائلاً: حل لساني من العجمة والرتَّه التي كانت فيه من جمرة النار التي أطفأها فيه وهو طفل، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كانت في لسانه رتَّه وذلك أنه كان في حجر فرعون ذات يوم وهو طفل فلطمه لطمة وأخذ بلحيته فنتفها فقال فرعون لآسية ـ وهي زوجته ـ: هذا عدوي فهات الذباحين فقالت: آسية: على رسلك فإنه صبي لا يفرق بين الأشياء ثم أتت بطستين فجعلت في أحدهما جمراً وفي الآخر جوهراً فأخذ جبريل ـ عليه السلام ـ بيد موسى فوضعها على النار حتى رفع جمرة ووضعها في فيه على لسانه فكانت تلك الرتة» ذكر ذلك القرطبي في «تفسيره»، والماوردي في «تفسيره» واختلف هل زالت تلك الرتة؟ على أقوال:

فقيل: إنها زالت بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَـٰمُوسَىٰ ﴿٣٦﴾﴾ [طه: ٣٦].

وقيل: إنها لم تزل كلها بدليل قوله تعالى ـ حكاية عن فرعون ـ: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾﴾ [الزخرف: ٥٢].

ولأنه لم يقل: «احلل كل لساني» فدلَّ على أنه بقي في لسانه شيء من الاستمساك.

وقيل غير ذلك.

فموسى عليه السلام يدعو الله عز وجل أن يذهب عنه تلك الرتة من أجل أن يفهم بنو إسرائيل ما يقول.

* * *

معنى الفقه اصطلاحاً

قوله: (وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية).

ش: **أقول**: هذا التعريف للفقه «وهو: العلم بأحكام..» هو تعريف قد انتشر بين الفقهاء، وتعارفوا عليه فيما بينهم.

وهذا فيه نظر؛ وذلك لأن هذا التعريف الذي ذكره ابن قدامة هنا هو تعريف الفقه في اصطلاح الأصوليين، والأصوليون في تعريفهم له كانوا ملتفتين إلى معناه الوصفي الذي هو الحال التي إذا وجد عليها المرء سمِّي فقيهاً.

أما الفقه في اصطلاح الفقهاء فهو: مجموع الأحكام والمسائل التي نَزل بها الوحي والتي استنبطها المجتهدون، أو أفتى بها أهل الفتوى، أو توصل إليها أهل التخريج، وبعض ما يحتاج إليه من مسائل الحساب التي ألحقت بالوصايا والمواريث.

أو يقال بأن الفقه في اصطلاح الفقهاء هو: حفظ طائفة من مسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة في الكتاب والسنة وما استنبط منها سواء كان حفظها مع أدلتها أو مجرداً عنها.

وبناءً على هذا: فإن اسم الفقيه عند الفقهاء لا يختص بالمجتهد ــ كما هو عند الأصوليين ــ ، بل يشمله ويشمل غيره من المشتغلين في هذه المسائل.

إذا علمت ذلك فلنبدأ بشرح وبيان التعريف الذي أورده ابن قدامة فنقول:

قوله: «العلم».

المقصود بالعلم هو مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق. بيان ذلك:

أن التصور هو إدراك المفرد أو إدراك الشيء بلا حكم عليه.

أما التصديق: فهو إدراك النسبة، أو إدراك الشيء مع الحكم عليه.

وسيأتي إن شاء الله زيادة بيان لذلك عند شرح المقدمة المنطقية.

الحاصل: أن العلم: صفة يميز المتصف بها بين الجواهر والأجسام والأعراض، والواجب والممتنع والممكن تمييزاً جازماً مطابقاً لا يحتمل النقيض.

هذا هو الصحيح عند أكثر أصحابنا الحنابلة ــ رحمهم الله ــ وبعض العلماء.

وهو بهذا يشمل التصور والتصديق؛ لأن متعلق العلم إذا كان ذاتاً، أو معنى مفرداً، أو نسبة غير خبرية: كان العلم تصوراً.

وإن كان متعلقه نسبة خبرية: كان تصديقاً.

فإذا قلنا ــ مثلاً ــ : «العالم حادث»: كان العلم بالعالم فقط، أو بـ «الحادث» فقط أو بنسبة الحدوث إلى العالم من غير حكم بثبوته له أو نفيه عنه: تصوراً.

أما العلم بثبوت الحدوث للعالم: فهو تصديق.

ثم اعلم أن قوله: «العلم» جنس في التعريف يشمل كل علم سواء كان بالذات، أو بالصفات، أو بالأفعال، أو بالأحكام.

واعلم ـ أيضاً رحمك الله ـ أنه ليس المراد بالعلم هنا هو الإدراك الجازم على سبيل اليقين، بل إن المراد بالعلم ـ هنا ـ هو مطلق الإدراك الشامل للأحكام القطعية والظنية، بمعنى: مطلق إدراك الحكم سواء أدرك عن دليل قطعي أو عن دليل ظني راجح.

وعلى هذا: يكون المراد بالعلم ـ هنا ـ هو ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن.

هذا هو القول الحق؛ لأن الأحكام الفقهية منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني فحمل الفقه على واحد منهما ليس بسديد قاله التبريزي في «تنقيح المحصول».

وبهذا يسلم التعريف من اعتراض القاضي أبي بكر الباقلاني المشهور، وسأذكره في آخر شرح تعريف الفقه مع الأجوبة عنه والحكم على تلك الأجوبة ـ إن شاء الله ـ .

قوله في التعريف: «بأحكام» الباء متعلِّقة بمحذوف تقديره: «المتعلِّق» ويكون الكلام بعد التقدير: «العلم المتعلِّق بأحكام الأفعال».

والمراد بتعلُّق العلم بهذه الأحكام: التصديق بكيفية تعلُّقها بأفعال المكلَّفين كأن تعلم ـ مثلاً ـ أن الوجوب ثابت للصلاة، وأن الربا محرم ونحو ذلك.

ولا يصح أن يراد بالعلم بالأحكام: تصورها؛ لأن تصور الأحكام ليس

من الفقه وإنما هو من مبادئِ أصولِ الفقه حيث إن الأصولي لا بدَّ أن يتصور الأحكام.

ولا يصح ـ أيضاً ـ أن يراد بالعلم بالأحكام: التصديق بثبوتها في نفسها؛ لأن هذا ليس من الفقه في شيء، بل هو من علم الكلام وهو أصول الدين؛ لأنه يبحث عما يجب لله تعالى، وما يستحيل، وما يجوز، وما لا يجوز.

و «الأحكام» جمع حكم، والحكم يطلق على إطلاقات كثيرة تختلف باختلاف الاصطلاحات.

فهو يطلق أولاً على إدراك الوقوع أو عدم الوقوع، أي: إدراك أن النسبة واقعة. أو ليست واقعة، وهذا اصطلاح المناطقة وسيأتي زيادة بيان لذلك عند الكلام عن المقدمة المنطقية.

والحكم يطلق ثانياً على خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وهذا اصطلاح الأصوليين.

والحكم يطلق ثالثاً على إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً، أو هو: ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه وهو اصطلاح اللغويين.

ولا يصح أن يراد بالحكم ـ هنا ـ الإطلاق الأول؛ لأن العلم هو الإدراك ـ كما سبق ذكره ـ فيصير: إدراك الوقوع أو عدم الوقوع وهو معنى فاسد.

ولا يصح أن يراد بالحكم الإطلاق الثاني ـ وهو اصطلاح الأصوليين؛ لأن ذلك يجعل قيد «الشرعية» الوارد في التعريف لغواً لا فائدة فيه؛ حيث إن الحكم بالإطلاق الثاني لا يكون إلاَّ شرعياً فيترتب على ذلك حصول التكرار وإشكالات أخرى.

فلم يبق إلاَّ الإطلاق الثالث وهو إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً فيكون المراد بالحكم ـ هنا ـ حيث إنه أعم.

والحكم على هذا الإطلاق الأخير منقسم إلى ما يلي:

١ ـ **الحكم الشرعي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الشرع نحو: الصلاة واجبة والعرايا رخصة مباحة ونحو ذلك.

٢ ـ **الحكم العقلي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من العقل مثل: الخمسة نصف العشرة، والكل أكثر من الجزء.

٣ ـ **الحكم التجريبي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من التجربة كالحكم بأن بعض الأدوية مسهلة.

٤ ـ **الحكم الوضعي الاصطلاحي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الوضع كالحكم بأن الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب.

٥ ـ **الحكم الحسي**، وهو: ما كانت النسبة فيه مستفادة من الحس مثل: الحكم بأن الشمس طالعة، وأن الماء بارد أو حار، وأن النار محرقة.

وقول ابن قدامة «بأحكام» قيد أول في التعريف أخرج به ما ليس بأحكام: كالذوات.

كـ «زيد» والصفات كـ «سواد زيد»، والأفعال كـ «قيام زيد».

قوله: «الأفعال» قيد في تعريف الفقه مخرجٌ للأحكام الاعتقادية وهو ما يعرف بعلم أصول الدين أو التوحيد فإنه علم مستقلٌّ بذاته كالعلم بكون الإلٰه واحداً سميعاً بصيراً فهذا ليس من الفقه في شيء.

وقد ذكر الإمام الرازي في «المحصول» أن هذه الكلمة «أعني: الأفعال» خرج بها أيضاً أصول الفقه وعلَّل ذلك بقوله: «إن العلم بكون الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة ـ مثلاً ـ ليس علماً بكيفية عمل».

وتبعه على ذلك تاج الدين الأرموي في «الحاصل» وسراج الدين الأرموي في «التحصيل» ذكر ذلك الإسنوي في «نهاية السول»، وابن السبكي في «الإبهاج».

وهذا ليس بصحيح؛ لأن حكم الشرع بكون القياس حجة وغير ذلك مما ذكر معناه: إذا وجد: فقد وجب العمل بمقتضاه والإفتاء بموجبه، ولا معنى للعمل إلاَّ هذا كما قال الإسنوي في «نهاية السول».

فيكون قولهم: «الإجماع حجة» و «القياس حجة» داخلة في التعريف فهي من الفقه؛ حيث إن معنى قولنا «حجة»: وجوب العمل حيث إن الغاية المطلوبة منها العمل والموضوع عمل من أعمال المكلَّفين، وتلك هي مسائل الفقه، أشار إلى ذلك ابن دقيق العيد كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط».

ولما رأى سيف الدين الآمدي: أن لفظة «الأفعال» التي عبَّر بها ابن قدامة في تعريفه، أو لفظة: «العملية» التي عبَّر بها الأصوليون في تعريفهم للفقه يرد عليها مثل ذلك الاحتمال: أبدلها بلفظة صريحة وهي: «الفروعية» وذلك في «الإحكام» وكذلك فعل ابن الحاجب في «مختصره».

وليس المراد بـ «الأفعال» هو أن جميع الأفعال هي عملية وأفعال، بل المراد: أن أكثرها فعلي وعملي، لا كلها؛ وذلك لوجود بعض الأحكام الفقهية الكائنة بالقلب دون عمل الجوارح؛ لأن الفقيه كما يكون فقيهاً بالعلم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة، كذلك يكون فقيهاً بالعلم بوجوب النية والإخلاص وتحريم الرياء والحسد وأمور كثيرة لا توجد إلاَّ في القلب، صرح بذلك القرافي في «نفائس الأصول» وغيره.

ثم إن قوله: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية» يدخل فعل القلب وإن لم

يظهر؛ فكلمة: «الأفعال» أدخلت جميع الأفعال سواء كانت بالجوارح أو بالقلب.

واعلم أن «أل» الواردة في قوله «الأفعال» إما أن تكون للعهد، أو للجنس، أو لمطلق الحقيقة، أو لاستغراق الجنس.

فلا يصح أن تكون للعهد؛ لأنه لم يتقدم للحكم الفعلي ذكر حتى تكون للعهد الذكري، وليس بين المعرِّف والمخاطب عهد حتى تكون للعهد الذهني.

ولا يصح أن تكون «أعني أل» للجنس، لأن أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم من ذلك أن يُسمَّى العامي فقيهاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها؛ لصدق اسم الفقيه عليها وليس كذلك.

ولا يصح أن تكون «أل» لمطلق الحقيقة كما قال شرف الدين بن أبي الفضل المرسي؛ لأنه يلزم من ذلك أن من عرف حكماً واحداً بدليله يكون فقيهاً وليس كذلك.

ولا يصح أن تكون «أل» لاستغراق الجنس؛ لأنه يلزم من كونها لاستغراق الجنس أنه لا يُسمَّى أحد فقيهاً إلاَّ إذا علم أحكام الأفعال الشرعية كلها، فمن لم يعلمها كلها يخرج من زمرة الفقهاء.

وهذا بطلانه ظاهر؛ حيث إن الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء لم يعلموا جميع الأحكام؛ إذ ما من إمام إلاَّ وقد خفي عليه بعض الأحكام، من ذلك:

ما رواه ابن عبد البر في مقدمة «التمهيد» والنووي في «المجموع» عن الهيثم بن جميل عن مالك رحمه الله أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال ـ في اثنتين وثلاثين منها ـ : «لا أدري».

ومنها ما ذكره أبو القاسم بن يوسف الحسني الحنفي في كتابه: «مآل الفتاوى» أن أبا حنيفة ــ رحمه الله ــ قال في ثمان مسائل: «لا أدري».

ومنها ما ذكره النووي في «المجموع» عن الأثرم أنه سمع الإمام أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ــ يكثر من قول: «لا أدري».

ومنها ما أورده بدر الدين بن جماعة في «تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» أن محمد بن الحكم سأل الشافعي ــ رحمه الله ــ عن المتعة أكان فيها طلاق أو ميراث أو نفقة؟ فقال: «والله ما ندري».

والأمثلة على ذلك لا تحصى، ذكر شيئاً منها ابن القيم في «أعلام الموقعين»، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» وغيرهما.

ويصح أن تكون «أل» للاستغراق، ويكون الفقه هو: العلم بأحكام الأفعال، لكن لا يراد من العلم بجميع الأحكام معرفتها بالفعل، بل المراد من معرفتها: القدرة على تحصيلها بالأخذ في أسباب الحصول، وهو ما يعرف بالملكة والتهيؤ.

ولا شك أن كلَّ مجتهدٍ عنده القدرة والملكة التي يستطيع بها استنباط الحكم واستخراجه إذا لزم الأمر وحدثت حادثة تقتضي ذلك.

فيُسمى فقيهاً؛ لوجود الملكة عنده، فيكون عالماً ببعض الأحكام بالفعل، والبعض الآخر بالاستعداد.

وقد أشار الآمدي ــ رحمه الله ــ في تعريفه للفقه إلى هذا فقال في «الإحكام»: «الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال».

وأشار إلى ذلك أيضاً الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» فقال

في تعريف الفقه: «الفقه: معرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالفعل أو بالقوة القريبة».

ومعنى قوله: «أو بالقوة القريبة»: التهيؤ لمعرفتها بالاستدلال.

وقول ابن قدامة ــ في تعريف الفقه ــ: «الشرعية» قيد في التعريف أخرج جميع أقسام الأحكام السابقة غير الشرعية، بمعنى: أنه يجب أن تكون تلك الأحكام الفعلية شرعية أي: مستفادة من الشارع.

وما استفيد من الشارع إما بإقراره على ما كان عليه قبل الشرع مثل الدية كانت قبل الشرع مائة من الإبل فلما جاء الشرع أقرها على ذلك.

وإما بنقله عن ذلك الأصل إلى غيره مثل «الظهار» و «الإيلاء» كان طلاقاً في الجاهلية فنقلهما الشارع إلى غير ذلك، أما الظهار فجعله تحريماً، والإيلاء جعله يميناً.

فتكون لفظة «الشرعية» أخرجت ما يلي من الأحكام:

أولاً: أخرجت الأحكام العقلية كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ونحوه.

ثانياً: أخرجت الأحكام الوضعية أو اللغوية نحو الحكم بأن الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب.

ثالثاً: أخرجت الأحكام الحسية كالحكم بأن النار محرقة.

رابعاً: أخرجت الأحكام التجريبية كالحكم بأن بعض الأدوية مسهلة.

اعترض النقشواني في «تلخيص المحصول» باعتراض مفاده: أن الاحتراز بالشرعية عن الأحكام العقلية لا يصح وعلَّل ذلك بقوله: إن التماثل والاختلاف وكلَّ ما في العالم مخلوقٌ لله تعالى، والله تعالى هو الشارع فكلّها شرعية.

أجاب عن ذلك الأصفهاني في «الكاشف»، والقرافي في «نفائس الأصول» بأن من المعقولات ما لا مدخل للقدرة فيه البتة، بل هو كذلك بذاته ولا يضاف إلى شيء ولا ينسب إليه في تحصيله على تلك الهيئة كاستحالة المستحيلات، ووجوب الواجبات، وإمكان المكنات، ومناقضة العدم للوجود، ومضادة السواد للبياض، والحركة للسكون ونحو ذلك وهو كثير، ولو قطعنا النظر عن إثبات الصانع: لجزمنا بهذه الأمور فليست ناشئة عن الربوبية البتة بل هي في نفس الأمر كذلك، وإن جهلت لنا فأمكن الاحتراز عنها.

وقد نبَّه ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ بقوله: «الشرعية» على أن الحق مذهب أهل السنة والجماعة، وهو: أن الأحكام ثابتة بحسب الشرع، وليست ثابتة بحسب العقل كما هو مذهب المعتزلة.

فإن قلت: العلم بالأحكام يكون عن طريق دليل معيَّن، وهذا الدليل نوعان: إما أن يكون تفصيلياً، أو يكون إجمالياً، وابن قدامة ــ في تعريفه للفقه اصطلاحاً ــ لم يبيِّن شيئاً من ذلك، وهذا فيه إيهام وإلباس في التعريف، والتعريفات يجب أن تكون موضحة للمراد مبينة للمعرَّف.

قلتُ ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بيَّن ذلك كلَّه فوضح أن العلم بأحكام الأفعال الشرعية لا بدَّ أن يكون عن طريق دليل، وبين أن هذا الدليل تفصيلي، وليس إجمالي فقال ــ فيما بعد في الروضة ــ : «فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة: النكاح بلا ولي» ــ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى ــ .

فعلى هذا يكون تعريف ابن قدامة للفقه كالتالي: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية من الأدلة التفصيلية».

وقد سبق بيان تلك الألفاظ الواردة في التعريف إلاَّ لفظ: «من الأدلة» و «التفصيلية». وإليك بيانهما مع المحترزات:

قوله: «من الأدلة» معناه: أن يكون العلم بالأحكام الشرعية الفعلية حاصلاً بسبب النظر بالأدلة فالشخص الذي يحصل على العلم بدون النظر بالأدلة لا يُسمَّى فقيهاً.

وبناءً على هذا: خرج بعبارة: «من الأدلة» ما يلي:

أولاً: خرج علم الله تعالى؛ لكونه لا يوصف بأنه مأخوذ من الأدلة.

ثانياً: خرج علم النبي ﷺ بالأحكام من غير اجتهاد منه حيث إنه يتلقى ذلك عن طريق الوحي.

ثالثاً: خرج علم الملائكة؛ لأنه مأخوذ من اللوح المحفوظ.

رابعاً: خرج علم المقلِّد الذي لم يجتهد في تحصيل واستنباط الأحكام من الأدلة، بل أخذ الحكم عن المجتهد، فمعرفته ببعض الأحكام ليست حاصلة عن دليل أصلاً لا إجمالي، ولا تفصيلي.

وقوله: «التفصيلية» المقصود بذلك: آحاد الأدلة التي يدل كل منها على حكم بعينه، وهذا الحكم يتعلق بفعل من أفعال العباد كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٣]، دلَّ على حكم فعلي وهو: تحريم القتل بغير حق، وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣]، دلَّ على حكم فعلي وهو وجوب الصلاة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، دلَّ على حكم فعلي وهو تحريم الزنا وغير ذلك مما لا ينحصر.

وقد جيء بلفظ: «التفصيلية» للاحتراز عن الأدلة الإجمالية الكلية

كمطلق الأمر، ومطلق النهي، والإجماع، والقياس، وقول الصحابي، والمصالح المرسلة، فالبحث عن هذه الأدلة الإجمالية من عمل وشأن الأصوليين.

وبناءً على هذا: يُعلم أن أيَّ حكمٍ عملي له دليل تفصيلي يكون حكماً فقهياً مهما كان.

وبهذا يبطل ما ادَّعاه الإمام الرازي في «المحصول» بقوله في تعريفه للفقه بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية التي لا يعلم كونها من الدِّين بالضرورة من أدلتها التفصيلية» حيث احترز بقوله: «التي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة» عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فإنه لا يسمَّى فقهاً؛ لأن العلم بالأحكام إنما يسمَّى فقهاً إذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال، ووجوب الصلاة والصوم معلوم من الدين بالضرورة من غير حاجة إلى استدلال.

ووجه بطلانه:

أن الإمام الرازي إن عني بـ «الضرورة» أن كلَّ من تصوَّر الدِّين الذي جاء به نبينا ﷺ حصل له العلم الضروري بوجوب الصلاة والصوم ونحوهما: فليس كذلك؛ لأنه في ابتداء الإسلام لم يكن الأمر كذلك فإن الفقه كان حاصلاً بها للصحابة ـــ رضي الله عنهم ـــ ولم تكن ضرورية ـــ حينئذٍ ـــ وفقه الصحابة يجب أن يتناوله حد الفقه.

وإن أراد بعد اشتهار الإسلام وانتشاره: فإن أكثر الأحكام كذلك كتحريم الزنا والغصب والسرقة ونحوها فلو خرجت هذه الأحكام وما شابهها مما اشتهر وعرفه أكثر الناس لخرج أكثر الفقه عن أن يسمَّى فقهاً؛ لأن هذه المسائل هي المسائل الأصلية في الفقه وغيرها يتفرع عنها.

ومما سبق يتبين لنا أن ابن قدامة رحمه الله قد عرَّف الفقه تعريفاً صحيحاً وهو قريب جداً من التعريف الذي ذكره أكثر الأصوليين للفقه وهو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية».

وبهذا يبطل ما ادَّعاه بعضهم من أن ابن قدامة لم يحدّ الفقه.

تنبيه: تبيَّن لك من التعريف السابق: أن من حفظ المسائل الفقهية المدونة في كتب الفقه ليس بفقيه، إنما الفقيه هو الذي علم الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، بمعنى: أن الفقيه هو المجتهد الذي يُنتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة فيتلقَّاها منه الفروعي تقليداً ويدوِّنُها ويحفظها قاله العبدري في باب الإجماع من «شرح المستصفى» وقال ابن عبد السلام: «هم نقلة فقه لا فقهاء».

اعتراض الباقلاني على تعريف الفقه والأجوبة عنه

قلنا فيما سبق أن المراد بـ «العلم» الوارد في تعريف ابن قدامة للفقه هو: ما علمناه بالشرع إما بيقين أو غالب الظن، ووضحنا ذلك هناك، وبيَّنا أن ذلك يجعل التعريف سالماً من اعتراض الباقلاني المشهور. وإليك بيان ذلك الاعتراض مع الأجوبة عليه والحكم على تلك الأجوبة فأقول وبالله التوفيق:

الاعتراض هو:

أن الفقه ظني والعلم معناه: الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل. بينما الظن هو: إدراك الطرف الراجح، فإدخال لفظ: «العلم» في تعريف الفقه باطل، هذا هو اعتراض الباقلاني على تعريف الفقه المشهور.

فإن قلتَ كيف كان الفقه ظنياً؟

قلتُ: إن الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية مباشرة أو غير مباشرة.

والأدلة السمعية إما متفق عليها بين الأئمة الأربعة ـ من حيث الجملة ـ وإما مختلف فيها.

والمتفق عليها، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

فأما القياس: فلا يفيد إلاَّ الحكم الظني، وهو واضح.

وأما الإجماع: فالسكوتي لا يفيد إلاَّ الظن.

والصريح وإن سُلِّم أنه يفيد القطع لكنه في غاية البعد.

وعلى تقدير وقوعه ووصوله إلينا لا يكون بالتواتر، بل بالآحاد وهو لا يفيد إلاَّ الظن.

وأما السنة: فأغلب الأحاديث وهي الآحاد لا تفيد إلاَّ الظن.

والقليل من السنة متواتر هو والكتاب مقطوع السند، والمتن مظنون الدلالة بحسب الغالب.

فما هو مظنون الدلالة لا يفيد إلاَّ الظن.

وما هو مقطوع الدلالة يكون من ضروريات الدين ـ أي: ما علم من الدين بالضرورة ـ وهذا ليس من الفقه في شيء كما قال بعض العلماء.

أما الأدلة المختلف فيها كالمصالح المرسلة، والاستصحاب، والاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وغيرها ـ مما سيأتي إن شاء الله ـ: فهي لا تفيد إلاَّ الظن عند القائلين بها.

إذاً يكون الفقه المستفاد من الأدلة الظنية ظنياً، وإذا كان ظنياً فلا يصح أن يقال: «الفقه: العلم بأحكام الأفعال»، بل يقال: «الفقه: الظن بأحكام الأفعال» فإيراد «العلم» مكان «الظن» يكون إيراداً لضد الشيء مكانه في التعريف، فيكون التعريف باطلاً.

جواب ذلك الاعتراض

ويجاب عن هذا الاعتراض بعدة أجوبة إليك أهمها والحكم عليها.

الجواب الأول: أن المراد من «العلم» في تعريف الفقه هو: «الظن» مجازاً أي: أن العلم مراد به الظن مجازاً وعلاقته المجاورة الذهنية؛ لأن العلم يجاور الظن في الذهن ويتواردان فيه على التعاقب.

وهذا الجواب لا يصح: ــ لأنه وقع فيه مجاز مبني على مجاز، وهذا فيه تكلُّف وتعسُّف غير لائق. بيان ذلك:

أن الظن ــ هنا ــ حمل على التهيؤ له بالملكة والقدرة التي يستطيع بها المجتهد استنباط الأحكام، وليس المقصود الظن بالفعل، بمعنى: أنه يدرك جميع الأحكام في وقتٍ واحد فبعض الأئمة قد سئل عن أسئلة فقهية وأجاب عن بعضها وقال في الباقي: «لا أدري» ومع ذلك لم يخرجه عن كونه من الفقهاء ــ كما سبق أن بيّنا ذلك.

وبناءً على هذا: فإن الظن هنا مجاز ــ أيضاً ــ حيث أريد به التهيؤ له بالملكة ولم يرد به الظن بالفعل.

فبان لك أن الجواب السابق وقع فيه مجاز مبني على مجاز.

فالعلم كان مجازاً لأنه استعمل، وأريد به الظن؛ لعلاقة بينهما.

وكان مبنياً على مجاز؛ لأن الظن استعمل في الملكة التي يتحقق بها الظن، وهذا فيه تكلف ظاهر.

الجواب الثاني: عن اعتراض الباقلاني: إننا لا نسلِّم أن الفقه ظني، بل هو قطعي والظن في طريقه. بيان ذلك:

أن المجتهد إذا ظن الحكم: حصل عنده مقدمة قطعية وهي: أن هذا الحكم مظنون، وعنده مقدمة أخرى قطعية استدلالية وهي: أن كل ما هو مظنون يجب العمل به والفتوى بمقتضاه.

فإن قلتَ: ما هو الدليل على: «أن كل ما هو مظنون يجب العمل به»؟

قلتُ: الدليل عليه من وجهين:

الأول: الإجماع، فقد أجمع المجتهدون على أن كل مظنون يجب العمل به.

الثاني: أن هناك طرفين: طرف راجع وهو الظن، وطرف مرجوح:

فإما أن يعمل بالطرفين ــ معاً ــ فهذا يلزم منه الجمع بين النقيضين وهو باطل.

وإما أن يترك العمل بهما ــ معاً ــ وهذا يلزم منه رفع النقيضين وهو باطل.

أو يعمل بالطرف المرجوح ــ فقط ــ وهو خلاف ما يقتضيه العقل.

فتعيَّن العمل بالطرف الراجح وهو الظن.

وبهذا يثبت: أن كل مظنون يجب العمل به؛ لأنه حكم الله تعالى.

فعندنا مقدمتان:

الأولى: أن هذا الحكم مظنون.

الثانية: أن كل مظنون يجب العمل به قطعاً؛ لأنه حكم الله تعالى.

فتحصل النتيجة وهي: أن هذا الحكم يجب العمل به قطعاً؛ لأنه حكم الله تعالى في هذه القضية.

فالفقه إذن علم قطعي وليس ظنياً.

وعلى هذا يكون المراد من قوله في تعريف الفقه: «العلم بأحكام الأفعال» هو: العلم بوجوب العمل بالأحكام فيكون الفقه من باب العلوم،

لا من باب الظنون، والظن وقع في طريقه حيث إن مقدمتي القياس طريق إلى المطلوب، والظن وقع في هاتين المقدِّمتين.

وهذا الجواب لا يصح ولا يفيد في دفع اعتراض الباقلاني؛ لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستفادة من الأدلة التفصيلية، وهذا يجعل العلم ناشئاً عن دليل تفصيلي. والجواب الذي ذكرتم لم يحقِّق هذا، بل نتج عنه: أن العلم بالحكم ناشىء عن دليل إجمالي كلِّي يستخدم في كلِّ حكم، ومعروف أن هذا ليس هو الفقه كما قلناه سابقاً.

فبان لك أن الذي يدفع اعتراض الباقلاني هو أن يقال: بأن المراد بـ «العلم» الوارد في تعريف ابن قدامة للفقه هو ما علمناه بالشرع: إمَّا بيقين أو بالظن الراجح. والله أعلم.

* * *

أمثلة على الأحكام الفقهية

قوله: (كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها).

ش: **أقول**: لما فرغ ابن قدامة من تعريف الفقه: شرع في ذكر أمثلة للأحكام الشرعية الفعلية المستفادة من الأدلة التفصيلية.

فالبيع ــ مثلاً ــ حلال، والربا والخمر حرام، والصلاة صحيحة، والحج فاسد، هذه أحكام شرعية عملية تفصيلية مأخوذة من أدلتها التفصيلية من كتاب أو سنة.

وسيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ تفصيل وتوضيح معاني الحلال والحرام والصحة والفساد في مبحث «الأحكام التكليفية» وفي «الأحكام الوضعية» والإكثار منها هناك.

* * *

اسم الفقيه لا يطلق إلَّا على من انطبق التعريف عليه

قوله: (فلا يطلق اسم الفقيه على متكلِّم ولا محدِّث، ولا مفسِّر ولا نحوي).

ش: أقول: إنك إذا عرفت أن الفقيه هو الذي علم بالأحكام الفعلية الشرعية من أدلتها التفصيلية فعلى مقتضى ذلك لا تطلق صفة «الفقيه» على أي شخصٍ سواه.

وعلى هذا:

فالمتكلِّم ــ وهو الذي يبحث عما يجب لله تعالى ولرسوله، وما يجوز لهما وما يستحيل ــ لا يسمَّى فقيهاً.

والمحدِّث ــ وهو الذي يعتني بسند الأحاديث وصحيحها وضعيفها ونحو ذلك ــ لا يسمَّى فقيهاً.

والمفسِّر ــ وهو من اعتنى ببيان معاني آيات القرآن الكريم ــ لا يكون فقيهاً.

والنحوي ــ وهو الذي يهتم ويعتني بالنحو والصرف والإعراب ــ لا يسمى فقيهاً.

أما إذا كان هؤلاء الأربعة ــ وهم المتكلم والمحدث والمفسر والنحوي ــ لهم اهتمامات بالفقه والأصول وعندهم القدرة على الاستنباط والفهم: فهم فقهاء؛ وذلك لأن التعريف ينطبق عليهم.

فمن جمع بين علم الكلام والعلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها: فهو فقيه كالأئمة الأربعة ــ وهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى ــ وغيرهم ممن نهج منهجهم كابن تيمية وابن القيم، وفخر الدين الرازي وإمام الحرمين، والغزالي، والقرافي ونحوهم.

ومن جمع بين علم الحديث والعلم بالأحكام الشرعية الفعلية من أدلتها: فهو فقيه كالإمام مالك والإمام أحمد والشافعي رحمهم الله تعالى.

ومن جمع بين علم التفسير والعلم بالأحكام الفرعية الشرعية استنباطاً: فهو فقيه أيضاً كالإمام فخر الدين الرازي، وأبي عبد الله القرطبي، وابن العربي، والجصاص، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، والبيضاوي رحمهم الله.

ومن جمع بين علم النحو والعلم بالأحكام الشرعية العملية استنباطاً: فهو فقيه أيضاً كابن الحاجب والبيضاوي ـ رحمهما الله تعالى ـ.



تعريف: «أصول»

أقول: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر معنى المضاف إليه وهو «الفقه»، ولم يذكر معنى المضاف وهو «أصول» لذلك لزم أن أذكر معناه قبل تعريف «أصول الفقه» كلقب لهذا العلم فأقول:

الأصول جمع أصل.

والأصل في اللغة يطلق على إطلاقات كثيرة، إليك أهمها:

الأول: الأصل: ما يُبتنى عليه غيره، ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين كأبي الخطاب في «التمهيد»، وأبي الحسين البصري في «المعتمد» وعضد الدين الأيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب»، والشوكاني في «إرشاد الفحول» وغيرهم.

الثاني: الأصل: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، وذهب إلى ذلك سيف الدين الآمدي في «الإحكام» ونصه فيه: «أصل كل شيء ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه». وذلك لكون الفقه مأخوذاً من الأدلة وهو مستند في وجوده إليها.

الثالث: الأصل هو المحتاج إليه وهو ما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي في «المحصول»، وسراج الدين الأرموي في «التحصيل».

وقد اعترض عليه الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول» والقرافي في «نفائس الأصول» باعتراضٍ، ملخصه: أنه إن أراد ما يتوقف عليه الشيء: لزم إطلاقه على الجزاء والشرط وعدم الموانع، والشرط وعدم الموانع ليست أصولاً لتلك الحقائق.

فكما يحتاج الإنسان للهواء الذي يتنفس فيه يحتاج إلى قوت يغذّيه أو بيت يأويه، وثوب يحميه، ولا يقال أصله الهواء ولا الثوب.

فكل أصل محتاج إليه، وليس كل محتاج إليه أصلاً، فيكون ما ذكره الرازي في حدِّ الأصل جامعاً غير مانع؛ وذلك لاندراج حصول الشرائط وانتفاء الموانع فيه وليست أصولاً.

الرابع: الأصل: ما منه الشيء وهو ما ذهب إليه تاج الدين الأرموي في «الحاصل»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول».

الخامس: الأصل: ما يتفرع عنه غيره، وهو قول القفال الشاشي كما نقله الزركشي في «البحر المحيط» وقال عنه: بأنه أسد الحدود.

وقيل غير ذلك في المعنى اللغوي للأصل.

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات اللغوية لكلمة «أصل» وجدنا أنها من وضع الأصوليين، وأهل اللغة لم يذكروا أكثر هذه المعاني في كتبهم، وهذا مصداق لقول تقي الدين السبكي في «الإبهاج»: «إن من عادة الأصوليين أن يتعرضوا لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة».

وإذا كان الأمر كذلك فإن الأصوليين يميلون عادة إلى الأخذ بالتعريفات ذات المعنى الشمولي دون المعنى الجزئي.

وبناء على ذلك: لا تعارض بين تلك التعريفات؛ حيث من الممكن أن

تدخل الجزئيات ضمن التعريفات ذات المعنى الشمولي؛ لأن الهدف هو تعريف الأصل بمعناه الشامل الذي تدخل فيه كل الجزئيات.

ولكن أقرب تلك التعريفات إلى المعاني اللغوية هو التعريف الأول، وهو: أن الأصل ما يبتنى عليه غيره؛ ذلك لأن الأصل في اللغة هو: أسفل الشيء وأساسه ولا شك أن أسفل الشيء وأساسه هو الذي يقع ويعتمد عليه في البناء، وهو الموافق للتعريف الاصطلاحي للأصل كما سيأتي.

لذلك اخترت التعريف اللغوي الأول للأصل.

ولا تلتفت إلى ما قاله تقي الدين السبكي في «الإبهاج» ـ معترضاً على التعريف الذي اخترناه من التعريفات اللغوية للأصل وهو الأول ـ من أنه لا يقال: «الولد بني على الوالد» بل يقال: «إنه فرعه»؛ لأننا نقول: لا مانع من أن نقول ذلك إذا لاحظنا المعنى وهو: أن الولد أساسه الوالد وهو أصله.

هذا هو «الأصل» في اللغة.

أما الأصل في الاصطلاح فقد أطلق على معان كثيرة، منها:

أولاً: يطلق الأصل ويراد به الدليل كقولهم: «الأصل في المسح على الخفين: السنة، والأصل في التيمم الكتاب» أي: دليل ثبوت المسح على الخفين من السنة، ودليل ثبوت التيمم من الكتاب.

ثانياً: يطلق الأصل ويراد به الرجحان كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة»، أي: الراجح عند السامع هو المعنى الحقيقي، دون المعنى المجازي.

ثالثاً: يطلق الأصل ويراد به القاعدة الكلية المستمرة كقولهم: «إباحة أكل الميتة للمضطر على خلاف الأصل»، أي: على خلاف القاعدة

المستمرة، وكقولهم: «اليقين لا يزول بالشك» أصل من أصول الشريعة أي: قاعدة من قواعدها الكلية.

رابعاً: يطلق الأصل ويراد به: الصورة المقيس عليها، وهو ما يقابل الفرع في القياس كقولهم: «الخمر أصل النبيذ في الحرمة»، بمعنى: أنه لما اشترك الخمر والنبيذ في العلة التي هي: الإسكار صار حكم النبيذ هو التحريم كالخمر فكان الخمر هو الأصل ــ والنبيذ هو الفرع ــ على ما سيأتي تفصيله في باب القياس إن شاء الله تعالى.

ونفى القرافي ــ رحمه الله تعالى ــ في «نفائس الأصول» أن تكون الصورة المقيس عليها معنى من معاني الأصل الاصطلاحية.

وذكر الزركشي في «البحر المحيط» أن هذا الإطلاق فيه نظر بسبب أن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً؛ لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم أو دليله أو حكمه، وأياً ما كان فليس معنى زائداً؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله فهو المعنى السابق، وإن كان محله أو حكمه فهما يسميان أيضاً دليلاً مجازاً فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل.

إذاً ليس هو معنى جديداً.

خامساً: يطلق الأصل ويراد به المستصحب كقولهم: «الأصل في الأشياء الإباحة»، بمعنى: أننا نستصحب الإباحة الثابتة في الأشياء حتى يأتي ما يحرم.

وكقولهم: «الأصل في الإنسان البراءة» بمعنى: أنه تثبت للإنسان براءته ولا يكون متهماً حتى تثبت إدانته بدليل.

وقيل: في معنى «الأصل» اصطلاحاً غير ذلك، ولكنها ترجع إلى ما

ذكرناه فإن شئت فارجع إلى «البحر المحيط»، و «شرح الكوكب المنير»، و «فواتح الرحموت» لترى ذلك وغيره.

والمراد من الأصل في علم الأصول هو الأول وهو: أن الأصل هو الدليل فالأصول بمعنى الأدلة فأصول الفقه: هي أدلة الفقه.

وذهب إلى ذلك ابن قدامة هنا؛ حيث قال: «وأصول الفقه: أدلته»، وإمام الحرمين في «البرهان» والآمدي في «الإحكام»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، والغزالي في «المستصفى»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» وتاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» وغيرهم.

* * *

تعريف أصول الفقه

قوله: (وأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل).

ش: **أقول**: بعدما ذكرنا تعريف المضاف وهو «الأصول»، والمضاف إليه وهو «الفقه» لا بدَّ من معرفة حدِّ «أصول الفقه» كاسم لهذا العلم.

فابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر هذا التعريف اختصاراً لتعريف الغزالي في «المستصفى» الذي يقول فيه: «إن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

ويقرب من ذلك تعريف ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» حيث قال: «أصول الفقه عبارة عن جمل أدلة الأحكام».

إذا علمت ذلك، فإليك بيان تعريف ابن قدامة لأصول الفقه السابق فأقول:

قوله: «أدلته الدالة عليه» يشير إلى ما ذكرنا سابقاً أن المقصود بالأصل هي: الأدلة، فيكون المقصود بأصول الفقه هي: أدلة الفقه.

والأدلة جمع دليل، والدليل في اللغة هو المرشد كما جاء في «المصباح المنير»، وذكر ابن الحاجب في «المختصر» أن المرشد يطلق على ثلاثة معان وهي:

١ ــ الدال وهو الناصب لما يرشد به مثاله: الصانع ــ وهو الله تعالى ــ فالدليل على الصانع هو الصانع؛ لأنه نصب العالم دليلاً عليه.

٢ ــ الذاكر لما يرشد به مثاله: العالم الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على وجود الصانع.

٣ ــ ما به الإرشاد مثاله: العالم المخلوق الذي يتحقق به الإرشاد أي: العلامة التي نصبت للتعريف.

والدليل في الاصطلاح هو: الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

هذا تعريف الدليل عند أكثر الفقهاء والأصوليين.

وبناء عليه: يشمل الدليل القطعي وهو المفيد للقطع، ويشمل الدليل الظني وهو المفيد للظن:

فمثال الدليل القطعي: قولنا ــ في الدلالة على حدوث العالم ــ: العالم متغيِّر، وكلُّ متغيِّر حادث، فالنتيجة: العالم حادث.

ومثال الدليل الظني: الغيم الموصل بصحيح النظر فيه إلى ظن وقوع المطر.

فبان لك أن الدليل يشمل القطعي والظني.

وذهب الآمدي في «الإحكام» وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام الرازي في «المحصول» إلى أن الدليل لا يستعمل إلاَّ فيما يؤدي إلى العلم، فأما ما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يقال له أمارة. ونقله القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» عن بعض المتكلمين، بينما نقل هذا القول أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» عن أكثر المتكلمين.

وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن أهل اللغة لا يفرقون في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن فلم يكن لهذا الفرق وجه.

ثم إن اعتقاد موجبهما والعمل بهما واجب فلا فرق بينهما من هذا الوجه أيضاً.

ثم إن الدليل مرشد إلى المطلوب، فوجب أن يكون دليلاً كالموجب للعلم. كما قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع».

والمقصود بالأدلة هي القواعد الكلية، ولو لم نحملها على ذلك لخرج كثير من مسائل أصول الفقه عن هذا الحد كـ : «العبرة بعموم اللفظ»، و «أن يعتقد بالعام حال نزوله»، و «أن النهي يقتضي التحريم».

قوله: «من حيث الجملة» أي: أن هذه الأدلة يجب أن ينظر إليها نظرة إجمالية وعامة، والنظرة العامة أي: أن الأصولي ينظر نظراً عاماً في أدلة جملية: كنظره ــ مثلاً ــ في الكتاب والسنة هما حجة أو لا؟ خلافاً للدهرية.

ونظره إلى الإجماع هل هو حجة أو لا؟ خلافاً للرافضة وأبـي بكر ابن الأصم.

ونظره إلى القياس هل هو حجة أو لا؟ خلافاً للنظام وبعض أهل الظاهر.

ونظره إلى قول الصحابي هل هو حجة أو لا؟ خلافاً لبعض العلماء، ونحو ذلك.

فينظر على وجه العموم في هذه الأدلة الجملية التي تتشعب منها مسائل جزئية.

وقوله: «لا من حيث التفصيل»؛ لأن معرفة الأدلة والنظر إليها من حيث التفصيل هي من مهنة الفقيه، لا الأصولي؛ فإن الفقيه ينظر في أدلة الفقه على سبيل التفصيل دليلاً دليلاً فينظر نظراً خاصاً في دليل خاص في مسألة خاصة.

* * *

ما يتعرض له الفقيه من الأدلة

قوله: (فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي).

ش: **أقول**: هذا بيان وتوضيح لقوله: «لا من حيث التفصيل» حيث إن الفاء في قوله: «فإن الخلاف» للتفريع والتفصيل.

ومعناه: أن المسائل الخلافية الفقهية أيضاً مشتملة على أدلة الأحكام، لكن هذه الأدلة تفصيلية، وليست إجمالية. بمعنى: أن الفقيه يستدل على الحكم الذي يريد إثباته بدليل، ولكن هذا الدليل تفصيلي وخاص لهذا الحكم فقط، ولا يعم جمعاً من المسائل كما هو الشأن في الدليل الإجمالي الذي يستدل به الأصولي.

فمثال الدليل التفصيلي الخاص بمسألة معينة ما أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي وأحمد عن أبي موسى الأشعري وغيره أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلاّ بولي» حيث استدل به الجمهور على اشتراط الولي في النكاح.

كذلك استدل الفقيه لهذا الحكم بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد والحاكم عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

وكذلك قول الفقيه: لا يحل أكل الذبيحة التي ترك فيها التسمية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فهذه أدلة خاصة في مسائل خاصة هي من مهنة الفقيه، لا الأصولي.

وسيأتي إن شاء الله الكلام عن مسألة النكاح بلا ولي.

* * *

ما يتعرض له الأصولي من الأدلة

قوله: (والأصول لا يتعرض فيها لآحاد المسائل إلاَّ عن طريق ضرب المثال كقولنا: «الأمر يقتضي الوجوب ونحوه»).

ش: **أقول**: أورد ذلك ابن قدامة زيادة بيان وتوضيح لمعنى أصول الفقه.

فهو يقول: إن الأصولي لا يبحث في آحاد المسائل ـ كما سبق ضرب الأمثلة على ذلك ـ ولا يستدل «أعني الأصولي» لمسألة خاصة ـ فقط ـ بل يثبت دليلاً شاملاً لكثير من المسائل الفرعية الفقهية كقاعدة: الأمر يقتضي الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة له إلى غيره، فلكي يستنبط مثل هذه القاعدة عليه أن يستقرىء ما ورد من هذه الصيغة في الكتاب والسنة، وما ورد في مدلولها في حال القرائن، وفي حال التجرد منها مستعيناً بما قرره علماء اللغة وما فهمه الصحابة حينئذٍ يتوصل إلى تلك القاعدة وهي «أن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب» وبذلك تصبح هذه القاعدة قانوناً عاماً تندرج تحته جزئيات كثيرة فيأخذها الفقيه ويستدل بها لكثير من المسائل الفقهية.

فإذا تعرض الأصولي لمسألة فقهية آحادية: فهو على سبيل ضرب المثال والتتبع والاستطراد كقوله ــ مثلاً ــ : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر، ومعروف أن القاعدة الأصولية: «أن الأمر إذا تجرَّد يقتضي الوجوب» فبناء على تلك القاعدة تكون الصلاة واجبة. هذا مجرد تمثيل فقط للأصولي.

* * *

الفرق بين أصول الفقه والفقه

قوله: (فبهذا يخالف أصول الفقه فروعه).

ش: أقول: بعد ما بيَّن ابن قدامة وظيفة الأصولي وهي أنه لا يتعرض ولا يبحث في آحاد المسائل الفقهية، بل إنه مختص بإثبات دليل شامل لكثير من الأدلة الخاصة بمسائل فرعية أوضح أنه بهذا يخالف أصول الفقه فروعه.

بمعنى: أن أصول الفقه يكون في البحث عن أدلة الفقه إجمالاً، أما الفقه فهو يبحث في العلم بأحكام الأفعال الشرعية من أدلتها التفصيلية ــ كما سبق بيانه ــ .

وعلى هذا تكون وظيفة الفقيه هي: أن يأخذ هذه القواعد والأدلة الإجمالية ــ التي أغناه عن التوصل إليها الأصولي ــ ويطبقها على الجزئيات.

بمعنى آخر: أصول الفقه عبارة عن المناهج والأسس التي تبين الطريق وتوضحه للفقيه الذي يجب عليه أن يلتزمه في استخراج الأحكام من أدلتها ويرتب تلك الأدلة، فيقدم القرآن على السنة والسنة على غيرها وهكذا.

أما الفقه فهو عبارة عن استخراج الأحكام من الأدلة مع التقييد بهذه المناهج.

وأن مثل علم الأصول بالنسبة للفقه كمثل علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية: فهو ميزان يضبط العقل ويمنعه من الخطأ في الفكر.

* * *

الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي والغرض من ذلك

قوله: (ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، والمقصود: اقتباس الأحكام من الأدلة).

ش: **أقول**: هذه العبارة هي بمعنى عبارة: «وكيفية الاستفادة من الأدلة الإجمالية» التي أتى بها كثير من الأصوليين في تعريف أصول الفقه كما سيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله ـ .

ومعنى ذلك: أن الأدلة الإجمالية هي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها.

فالكتاب ـ مثلاً ـ وهو دليل سمعي كلي لم ترد نصوصه على حالة واحدة، بل منها ما هو بصيغة الأمر، أو بصيغة النهي، أو بصيغة العام أو الخاص أو المطلق أو المقيد أو المجمل أو المبين.

فهذه الأمور ـ وهي الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ـ وغيرها تعتبر من أنواع الدليل الشرعي العام الذي هو الكتاب، والأصولي يبحث عن هذه الأمور وما تفيد، فهو ببحثه واستقرائه وتتبعه يتوصل إلى أن الأمر يفيد الفور، أو التكرار، ويتوصل إلى أن النهي يفيد التحريم، وأن العام يدل دلالة ظنية على الأحكام، وهكذا.

فهذه كلها وجوه الاستدلال بالكتاب، والدليل واحد وهو نفس الكتاب.

ويقال ذلك في السنة.

والمقصود والفائدة من فعل الأصولي هذا هو تبيين الأدلة الصحيحة التي يستطيع الفقيه عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية الفقهية.

إذن الأصولي يبحث في الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية والأعراض الذاتية لها وما تركب منها.

وذكر الآمدي في «الإحكام» أن الموضوع الذي يبحث فيه الأصوليون هو: الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلِّي.

وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، والكمال ابن الهمام في «التحرير».

وذهب بعض الأصوليين كصدر الشريعة وسعد الدين التفتازاني كما في «التوضيح» إلى أن الأصولي يبحث في الأدلة والأحكام معاً فهو يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلة.

وعلَّلوا ذلك بأنه لما كانت بعض مباحث الأصول ناشئة عن الأدلة كالعموم والخصوص والاشتراك، وبعضها ناشئاً عن الأحكام ككون الحكم متعلقاً بفعل هو عبادة أو معاملة، ولا رجحان لأحدهما على الآخر فالحكم على أحدهما بأنه موضوع وعلى الآخر بأنه تابع تحكُّم وهو باطل.

والصواب هو الأول وهو: أن بحث الأصولي في الأدلة الإجمالية الموصلة إلى الأحكام الشرعية وعوارضها الذاتية، وغير الأدلة الإجمالية يأتي بالتبع، ولا تحكم في ذلك؛ لأن الأحكام الشرعية ثمرة الأدلة وثمرة الشيء تابعة له.

وزيادة في بيان ما سبق إليك طريقة استنباط واقتباس الأحكام الشرعية الفرعية من الأدلة:

الفقيه المجتهد يأخذ الدليل الإجمالي أو القاعدة الكلية التي توصل إليها الأصوليون فيجعلها مقدمة كبرى في القياس الحملي أو ملازمة في القياس الاستثنائي بعد أن يقدم لها بمقدمة صغرى موضوعها جزئي من جزئيات تلك القاعدة، ودليل تفصيلي يعرفه الفقيه كالأمر بالصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فيتكون عندنا ما يلي:

المقدمة الصغرى: الصلاة مأمور بها في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وهذا دليل تفصيلي.

المقدمة الكبرى: وكل مأمور به ـ إذا تجرد عن القرائن ـ فهو واجب، وهذه قاعدة أصولية، أو دليل كلي إجمالي.

النتيجة: الصلاة واجبة.

فأصول الفقه ـ اصطلاحاً هو: القواعد الكلية نحو: «كل أمر للوجوب» التي يتوصل بها. الفقيه المجتهد إلى التعرف على الأحكام الشرعية الفرعية «كوجوب الصلاة» من الأدلة التفصيلية مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

تنبيه: تبين مما سبق من كلام ابن قدامة في تعريفه لأصول الفقه: أن أصول الفقه عنده هو: «أدلة الفقه إجمالاً أو القواعد الكلية وكيفية الاستدلال منها»، كما سبق أن قررناه.

واقتصر على ذلك كما اقتصر عليه من قبله.

قال ابن دقيق العيد: ويمكن الاقتصار على الدلائل وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتتمة، لكن ما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً أدخل فيه حداً.

وهو ما سار عليه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع حيث قال: «والأصول في عرف الأصوليين: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال».

وكذلك أبو حامد الغزالي سار على هذا المنهج فقال في تعريف أصول الفقه في «المستصفى»:

«إن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

وبعض الأصوليين اقتصر في تعريف أصول الفقه على الدليل فقط فبيَّن أن الدليل هو الأصل بالذات، والباقي بالتبع لضرورة الاستدلال بالمقدمات قال ابن برهان في «الوصول»: «أصول الفقه عبارة عن جمل أدلة الأحكام».

سؤال: سأل سائل فقال: إذا عرفنا الأدلة على سبيل التفصيل في مسائل الفقه، فلا حاجة لنا إلى معرفتها على سبيل الإجمال؛ حيث لا فائدة فيه فلنكتفي بمعرفتها على التفصيل عن معرفتها على سبيل الإجمال.

أقول: في الجواب عن ذلك: إنه يحصل بمعرفة الأدلة على الإجمال فائدة لا تحصل بمعرفتها على سبيل التفصيل وهي: أن معرفتها على التفصيل في مسائل الفقه معرفة تقليد من غير دليل؛ لأنه يقال: «الأمر يقتضي الوجوب» و «النهي يقتضي التحريم» و «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة» و «أن يحمل المطلق على المقيد» ونحو ذلك، ولا يعلم كيف ثبتت تلك القواعد، ولا يعلم أي دليل أوجب ذلك وإنما يحكي صورة الدليل

ويذكر مجرد العبارة عنه، ولكن بمعرفتها على الإجمال نعرفها بمعانيها، والمقصود منها، وكيف ثبتت، ونعرف حقائقها بأنفسها.

كذلك تحصل فائدة أخرى من معرفة الأدلة على سبيل الإجمال وهي: أنه إذا عرف في الفروع مقتضى لفظ في مسألة فعرضت له حادثة أخرى فاشتبهت عليه لم يعرف مقتضى اللفظ فيه بمعرفته بمقتضاه في المسألة الأخرى، وإذا عرفت الأصول فعرضت عليه حادثة واشتبهت عليه عرضها على الأصول فعرف حكمها ومقتضى اللفظ فيها بسبب معرفته من الأصل على سبيل الإجمال.

تنبيه: ابن قدامة في تعريفه لأصول الفقه قطع بأن أصول الفقه هو نفس الأدلة فقال: «أصول الفقه: أدلته الدالة عليه...» إلخ.

وهذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين.

منهم: أبو يعلى الحنبلي حيث قال في «العدة» في تعريفه: «أصول الفقه عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به».

ومنهم: أبو الخطاب الحنبلي القائل في «التمهيد» في تعريفه: «إنه الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها».

ومنهم: ابن مفلح حيث قال في «مختصر أصول الفقه»: أصول الفقه: «القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية».

ومنهم: الآمدي الذي عرفه في «الإحكام» بقوله: «إنه أدلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل».

ومنهم: الغزالي حيث عرفه في «المستصفى» بقوله: «عبارة عن أدلة

هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

ومنهم: الإمام الرازي القائل في تعريفه في «المحصول»: أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها».

ومنهم: إمام الحرمين حيث قال في تعريفه في «البرهان»: «إن أصول الفقه هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع».

ومنهم: أبو إسحاق الشيرازي الذي عرفه في «شرح اللمع» بقوله: «أصول الفقه: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال».

ومنهم: ابن السبكي تاج الدين حيث عرفه في «جمع الجوامع» بقوله: «دلائل الفقه الإجمالية».

ومنهم: صفي الدين الهندي حيث عرفه في «نهاية الوصول» بقوله: «مجموع أدلة الفقه على سبيل الإجمال وكيفية دلالتها على الأحكام، وكيفية حال المستدل بها».

أما بعض الأصوليين فقد ذكروا بأن أصول الفقه هو العلم بتلك الأدلة أو معرفتها وليس هو الأدلة نفسها.

من هؤلاء: القاضي ناصر الدين البيضاوي الذي قال في «المنهاج» في تعريفه: إن أصول الفقه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد».

ومنهم ابن الحاجب الذي عرفه في «مختصره» بقوله: «إنه العلم

بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية».

ومنهم محب الله بن عبد الشكور حيث عرفه في «مسلم الثبوت» بقوله: إنه علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية عن دلائلها».

وكلام القاضي أبي بكر الباقلاني يقتضي أن أصول الفقه: العلم بالأدلة الشرعية.

والمذهب الأول هو الراجح وهو: أن أصول الفقه: الأدلة، دون زيادة العلم أو المعرفة أو الإدراك، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا وكثير من الأصوليين.

وقلنا: إنه هو الراجح لأمور:

الأول: أننا قلنا ــ فيما سبق ــ أن الأصول لغة هي الأدلة، فجعله اصطلاحاً نفس الأدلة أقرب إلى المدلول اللُّغوي.

الثاني: أن أصول الفقه ثابت في نفس الأمر من تلك الأدلة سواء علمه الشخص أم لا.

الثالث: أن الأصول ليست مطلق الأصول وإنما هي الأصول المضافة إلى الفقه ولا معنى لها إلاَّ الأدلة، والقواعد التي يستند إليها الفقيه.

تنبيه: وكل فريق من الفريقين نظر إلى محل، ولم يتوارد الفريقان على محل واحد.

ففريق عرف أصول الفقه على أنه لقبي.

والفريق الآخر عرفه على أنه إضافي.

فمن عرفه على أنه لقبي ــ وهو كونه علماً على هذا الفن ــ قال: أصول الفقه: العلم أو المعرفة أو الإدراك.

ومن عرفه على أنه إضافي: قال: أصول الفقه: أدلة الفقه.

وابن الحاجب ــ رحمه الله ــ التفت إلى تغاير المحل؛ حيث إنه لما أراد تعريف أصول الفقه على أنه إضافي عرفه بالأدلة وذلك في «منتهى السول».

ولما أراد تعريفه على أنه لقبي عرفه بالعلم وذلك في «مختصره» ونبه على ذلك الزركشي ــ أيضاً ــ في «البحر المحيط» وفي «تشنيف المسامع».

● مسألة فرعية: اشتراط الولي في النكاح:

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر أن الدليل التفصيلي هو الذي يخص مسألة معينة كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي، وسبق بيان ذلك.

أما هنا فأتعرض لهذه المسألة من الناحية الفقهية، وأبين هل هي متفق عليها، أو مختلف فيها فأقول:

لقد اختلف أهل العلم هل يشترط الولي في النكاح أو لا يشترط؟ على مذاهب:

المذهب الأول: أن الولي يشترط في صحة النكاح، فلا يصح نكاح إلاَّ بولي، فالمرأة لا تملك أن تزوج نفسها. هذا ما ذهب إليه الإمام مالك كما جاء في «بداية المجتهد»، والإمام الشافعي كما جاء في «الأم» و «المهذب» و «المنهاج»، والإمام أحمد كما جاء في «المغني» وأتباعهم وجماهير العلماء وهو الراجح.

ويدل على ذلك أدلة كثيرة منها:

أولاً: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «لا نكاح إلاَّ بولي» وقوله ﷺ:

«أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له».

وهذان الحديثان صريحان في اشتراط الولي وأنه لا يصح نكاح بلا ولي.

ثانياً: أن المرأة مولًى عليها في النكاح فلا تليه هي كالصغيرة، والشارع ولّى عليها في النكاح؛ وذلك لقصور عقلها في النكاح، فلا يؤمن انخداعها بخلاف الولي من الرجال.

ثالثاً: أن الشارع قد منع المرأة أن تتولّى عقد نكاحها، وذلك فيه مصلحة تحسينية ــ كما سيأتي ــ حيث إن مباشرتها لعقد النكاح بنفسها يشعر بوقاحتها ورعونتها وتوقانها وتشوقها إلى الرجال، فوضع الشارع الولي شرطاً من شروط صحة النكاح رفعاً لقيمة المرأة، وإعلاء لشأنها، وتحسيناً لها أمام الرجال وصيانة لها.

المذهب الثاني: أن الولي لا يشترط، بل يجوز أن تزوج المرأة نفسها بدون ولي، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وزفر والشعبي والزهري كما جاء في «المبسوط» للسرخسي و «مختصر الطحاوي»، و «رؤوس المسائل» و «فتح القدير مع العناية».

استدل لذلك المذهب بأدلة إليك بعضها والإجابة عنها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وجه الدلالة كما ذكره السرخسي في «المبسوط»: أن الله أضاف العقد في النكاح إليهن، ونهى عن منعهن منه فدل على أنها تملك المباشرة.

أجيب بأن هذا يدل على اشتراط الولي، لا على عدم اشتراطه؛ لأن عضلها: الامتناع من تزويجها وهذا يدل على أن نكاحها إلى الولي. مما يؤيد ذلك أن الآية نزلت بشأن معقل بن يسار حين امتنع من تزويج أخته فدعاه النبي ﷺ فزوجها.

أخرج ذلك البخاري في «صحيحه» في كتاب التفسير باب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] وأخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب النكاح باب في العضل.

الدليل الثاني: أن المرأة العاقلة من أهل الولاية بدليل: أنها تملك التصرف في مالها فوجب أن تملك التصرف في نفسها؛ لأن نفسها إلى نفسها أقرب من مالها، ثم إنها لما تملك التصرف في مالها فلأن تملك التصرف في نفسها أولى، هكذا أورده الزمخشري في «رؤوس المسائل».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا قياس العقد على البضع على العقد في المال من بيع وشراء ونحوه وهذا قياس مع الفارق حيث إن مالها من حقها بمفردها تتصرف فيه كما شاءت إذا كانت عاقلة رشيدة. أما العقد على بضعها وتزويجها لنفسها، فهذا ليس من حقها بمفردها، بل هو حق لها ولأسرتها.

وهناك مذهب ثالث في المسألة وهو ما نسب إلى داود الظاهري وهو التفريق بين البكر والثيب فيشترط الولي في البكر، ولا يشترط في الثيب.

وهذه المسألة بأدلتها مبسوطة في كتب الفقه فإن شئت فارجع إلى المراجع التي سبق ذكرها وغيرها.

سؤال: لو عقدت لنفسها وحكم بصحته حاكم، أو كان المتولى لعقده حاكم هل ينقض الحكم أو لا؟

الجواب: اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الحكم ينقض؛ لأنه مخالف لنص في ذلك وهو ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل، فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له».

وهذا قول أبـي سعيد الاصطخري من الشافعية كما نقله عنه النووي في «المجموع».

القول الثاني: إن الحكم لا ينقض، وهو قول كثير من العلماء منهم ابن قدامة في «المغني» والنووي في «المجموع». وعلَّة ذلك: أنها مسألة مختلف فيها، وإذا كان لأمر كذلك فإنه يسوغ فيها الاجتهاد فلم ينقض في ذلك حكم الحاكم كما لو حكم بالشفعة للجار.

وأما الخبر الذي استدل به أصحاب القول الأول: فهو ليس بنص؛ لأنه يحتمل التأويل. والله أعلم.

● الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية:

لعلَّه تبيَّن لك فيما سبق: أنه يوجد ارتباط جذري وثيق بين أصول الفقه والفقه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر.

وهذا لا يعني أنهما علم واحد، بل إن أصول الفقه علم مستقل، والفقه علم مستقل ولكل منهما قواعده.

وقد سبق لك أن عرفت القواعد الأصولية والتي يُعبَّر عنها ــ أحياناً ــ بالأدلة الإجمالية.

ونظراً إلى أنه قد تختلط تلك القواعد بالقواعد الفقهية ــ عند

بعضهم ــ حيث إن كلاً منهما قواعد تندرج تحتها جزئيات: ذكرت هذا الموضوع؛ للفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية فأقول:

تتلخص الفوارق بينهما في أمور أهمها:

الأول: أن القواعد الأصولية قواعد كلية تنطبق على جميع جزئياتها وموضوعاتها، بمعنى: لا تخرج جزئية عن حكم قاعدتها، فكل نهي لم يقترن بما يصرفه عن التحريم دلَّ على التحريم.

أما القواعد الفقهية فإنها أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات، وتكون لها المستثنيات، بمعنى: أنها أغلبية غير مطردة.

الثاني: أن القواعد الأصولية عبارة عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها.

أما القواعد الفقهية فهي عبارة عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه ليصل المجتهد إليها بناء على تلك القضايا المبينة في أصول الفقه.

ويلجأ الفقيه إلى تلك القواعد الفقهية تيسيراً له في عرض الأحكام فهو ــ مثلاً، إذا قال: «إن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني» أغناه ذلك عن أن يقول: «البيع ينعقد بلفظ كذا» وأن يقول: «الإجازة تنعقد بلفظ كذا».

الثالث: أنه تبين لك فيما سبق أن علم أصول الفقه بالنسبة للفقه ضابط وميزان للاستنباط الصحيح من غيره، شأنه في ذلك شأن علم النحو لضبط النطق والكتابة، وقواعد الأصول هي وسط بين الأدلة والأحكام حيث إنها يستنبط بها الحكم من الدليل التفصيلي، وموضوعها دائماً الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية على قول الجمهور، وقيل: إن موضوعها: الأدلة والأحكام ــ وسبق الكلام في ذلك ــ .

أما القاعدة الفقهية فهي قضية أكثرية، جزئياتها بعض مسائل الفقه، وموضوعها ــ دائماً ــ هو فعل المكلف.

الرابع: أن القواعد الفقهية عبارة عن مجموعة من الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علَّة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها، والمقصود منها: تسهيل المسائل الفقهية وتقريبها.

أما القواعد الأصولية فهي وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية ــ كما سبق الإشارة إلى ذلك ــ.

الخامس: أن القواعد الفقهية تخدم المقاصد الشرعية العامة والخاصة، وتمهد الطريق للوصول إلى أسرار الأحكام وحِكَمِها.

أما معظم القواعد الأصولية فهي تدور حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد يتمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها فلا ترجع إلى خدمة المقاصد الشرعية وحكمها.

السادس: أن القواعد الأصولية موجودة قبل الفروع؛ لأنها القيود التي أخذ الفقيه نفسه بها عند الاستنباط مثل: «اعتقاد عموم اللفظ قبل البحث عن المخصص» و «النهي يقتضي التحريم إذا تجرد عن القرائن» و «أن النص مقدم على الظاهر» ونحو ذلك وهذه مقدمة في وجودها على استنباط الفروع بالفعل، وكون هذه الأصول كشفت عنها الفروع ليس دليلاً على أن الفروع متقدِّمة عليها، بل هي في الوجود سابقة والفروع لها كاشفة.

أما القواعد الفقهية فقد وجدت بعد وجود الفروع.

هذه أهم الفروق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية.

والقواعد الفقهية قد أُلِّف فيها مؤلفات قديمة وحديثة منها ما هو في

المذهب الحنفي ومنها ما هو في المذهب المالكي، ومنها ما هو في المذهب الشافعي، ومنها ما هو في المذهب الحنبلي، إليك أهمها:

١ ــ تأسيس النظر للدبوسي المتوفى عام (٤٣٠هـ). (في المذهب الحنفي).

٢ ــ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام المتوفى عام (٦٦٠هـ) (في المذهب الشافعي).

٣ ــ الفروق لشهاب الدين القرافي المتوفى عام (٦٨٢هـ) (في المذهب المالكي).

٤ ــ الأشباه والنظائر لابن الوكيل المتوفى عام (٧١٦هـ) (في المذهب الشافعي).

٥ ــ القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية المتوفى عام (٧٢٨هـ) (في المذهب الحنبلي).

٦ ــ القواعد للمقَّري المتوفى عام (٧٥٨هـ) (في المذهب المالكي).

٧ ــ المجموع المذهب في قواعد المذهب للعلائي المتوفى عام (٧٦١هـ) (في المذهب الشافعي).

٨ ــ الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي المتوفى عام (٧٧١هـ) (في المذهب الشافعي).

٩ ــ المنثور في القواعد لبدر الدين الزركشي المتوفى عام (٧٩٤هـ) (في المذهب الشافعي).

١٠ ــ القواعد لابن رجب المتوفى عام (٧٩٥هـ) (في المذهب الحنبلي).

١١ ـ الأشباه والنظائر لابن الملقن المتوفى عام (٨٠٤هـ) (في المذهب الشافعي).

١٢ ـ الأشباه والنظائر للسيوطي المتوفى عام (٩١١هـ) (في المذهب الشافعي).

١٣ ـ الأشباه والنظائر لابن نجيم (ت ٩٧٠هـ) (في المذهب الحنفي).

١٤ ـ الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية لابن حمزة (ت ١٣٠٥هـ)، (في المذهب الحنفي).

١٥ ـ قواعد مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لأحمد القاري المتوفى عام (١٣٥٩هـ) (في المذهب الحنبلي).

١٦ ـ شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء، (في المذهب الحنفي).

* * *

مباحث لا بد منها لطالب علم أصول الفقه

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في كلامه السابق أشار إلى فائدة علم أصول الفقه وموضوعه نظراً إلى أنه لا بد لطالب علم أصول الفقه من الإحاطة بهذا العلم إحاطة تامة قبل الخوض في جزئياته، وإتماماً للفائدة سأذكر مباحث مهمة في ذلك وهي: حكم تعلم أصول الفقه، وفائدته، وموضوعه، واستمداده، وهل تعلمه يقدم على تعلم الفقه أو العكس؟، وتاريخه ونشأته وطرق التأليف فيه، وأول من دوَّنه.

وقسَّمت الكلام عن ذلك إلى مباحث هي كما يلي:

• المبحث الأول: في حكم تعلم أصول الفقه:

ذهب جمهور العلماء إلى أن تعلم أصول الفقه فرض كفاية ــ إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين ــ شأنه شأن أي علوم يجب أن يقوم بها البعض قال ابن حمدان في «صفة الفتوى»: «والمذهب أنه فرض كفاية كالفقه».

هذا على طلاب العلم بصورة عامة.

أما المجتهد فإنه فرض عين عليه؛ لأنه لا يمكن له أن يتوصل إلى درجة الاجتهاد بدون تعلم أصول الفقه، بل هو أهم العلوم التي يجب تحصيلها والوقوف عليها حتى يكون مجتهداً وقادراً على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.

هذا ما ذهب جماهير العلماء إليه.

تنبيه: نقل عن بعض الناس أنهم ذمُّوا علم أصول الفقه وحقَّروه في نفوس الطلبة، وزعموا أنه لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا عهد الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ ولا عهد التابعين فهو علم مبتدع، ويقولون: لا يُتعلَّم لقصد صحيح، بل يتعلم للرياء والسمعة والتغالب والجدال.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن سبب قولهم هذا هو: جهلهم بهذا العلم، وعدم قدرتهم على فهمه بالتفصيل وقديماً قيل: «من جهل شيئاً عاداه».

أَوَ ما علموا أن معرفة هذا العلم من أهم شروط الاجتهاد ــ كما سبق أن قلناه ــ فإذا لم يتعلمه الفقيه بالتفصيل فإنه لن يتوصل إلى درجة الاجتهاد، ولا يمكن أن يستطيع أن يستنبط حكماً من دليل أبداً.

ثم أو ما علموا أنه لولا علم أصول الفقه لم يثبت من الشريعة لا قليل ولا كثير. بيان ذلك:

أن كل حكم شرعي لا بد له من سبب موضوع ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه: ألغينا الأدلة فلا يبقى لنا حكم ولا سبب فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعده بمجرد الهوى خلاف الإجماع.

أما قولهم: إنه لم يكن في عهد النبي ﷺ ولا عهد الصحابة ولا عهد التابعين».

فإنه يجاب عن ذلك: بأننا نسلم لكم أن الصحابة في عهده ﷺ وبعد عهده والتابعين لم يكونوا يتخاطبون بهذا الاصطلاح ـ وهو أصول الفقه ـ وإنما يتخاطبون بما يدل عليه قطعاً. فيتخاطبون ـ مثلاً ـ بأن هذه الآية ناسخة للآية الأخرى، وأن هذا قول صحابي، ويقولون: إن هذه الحادثة مشابهة لتلك الحادثة المنصوص على حكمها وهكذا وهذه هي بعض أبواب أصول الفقه.

أما قولهم: «إنه يتعلَّم للجدال».

فإنه يجاب عن ذلك بأن الجدال الموجود في أصول الفقه وسيلة إلى الحق، وإذا كان الجدال بهذه الصفة لا يعاب به، حيث إنه شأن الله، وشأن خاصته من رسله وأنبيائه فقد أقام الله سبحانه الحجج وعامل عباده بالمناظرة قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩]، وقال تعالى: ـ للملائكة ـ : ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣] وذلك قالت الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وتناظرت الملائكة لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِىَ مِنْ عِلْمٍۭ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [ص: ٦٩] وتجادلت الأنبياء عليهم السلام فيما بينها فقد أخرج

البخاري في «صحيحه» ومسلم في «صحيحه» عن أبـي هريرة رضي الله عنه: أنه احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا أخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قدَّره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة فقال النبـي ﷺ: «فحج آدم موسى فحج آدم موسى» هذا ما كان من الجدال بين آدم وموسى واللفظ لمسلم.

وجادلت الأنبياء أممها وحاجتها قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

والأمثلة في ذلك لا يمكن حصرها.

فالجدال كالسيف، فإن السيف آلة عظيمة في نفسها ذا حدَّين:

فالسيف ممدوح إذا استعمل في الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله، ويكون مذموماً إذا استعمل في قطع الطريق وإخافة المسلمين الآمنين.

فيكون السيف في نفسه آلة لا تذم ولا تمدح، وإنما الذم والمدح حسب الاستعمال.

فكذلك الجدال في نفسه لا يذم ولا يمدح، وإنما المدح والذم حسب الاستعمال:

فمن استعمل الجدال في صرف الحق إلى الباطل فهو مذموم.

ومن استعمله للوصول إلى الحق الذي أمر به الله سبحانه فهو ممدوح، والجدال الذي جاء به أصول الفقه استعمل للوصول به إلى الحق فيكون ـ على هذا ـ ممدوحاً. والله أعلم.

• المبحث الثاني: فائدة علم أصول الفقه:

إن أصول الفقه له فوائد كثيرة من أهمها:

أولاً: يبين الأدلة الإجمالية الصحيحة التي يستطيع الفقيه المجتهد عن طريقها استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها فإن المجتهد متى كان عالماً بالأدلة الإجمالية كعلمه للكتاب والسنة والإجماع والقياس والأدلة المختلف فيها وعالماً بأحوال تلك الأدلة الكلية كعلمه بأن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب»: استطاع أن يستخرج وجوب الصلاة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فيقول: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر والأمر يقتضي الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة فتكون الصلاة واجبة.

وكذلك إذا علم بأن النهي إذا تجرد عن القرائن يقتضي التحريم: استطاع أن يستنبط تحريم القتل بغير الحق من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]. فيقول ــ أعني المجتهد ــ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ﴾ [الإسراء: ٣٣] نهي، والنهي ــ إذا تجرد عن القرائن الصارفة يقتضي التحريم ــ فالقتل محرم.

فالمقدمة الأولى من الآيتين ــ وهي كون الأولى أمر والثانية نهي ــ قد فهمها من اللغة، والمقدمة الثانية ــ وهي كون الأمر يقتضي الوجوب، وأن النهي يقتضي التحريم ــ قد علمها من الأصول.

ولولا معرفته لأصول الفقه ما استطاع أن يستنبط هذين الحكمين وهما: وجوب الصلاة، وتحريم قتل النفس بغير حق.

فأصول الفقه جعله قادراً على استنباط واقتباس واستخراج هذين الحكمين من دليلهما، وهكذا.

ثانياً: أن الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد يستفيد من دراسة علم أصول الفقه حيث يجعله على بينة مما فعله إمامه عند استنباطه للأحكام، فإن غير المجتهد متى وقف على طرق الأئمة، وما ذهب إليه كل منهم بالنسبة لتلك القواعد الأصولية اطمأنت نفسه إلى مدرك إمامه بالنسبة للحكم الذي قلَّده فيه فيجعله مطيعاً ممتثلاً عن اقتناع مما يكون عنده القدرة التي تمكنه من الدفاع عن وجهة نظر إمامه فيما استنبطه من أحكام.

ثالثاً: إن العمل بالحكم أخذاً عن إمام مجتهد يختلف في الأجر والثواب عن العمل بالحكم وهو يعرف أصله، فأين أجر من يأتي بالعبادة لفتوى إمامه أنها واجبة أو سنة من الذي يأتي بها وقد ثلج صدره عن الله ورسوله بأن ذلك دينه فلا شك أن الثاني أعظم أجراً. وهذا لا يحصل إلَّا بالاجتهاد، والاجتهاد لا يحصل إلَّا بعد معرفة أصول الفقه بجزئياته.

فإن قيل: إن أصول الفقه ما هو إلَّا نبذ قد جمعت من علوم متفرقة. بيان ذلك:

أن بعضه قد أخذ من اللغة كالكلام في الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، والحقيقة والمجاز وما أشبه ذلك.

وبعضه قد أخذ من النحو كالكلام عن حروف المعاني وهي الحروف التي يحتاج إليها الفقيه، والكلام عن الاستثناء ونحو ذلك.

وبعضه قد أخذ من القرآن وعلومه كالكلام عن الدليل الأول وهو الكتاب وما فيه من مباحث كالنسخ، والقراءة الشاذة، ووجود المجاز في القرآن وهل فيه ألفاظ بغير العربية؟ والمحكم والمتشابه وما أشبه ذلك.

وبعضه قد أخذ من السنة وعلومها مثل الكلام عن أنواع الأخبار وحجية كل نوع، والرواية وشروطها.

وبعضه قد أخذ من علم الكلام ـ وهو أصول الدين ـ وذلك مثل الكلام عن الحكم الشرعي وأقسامه، وبعض الكلام في النسخ وأفعاله ﷺ والتأسي به، وتكليف ما لا يطاق، وتكليف المعدوم، وشرط الإرادة في الأمر، ومسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة شكر المنعم، وبعضهم يجعل الإجماع من علم الكلام، ونحو ذلك وبعضه يخص الفقيه وعلم الجدل مثل الكلام عن القياس وقوادح العلة والتعارض والترجيح.

ومن أراد أن يتعلم هذه الأمور فإنه يتعلمها من تلك العلوم، دون الرجوع إلى علم أصول الفقه. وبهذا لو جرد الذي ينفرد به أصول الفقه ما كان إلَّا شيئاً يسيراً جداً، فصارت ـ بذلك ـ فائدة الأصول قليلة جداً بعكس ما كنت قد صورته لنا من أن له فوائد كثيرة.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ بأنه لا ينكر أن لعلم أصول الفقه استمداداً من تلك العلوم التي ذكرتموها ـ سابقاً ـ ولكن دقق الأصوليون في فهم أشياء لم يصل إليها المتخصصون بتلك العلوم.

فمثلاً: وصل الأصوليون إلى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللُّغويون؛ حيث إنه معروف أن النظر في كلام العرب متشعِّب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي.

فلو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعده؟ ونحو ذلك في كتب النحو لم تجد شيئاً مما توصل إليه الأصوليون في كتبهم.

كذلك صيغة «إفعل» ودلالتها على الوجوب، أو دلالة «لا تفعل» على التحريم لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها ذلك.

ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صياغة النَّحو واللُّغة.

الحاصل: أن الأصوليين يبحثون فيما أخذوه من تلك العلوم ــ وهي علم اللغة والنحو والكلام، والفقه، والقرآن والسنة والجدل ــ بحثاً خاصاً من جهة الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية الفقهية وأحوال تلك الأدلة.

فثبت أن الأصولي ينظر إلى ما أخذه من تلك العلوم نظرة مختلفة عن نظر المتخصصين بتلك العلوم.

وبهذا يصعب جداً أن يتعلَّم طالب العلم ما بحثه الأصوليون بالرجوع إلى تلك العلوم دون الرجوع إلى ما وضع في أصول الفقه.

فلا بدَّ للمجتهد أو المقلد الذي يبحث عن حقيقة مأخذ إمامه أن يرجع إلى أصول الفقه ومباحثه.

فثبت أن أصول الفقه فيه ما لا يوجد في غيره. والله أعلم.

فإن قيل: يفهم من كلامك فيما سبق أنك تجعل العلم بأصول الفقه شرطاً من شروط الاجتهاد، بل وصل بك الأمر فجعلته من أهم شروطه كيف يستقيم ذلك وقد كان الصحابة رضي الله عنهم وأتباعهم من أكابر المجتهدين ولم يكن هذا العلم حتى جاء الإمام الشافعي وصنف فيه وسمَّاه بهذا الاسم؟

يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وأتباعهم كانوا من أعلم الخلق بالعلوم التي يتهذب بها الذهن ويستقيم بها اللسان كأصول الفقه والعلوم العربية وما يحتاج إليه من العلوم العقلية التي

تصون أذهانهم من الخطأ، فالله عز وجل هو الذي اختارهم ليكونوا أصحاب رسوله ﷺ وما اختارهم إلاَّ لأنهم خير من غيرهم في كل الأمور. فصارت تلك العلوم طبيعية عندهم، ولذلك كانوا يفهمون دلالات الألفاظ، ويعلمون الصحيح من الأدلة من الفاسدة.

وكانوا محيطين بمعظم قواعد الشريعة فعرفوا بذلك الدليل الذي ينظر فيه هل هو موافق لها أو مخالف؟

وكانوا متتبعين لمقاصد الشريعة وقد تمرَّسوا على ذلك، وهذه الممارسة أكسبتهم قوة يفهمون من خلالها مراد الشارع، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرِّح به.

كلُّ ذلك عرفوه بسبب مشاهدتهم نزول الوحي، ومعرفتهم بأحوال النبي ﷺ ومن كانت تلك صفاتهم فإنهم عارفون ـ تمام المعرفة ـ لكل ما يبحث في أصول الفقه وإن لم يسمُّوه باسم معيَّن.

ولكن بعد ذهابهم قد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم، والفقيه الذي يريد أن يستنبط الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة يحتاج إلى قواعد يستند إليها؛ ليكون أخذه للأحكام منهما صحيحاً جمعت تلك القواعد في علم مستقل وسمِّي: «أصول الفقه» وهي تسمية صحيحة مطابقة لمسمَّاها أي: أدلة الفقه التي يجب على الفقيه أن يستند إليها إذا أراد استخراج حكم شرعي من دليل تفصيلي.

● المبحث الثالث: في استمداد أصول الفقه:

المصادر التي استمد منها علم أصول الفقه مادته كثيرة ـ كما سبق الإشارة إلى ذلك في المبحث الثاني ـ ولكن أهم تلك المصادر ثلاثة: أصول الدين، وعلم اللُّغة العربية، والأحكام الشرعية كما ذكر ذلك إمام الحرمين في

«البرهان»، والغزالي في «المنخول» والآمدي في «الإحكام» وابن برهان في «الوصول».

وقد ثبت ذ لك باستقراء المباحث الأصولية.

أما أصول الدين ــ وهو علم الكلام ــ فإن علم أصول الفقه مستمدٌّ منه بسبب توقف الأدلة الشرعية على معرفة البارىء وصدق رسول الله ﷺ المبلِّغ عنه فيما قال لتعلم حجيتها وإفادتها للأحكام الشرعية.

وقد أخذ أصول الفقه من هذا العلم: مسألة الحاكم، والتحسين والتقبيح العقليين، والتكليف بما لا يطاق، وحكم الأشياء قبل البعثة، والمجتهد يخطىء ويصيب، وخلو الزمان من مجتهد، وتكليف المعدوم، والتمييز بين الحجة والبرهان، والدليل والعلم والظن والنظر ــ وهذه الأمور الأخيرة وإن كانت من علم المنطق إلاَّ أن بعض الأصوليين جعلوها من علم الكلام ــ .

وأما اللغة العربية فإن علم أصول الفقه مستمد منه؛ لأن كتاب الله نزل بلغة العرب وكذلك السنة النبوية فيحتاج إلى معرفة قدر كبير من اللغة العربية يستطيع بسببها معرفة دلالة الأدلة وفهمها وإدراك معانيها، فمن جهل اللغة: جهل دلالات الألفاظ في الكتاب والسنة وأقوال إجماع الأمة.

وقد أخذ أصول الفقه من هذا العلم مباحث: الحقيقة والمجاز، والاشتراك، ومعاني الحروف، والمجمل والمبين والمفصل، والعام والخاص، والأمر والنهي، والمطلق والمقيد، والاستثناء والمنطوق والمفهوم، والإشارة، والتنبيه، والاقتضاء والإيماء وما شابه ذلك.

والأصوليون ــ كما سبق أن قلناه ــ قد توصلوا إلى دقائق لم يتوصل إليها أهل اللغة في هذه الأمور.

وأما الأحكام الشرعية: فإن علم أصول الفقه مستمد منه بسبب: أن المقصود والغرض من هذا العلم هو إثبات أو نفي الأحكام الشرعية الفعلية، إذن لا بدَّ للأصولي من أن يعرف قدراً ليس بالقليل من الفقه والأحكام الشرعية؛ ليتمكن فيه من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة وليتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال.

• المبحث الرابع: في موضوع أصول الفقه:

لقد سبق أن علمنا أن موضوع علم أصول الفقه هو: الأدلة، وقلنا هناك: إن الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي هو الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها.

وهذا مذهب جمهور الأصوليين خلافاً لبعض الأصوليين ـ وقد بينت ذلك فيما سبق ـ فمثلاً الأصولي يبحث في حجية الأدلة الإجمالية، ثم يبحث عن العوارض اللاحقة لهذه الأدلة من كونها عامةً أو خاصة، أو مطلقة، أو مقيدة، أو مجملة، أو مبينة، أو ظاهرة، أو نصاً، أو منطوقة، أو مفهومة، وكون اللفظ أمراً أو نهياً، ومعرفة هذه الأشياء وما شابهها هي مسائل أصول الفقه.

أما موضوع علم الفقه: فهو أفعال العباد من حيث تعلُّق الأحكام الشرعية بها، فالفقيه يبحث في المكلَّف وأحكامه من وجوب أو تحريم أو كراهة أو إباحة أو ندب.

● **المبحث الخامس: تقديم تعلُّم أصول الفقه على تعلُّم الفقه:**

تعلم أصول الفقه يقدَّم على تعلُّم الفقه؛ وذلك ليكون المتعلِّم على ثقة مما يدخل فيه، ويكون قادراً على فهم مرامي جزئيات الفقه. فينبغي أن تُحْفَظ الأدلة وتحكم الأصول، ثم حينئذٍ تبنى عليها الفروع؛ لأن الفروع لا تدرك إلاَّ بأصولها، وأن النتائج لا تعرف حقائقها إلاَّ بعد تحصيل العلم بمقدماتها.

فحق أن يبدأ بالأصول لتكون سبباً إلى معرفة الفروع، هذا ما ذهب إليه كثير من الأصوليين منهم: أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وابن برهان في «الوصول» وابن عقيل كما نقله عنه ابن تيمية في «المسوَّدة»، وذهب إلى ذلك أيضاً الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»، وأبو بكر القفال الشاشي كما نقله الزركشي عنه في «البحر المحيط».

ورأى القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»: أن الأولى تقديم الفروع على الأصول، وعلَّل ذلك بأنه من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يقصد بالكلام إليها.

بمعنى: أنه بتعلم الفروع تحصل الدربة والملكة التي تجعله يستفيد من تلك الأصول استفادة صحيحة.

والراجح هو الأول ـ وهو تقديم تعلم الأصول على تعلم الفقه ـ؛ لأن المجتهد إذا أتقن علم أصول الفقه أمكنه التوصل إلى الأحكام بصورة صحيحة، وعبَّر عن ذلك أبو البقاء العكبري بقوله ـ كما نقل في «صفة الفتوى» ـ: «أبلغ ما يتوصل به إلى إحكام الأحكام أصول الفقه وطرف من أصول الدين».

● **المبحث السادس: نشأة أصول الفقه وطرق التأليف فيه:**

معروف أن المصدر في إثبات الأحكام الشرعية ــ في العصر النبوي ــ هو الوحي سواء كان مباشراً كالقرآن الكريم أو غير مباشر كالسنة، وكان الصحابة رضي الله عنهم إذا وقعت لهم واقعة لا يعلمون حكمها لجأوا إلى النبـي ﷺ لبيان الحكم فيها.

ولما توفي النبـي ﷺ قام بعض الصحابة ــ ممن تصدَّى للإفتاء والقضاء بين الناس كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعلي بن أبـي طالب وغيرهم ــ إذا واجهتم حادثة أو واقعة لا يعلمون حكمها بالنظر في كتاب الله تعالى لعلَّه يجد حكمها، فيه فإن لم يجد بالكتاب ذهب إلى السنة فإذا لم يجدوا نصاً في الحكم اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال، ومعرفة العلل الشرعية والمقاصد والمصالح، والوقوف على رأي الجماعة وأهل الشورى.

وكان التابعون لهم ــ ممن جاء بعدهم ــ يسيرون على هذا المنهج وهو الرجوع إلى الكتاب أو السنة أو الاجتهاد بالإضافة إلى فتاوى الصحابة.

فكثر الاجتهاد، واختلفت طرق المفتين في الفتوى:

فمنهم من يتمسك بظواهر النصوص دون الأخذ بالقياس.

ومنهم من يتمسك بمعقول النص والمعنى حيث يرون أن أكثر الأحكام الشرعية معلَّلة، وأن جميع الأحكام شرعت لصالح العباد فكانوا يبحثون أولاً عن علل تلك الأحكام، ثم يجرون عليها الأحكام وجوداً وعدماً.

ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين، وأصبح لكل إمام قواعد اعتمدها في الفتوى والاجتهاد وعوَّل عليها في استنباط الأحكام، وهذه القواعد موجودة في مواضع مختلفة من كتبهم وكتب تلاميذهم.

وقد راعى هؤلاء الأئمة المجتهدون هذه القواعد في معرفة الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها من أدلتها التفصيلية.

ومن هؤلاء الأئمة الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ إلاَّ أنه يتميز عن غيره في أنه قد أفرد تلك القواعد في كتاب مستقل مسمًّى بـ «الرسالة» فوضع المنهج والمسلك الذي يسير عليه في اجتهاداته وفتاويه، وجمع فيها بين أهل الظاهر وأهل الرأي.

والذي دعاه إلى تدوين هذا العلم بمؤلف مستقل هو: ما رآه في عصره من النزاع والاختلاف في مسائل الفقه، وظهور التعارض بين أقوال بعض العلماء، ووجود وقائع لا سبيل إلى الوصول إلى أحكامها إلاَّ عن طريق وجود علَّة الحكم المنصوص عليه في الواقعة فكانت الحاجة ملحة إلى وضع قواعد في القياس، والجمع بين الأدلة، والترجيح ومعرفة الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك.

وقد تكلم في هذه الرسالة عن مباحث أصولية كثيرة منها: الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والعام الذي أريد به الخاص، والظاهر الذي أريد به غير ظاهره، وخبر الآحاد وحجيته، ومنزلة السنة ومكانتها، وتكلم عن القياس، والاجتهاد وشروط المفتي في دين الله ونحو ذلك.

ولقد لفت ما وضعه الإمام الشافعي في «الرسالة» أنظار العلماء من الباحثين إلى متابعة البحث والتدقيق وحسن التنسيق والترتيب والتنظيم.

حتى أصبح علم أصول الفقه علماً مستقلاً رتبت أبوابه، وحررت مسائله، وجمعت مباحثه، وألفت فيه المؤلفات وصنفت المصنفات.

ولكن العلماء اختلفوا في الطرق التي اتبعوها في التأليف، فنشأ عن ذلك طريقتان في التأليف هما:

الطريقة الأولى: طريقة الفقهاء وهم الحنفية.

الطريقة الثانية: طريقة المتكلمين وهم الشافعية والجمهور.

أما طريقة الفقهاء: فقد كانت تمتاز بأنها تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وتهتم هذه الطريقة ـ أيضاً ـ بالغوص على النكت الفقهية.

وسبب سلوكهم هذه الطريقة: أن أئمة الحنفية لم يتركوا لهم قواعد مدونة ومجموعة، وإنما تركوا لهم مسائل فقهية وفروعاً كثيراً، وبعض القواعد المنثورة في ثنايا هذه الفروع فعمدوا إلى تلك الفروع واستخلصوا منها القواعد والضوابط وجعلوها أصولاً لمذهبهم لتكون لهم سلاحاً في مقام الجدل والمناظرة.

وهذه الطريقة أمس بالفقه وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية كما قال ابن خلدون في «مقدِّمته»؛ لأنه أصولها مأخوذة من تلك الفروع.

ولقد ألف على هذه الطريقة المؤلفات الكثيرة والتي منها:

١ ـ «مأخذ الشرائع» لأبـي منصور الماتريدي (ت ٣٣٠هـ).

٢ ـ «رسالة في الأصول» لأبـي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) وهي مطبوعة مع تأسيس النظر لأبـي زيد الدبوسي.

٣ ـ «الفصول في الأصول» أو «أصول الجصاص» لأبـي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت ٣٧٠).

٤ ــ «تقويم الأدلة» لأبـي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) «وتأسيس النظر له» أيضاً.

٥ ــ «مسائل الخلاف» لأبـي عبد الله الصيمري (ت ٤٣٦هـ).

٦ ــ كنز الوصول إلى معرفة الأصول لفخر الإسلام محمد بن علي البزدوي (ت ٤٨٢هـ) مطبوع مع شرحه النفيس «كشف الأسرار عن أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ).

٧ ــ «أصول السرخسي» لأبـي بكر محمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ).

٨ ــ «ميزان الأصول» لأبـي بكر محمد السمرقندي (ت ٥٣٩هـ).

٩ ــ «المنار» لأبـي البركات عبد الله النسفي (ت ٧١٠هـ) وعليه عدة شروح.

وقد بينت جانباً من تلك الطريقة في كتابـي المسمَّى: «طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي».

أما طريقة المتكلمين: فقد اهتمت بتحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادىء المنطقية، والميل الشديد إلى الاستدلال العقلي، والبسط في الجدل والمناظرات، مجردة للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية، شأنها في ذلك شأن علماء الكلام ولذا سُمِّيت طريقتهم بطريقة المتكلمين، ولا يتقنها إلاَّ من كان ملمَّاً بعلم المنطق والبحث والمناظرة والجدل.

وهذه الطريقة قد سار على نهجها علماء الشافعية والمالكية والحنابلة في التصنيف من حيث الترتيب والتنظيم والتنسيق.

وقد أُلفت على هذه الطريقة المؤلفات الكثيرة من أهمها:

١ ــ «الرسالة» للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) وشروحها للإمام

أبي بكر الصيرفي (ت ٣٣٠هـ) ولأبي الوليد النيسابوري (ت ٣٤٩هـ) وللقفال الشاشي الكبير (ت ٣٦٥هـ)، ولأبي بكر الجوزخي الشيباني (ت ٣٠٨هـ) ولأبي محمد الجويني (ت ٤٣٨هـ) وهو والد إمام الحرمين.

٢ ــ التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد للقاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٣).

٣ ــ العمد للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي (ت ٤١٥هـ) وشرحه لأبي الحسين البصري.

٤ ــ المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ).

٥ ــ الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم (ت ٤٥٧هـ).

٦ ــ العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨).

٧ ــ اللمع، وشرح اللمع، والتبصرة لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٠هـ).

٨ ــ إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ).

٩ ــ عدة العالم والطريق السالم لأبي نصر أحمد بن جعفر الصباغ (ت ٤٧٧هـ).

١٠ ــ البرهان لإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) وشرحه للمازري المالكي (ت ٥٣٦هـ)، وشرحه للأبياري (ت ٦١٨هـ).

١١ ــ قواطع الأدلة لابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ).

١٢ ــ المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، والاستقصاء، وأساس القياس للغزالي (ت ٥٠٥).

١٣ ــ التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الحنبلي (ت ٥١٠هـ).

١٤ ــ الوصول إلى الأصول لأبي الفتح أحمد بن علي بن برهان (ت ٥١٨هـ).

١٥ ــ المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) وقد ألفه الرازي بعد أن اطلع على أهم كتب الأصول ــ عنده ــ وهي أربعة: «العمد» للقاضي عبد الجبار، و «البرهان» لإمام الحرمين، و «المستصفى» للغزالي، و «المعتمد» لأبي الحسين البصري.

وقد اهتم بهذا الكتاب «أعني المحصول» الباحثون، فشرحه بعضهم، واختصره البعض الآخر، وعلّق عليه فريق ثالث.

فمن شروحه:

(أ) نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٢هـ) وقد حققت قسماً كبيراً منه.

(ب) الكاشف عن المحصول لشمس الدين الأصفهاني (ت ٦٨٨هـ).

ومن مختصراته:

(أ) الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي (ت ٦٥٦هـ).

(ب) التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي (ت ٦٧٢هـ).

(ج) تنقيح المحصول لمظفر الدين التبريزي (ت ٦٢١هـ).

(د) تنقيح الفصول في اختصار المحصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٢هـ) وشرح هذا بكتاب سماه: «شرح تنقيح الفصول».

(هـ) تلخيص المحصول لأحمد بن أبي بكر النقشواني.

١٦ ـ روضة الناظر وجنة المناظر لأحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) والتي أقوم ـ الآن ـ بشرحها بعد أن قمت بتحقيقها.

١٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ).

وقد اختصره ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في كتاب سمَّاه: «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» ثم اختصر هذا بكتاب سمَّاه: «مختصر المنتهى».

وقد اهتم بهذا المختصر الأخير الباحثون درساً وحفظاً وشرحاً.

فمن أهم شروحه:

(أ) شرح القاضي عضد الدين الأبجي (ت ٧٥٦هـ) وعلى هذا الشرح حواشي من أهمها: حاشية سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، والجرجاني (ت ٨١٦هـ) وغيرها.

(ب) رفع الحاجب عن ابن الحاجب لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ).

(ج) بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).

١٨ ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). ولقد اهتم بهذا الكتاب العلماء فشرحه كثير من الأصوليين، من تلك الشروح:

(أ) شرح منهاج البيضاوي في علم الأصول لشمس الدين الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) وقد حققته، وطبع في مجلدين ويوجد في المكتبات.

(ب) نهاية السول شرح منهاج الأصول لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ).

(ج) الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي ابن السبكي (ت ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ).

(د) مناهج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي.

١٩ ــ البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ).

٢٠ ــ شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي (ت ٩٧٢هـ).

وهناك طريقة ثالثة قد بدأت في القرن السابع الهجري وهي الجمع بين طريقة الحنفية وطريقة المتكلمين، فحقق من جمع بين الطريقتين القواعد الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية وطبقوها في الفروع الفقهية فجاءت تصانيفهم مفيدة في خدمة الفقه وتمحيص الأدلة، فكتب في هذا بعض الفقهاء، وبعض المتكلمين.

ومن أهم كتبهم على ذلك:

١ ــ بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام لأحمد بن علي الساعاتي (ت ٦٩٤هـ).

٢ ــ تنقيح وتوضيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت ٧٤٧هـ) وقد شرحه سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ).

٣ ــ جمع الجوامع لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، ومن شروح هذا الكتاب:

(أ) شرح المحلى: محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ).

(ب) تشنيف المسامع لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ).

(ج) الضياء اللامع لابن حلولو (ت ٨٩٨)، وقد قمت بتحقيقه، وطبع منه المجلد الأول.

٤ ـ التحرير لكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) ومن شروحه:

(أ) التقرير والتحبير لمحمد بن محمد أمير حاج (ت ٨٧٨هـ).

(ب) تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بـ «أمير بادشاه».

٥ ـ مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور الحنفي (ت ١١١٩هـ) وقد شرحه عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بكتاب سمَّاه: «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت.

وهناك طريقة رابعة وهي: طريقة تخريج الفروع على الأصول.

لقد كان هدف هذا الاتجاه بيان المسائل الأصولية التي ترتب عليها اختلاف في الفروع حيث إنه من المعلوم أنه يوجد قواعد أصولية كثر الجدال حولها مع المناقشة مع أنه لا يوجد لها مثال في الفروع الفقهية مثل: تكليف ما لا يطاق، وتكليف المعدوم ومسألة هل كان النبي ﷺ قبل البعثة متعبداً بشرع أو لا؟.

فخلاصة هذه الطريقة هي: أن تضع القاعدة الأصولية مع الإشارة إلى خلاف الأصوليين فيها، ثم ذكر عدد من المسائل الفقهية التي تأثرت بهذا الخلاف في القاعدة، والغاية من ذلك هو: ربط الفروع المتنوعة والمنتشرة في أبواب الفقه بأصولها التي استنبطت منها.

وقد أُلِّف في ذلك عدة مؤلفات منها:

١ ـ تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين الزنجاني (ت ٦٥٦هـ).

٢ ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت ٧٧١هـ).

٣ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي (ت ٧٧٢هـ).

٤ ـ تمهيد القواعد الأصولية والعربية لتفريع فوائد الأحكام الشرعية لعلي العاملي.

٥ ـ القواعد والفوائد الأصولية لعلي بن محمد بن علي البعلي المعروف بابن اللحام (ت ٨٠٣هـ).

وهناك طريقة خامسة في التأليف في أصول الفقه، وهذه الطريقة لم تسلك مسلك المتقدمين وهو: ذكر القواعد الأصولية تحت عناوين وأبواب معينة، بل سلكت طريقة أخرى وهي: عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة والمفهوم العام الكلي للتكليف.

ولقد ألف على هذه الطريقة وسلكها الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي (ت ٧٩٠ هـ) فألف فيها كتابه: «عنوان التعريف بأسرار التكليف» وهو المعروف بـ «الموافقات في أصول الشريعة».

• المبحث السابع: في أول من دون أصول الفقه كعلم مستقل:

لقد اتضح لك ـ من الكلام السابق ـ أن أول من وضع علم أصول الفقه كعلم مستقل هو: الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ وهو الحق حيث نصَّ على ذلك البيهقي في «مناقب الشافعي» وكذلك القرافي حيث قال في «النفائس»: «ومن مناقب الشافعي أنه أول من صنف في أول الفقه»، والإسنوي حيث قال في «التمهيد»: «وكان إمامنا الشافعي هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنف فيه بالإجماع»، وقال الجويني في «شرح الرسالة»: لم يسبق الشافعي أحد في تصانيف الأصول وقال الرازي في

«مناقب الإمام الشافعي»: «اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم ـ أي أصول الفقه ـ الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه، وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف».

وذكر ـ أيضاً ـ في هذا الكتاب: أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض فقد كان الشعراء قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً معتمدين على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل من تلك الأشعار علم العروض، فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة الصالح من الشعر والطالح، فكذلك هنا: الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون وقواعد يرجعون إليها في معرفة دلائل الشريعة، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة مراتب الشرع.

وقال ابن خلدون في «مقدمته» ـ عند الكلام عن أصول الفقه ـ: «وكان أول من كتب فيه الشافعي أملى فيه رسالته المشهورة...».

وروي أن أول من صنف في أصول الفقه، وجمع قواعده، وبين طرق الاستنباط هو الإمام أبو حنيفة حيث ألف كتاباً بذلك سُمِّي: «كتاب الرأي» كما ورد في مقدمة أصول السرخسي.

وروي أن القاضي أبا يوسف هو أول من جمع قواعد الأصول.

وقيل إن أول من كتب في هذه القواعد هو الإمام محمد بن الحسن.

ولعل الذي جعل البعض يزعم أن أبا حنيفة وأصحابه هم أول من وضعوا علم أصول الفقه هو: ما أورده أبو زيد الدبوسي في كتاب: «تأسيس النظر» من جملة من المسائل الخلافية بين أبـي حنيفة وصاحبيه: أبـي يوسف ومحمد، وبين هؤلاء وزفر، وبين أبـي حنيفة والإمام مالك، وفيها دلالة

واضحة على طريقتهم الأصولية لاستدلال كل على رأيه بقاعدة أصولية.

وهذا الكلام ليس فيه ما يدل على أنهم أو أحداً منهم هو أول من دون أصول الفقه.

وادَّعت الشيعة الإمامية أن أول من دون علم الأصول وضبطه هو الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين وقد زعم ذلك آية الله السيد حسن الصدر في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام» فقال: اعلم أن أول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله هو باقر العلوم الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر، وبعده ابنه أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا فيه على جماعة من تلامذتهما قواعده ومسائله، جمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب مباحثه».

ولا اعتبار لهذا الادِّعاء؛ لأننا لم نر لهما مصنفاً في ذلك منظماً مبوباً كما رأيناه في «الرسالة» للإمام الشافعي رحمه الله.

فثبت بذلك أن أول من دون أصول الفقه كعلم مستقل هو الشافعي.

فائدة: «الرسالة» كتبها الإمام الشافعي رحمه الله إلى الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ) وهو أحد أئمة الحديث في الحجاز بعد أن أرسل إليه عبد الرحمن بن مهدي يطلب منه «أي: من الشافعي» أن يضع له كتاباً يبين فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجية الإجماع، ويبين الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة فوضع له كتاب «الرسالة» ذكر ذلك الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» وغيره.

والإمام الشافعي كان يطلق على هذه الرسالة لفظ «الكتاب»، أو يقول: «كتابي» أو «كتابنا» ولم يسمِّ ذلك بـ «الرسالة».

وإنما أطلق عليها اسم الرسالة بسبب إرسالها إلى الإمام عبد الرحمن بن مهدي. كما سبق.

فائدة: الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ لم يقتصر على الرسالة في التأليف في أصول الفقه، بل ألف غير ذلك في هذا العلم من ذلك.

١ ــ كتاب «اختلاف الحديث» الذي وفق فيه بين الأحاديث المتعارضة.

٢ ــ كتاب «جماع العلم» الذي ألَّفه لإثبات حجية خبر الواحد، ووجوب العمل به، والرد على من أنكره.

٣ ــ كتاب: «إبطال الاستحسان» وهو رد على من قال بحجية الاستحسان.

٤ ــ كتاب: «القياس» الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة، ورجوعه عن قبول شهادتهم.



المقدِّمة المنطقية

قوله: (المقدِّمة).

ش: **أقول**: قبل الخوض في شرح وبيان المقدمة المنطقية لا بدَّ من ذكر مسائل مهمة؛ هي كما يلي:

● المسألة الأولى: سبب سقوط المقدمة المنطقية من بعض نسخ الروضة دون بعض، والرد على مزاعم الطوفي:

لقد اتضح من وصفنا للنسخ المخطوطة في مقدمة تحقيقنا لروضة الناظر: أن المقدمة المنطقية ساقطة من ثلاث نسخ مخطوطة، ومثبتة في ثلاث نسخ مخطوطة وواحدة مطبوعة.

والسبب في ذلك ــ كما قيل ــ : أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد أثبتها في أول الأمر، فلما عاتبه إسحاق بن أحمد بن محمد العلثي (ت ٦٣٤هـ) في إلحاق هذه المقدمة وأنكر عليه: أسقطها من الروضة بعد أن انتشرت بين الناس.

والحق: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أثبتها وهو مقتنع بها ولم يسقطها لأمور:

الأول: أن جميع نسخ الروضة الست المخطوطة والسابعة المطبوعة وردت فيها هذه العبارة: «بدأنا بذكر مقدمة لطيفة» على اختلاف بين النسخ في اللفظ، فبعضها جاءت بنفس العبارة السابقة، وبعضها جاءت بعبارة:

«بدأنا بمقدمة لطيفة» ولو كان ابن قدامة قد حذف تلك المقدمة لحذف هذه العبارة حتى لا يقع اضطراب في الكلام أو تناقض.

الثاني: أن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد وصف هذه المقدمة بأنها لطيفة، واللطيف من الكلام ما لا خفاء فيه كما جاء «في لسان العرب» وهذا يدل على حسنها ووضوحها عنده مما يثبت أنه لم يحذفها.

الثالث: أن هذه المقدمة المنطقية مفيدة لطالب العلم بصورة عامة؛ لأنها كالآلة لكل علم، ومفيدة لطالب علم أصول الفقه بصورة خاصة، فلا يحسن لطالب ذلك العلم إلَّا الاطلاع عليها، فينبغي لكل أحد ـ يريد فهم جزئيات أصول الفقه فهماً دقيقاً ـ أن يحيط بها، لا سيما في فن القياس والجدل وغيرهما، فيبعد كل البعد أن يسقطها ابن قدامة مع ما فيها من تلك الفائدة.

أما ما ذكره الطوفي في «شرح مختصره» من أن ابن قدامة صح عنه رجوعه عنها: فهذا يحتاج إلى دليل؛ حيث لم يثبت عنه أنه رجع عنها، لا صراحة ولا إشارة.

وكون بعض الناسخين للروضة حذفها فهذا لا يدل على رجوع ابن قدامة عنها فقد يكون النساخ هم الذين حذفوها؛ لما كان منتشراً في ذلك الوقت من عدم استحسان علم المنطق وذمِّه.

وأما ما ذكره الطوفي في «شرح مختصره» ـ أيضاً ـ من أن ابن قدامة لا يحقِّق علم المنطق فهذا باطل؛ لأمور:

الأول: أن هذه دعوى تحتاج إلى دليل وبرهان، ولا دليل عند الطوفي يثبت ما ادَّعاه.

الثاني: أن علم المنطق ليس صعباً إلى درجة أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على جلالة قدر. وعلو منزلته ووصوله إلى درجة الاجتهاد ــ لا يحققه ولا يستطيع أن يتكلم فيه؛ فقد حقق ما هو أصعب من هذا العلم كالقياس وقوادح العلة وعلم الجدل ونحوه.

الثالث: أن علم المنطق ما هو إلاَّ علم بقوانين تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، وابن قدامة عالم بتلك القوانين ويدل على ذلك تتبع مصنفاته وما أثر عنه.

الرابع: أن قول الطوفي: «إن ابن قدامة لا يحقق المنطق» اتهام ظاهر لابن قدامة أنه ينقل عن أبـي حامد الغزالي شيئاً لا يعرفه ولا يفهمه، وهذا باطل؛ حيث إنه لا يختلف في أن الروضة لابن قدامة وثيقة الصلة بكتاب «المستصفى» للغزالي فهو أصلها إلاَّ أن ابن قدامة مستقل بفهم ما تحدث عنه، ومتصرف فيما نقل فيه، فله وجهة نظره، واستقلاليته، فهو لا يتابع أحداً دون فهم، فنقل عن الغزالي كما نقل عن غيره كأبـي يعلى، وأبـي الخطاب، وغيرهما.

أما ما أشار إليه الطوفي في «شرح مختصره» من أن أكثر الأصوليين لم يلحق المنطق بعلم الأصول كالإمام الرازي وغيره فلعل السبب في عدم ذكرهم علم المنطق في الأصول هو: اعتقادهم بأن كل أحد يعرفها ويفهمها ويدل على ذلك: أنك لو تدبرت كلامهم في كتبهم لوجدتهم يتعرضون لجزئيات علم المنطق مثل تعرضهم للذاتيات، والعرض، والدلالة بأنواعها، والبرهان والحدود والرسوم وأقسامها، والاستقراء، واليقين وما يقابله، والفصل والجنس، ونحو ذلك مما سيأتي تفصيله ــ إن شاء الله ــ.

● المسألة الثانية: تعريف المنطق:

عرف المنطق بأنه: علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

بمعنى: أن من راعى تلك القوانين والقواعد المنطقية فإن ذهنه يعصم ويبعد عن الخطأ في الفكر، أي: يكون تفكيره بالأمور سليماً وذلك بعد توفيق الله عز وجل.

واحترزنا بذلك عن غيرها من القواعد كالقواعد العربية ــ مثلاً ــ ؛ فإن مراعاتها تعصم الذهن عن الخطأ في المقال.

وكالقواعد الأصولية أو الفقهية؛ فإن فهمها ومراعاتها تعصم الذهن عن الخطأ في الشريعة. وهكذا.

ويسمَّى بفن النظر، ويسمَّى بمدارك العقول ــ كما ورد في الروضة هنا ــ ويسمَّى بفن الميزان، ويسمَّى بالجدل، ويسمى بمعيار العلم وأشار إلى ذلك الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة».

● المسألة الثالثة: في موضوع علم المنطق وغايته:

أما موضوعه فهو: المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها موصلة إلى المجهول التصوري، أو المجهول التصديقي.

أما غايته: فكما سبق في تعريفه: الإصابة في الفكر والبعد عن الخطأ في النظر.

● المسألة الرابعة: في نشأة علم المنطق ونقله إلى المسلمين والحاجة إليه:

ذكر ابن خلدون في «مقدمته»: أن المتقدمين تكلموا في المنطق أول ما

تكلموا به جملاً جملاً ومفترقاً، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في اليونان أرسطو فهذب مباحثه، ورتب مسائله، وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، فسُمِّي أرسطو هذا ـ لذلك ـ بالمعلم الأول.

ثم جاء الفارابي: محمد بن محمد أبو نصر (ت ٣٣٩هـ) فهذب هذا العلم أيضاً وسُمِّي بذلك بالمعلم الثاني.

ثم جاء ابن سينا: أبو علي: حسين بن عبد الله بن حسين (ت ٤٢٨هـ) فنقله عن الفارابي بعد ما ضاعت كتب الفارابي.

وعلم المنطق نقل إلى المسلمين في عهد المأمون بن هارون الرشيد وذلك لما ترجمت الكتب من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

والمسلمون في غنى عن هذا العلم قبل الترجمة؛ لأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين كانوا في استغناء تام عنه.

ولكن لما تُرجم المنطق، وتعلَّمه المسلمون وأصبح أكثر المؤلفات والمصنفات في العلوم والفنون ـ لا سيما علم أصول الفقه ـ مشحونة بمصطلحات المنطق ولا يفهمها إلاَّ من له إلمام بفن المنطق، وأصبحت الأقيسة المنطقية هي المعروفة عند الناس في الاستدلال والاحتجاج بها: كان ينبغي لطلبة العلم ـ ولا سيما طلاب علم أصول الفقه ـ أن يتعلَّموا الضروري من علم المنطق لأمرين:

أولهما: أن يفهموا تلك المصنفات المشحونة بمصطلحات المنطق فهماً سليماً وصحيحاً.

ثانيهما: أن يستطيعوا الرد على المنطقيين بلغتهم ويدحضوا حجج المبطلين بما استدلوا به؛ فإن ذلك أقوى على الإسكات، وأدعى إلى قبول الحق.

ولا يقال: إن تعلم علم المنطق هو فرض كفاية أو فرض عين فهذا بعيد جداً، ولكن تعلمه ــ كما قلنا ــ يساعد على فهم المصطلحات المنطقية التي استعملها العلماء في كتبهم لا سيما كتب أصول الفقه بشرط: الابتعاد عن المنطق المشوب بكلام الفلاسفة الباطل.

* * *

حصر مدارك العقول

قوله: (واعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحدِّ والبرهان).

ش: **أقول**: «المدارك» جمع مدرك والمدرك: إما مأخوذ من الدرك وهو الوصول واللحاق إلى الشيء، أدركته إدراكاً ودركاً كما قاله ابن منظور في «اللسان».

أو مأخوذ من أدرك الشيء إذا أحاط به، وانتهى إلى العلم به.

والثاني هو المناسب هنا؛ حيث إن المقصود بمدارك العقول: أي الأشياء التي ندركها بمجرد العقل؛ حيث إن الآراء والأحكام وغيرها تعتمد على وجودها وعدمها على العقل واستعماله. فالعلوم الضرورية والنظرية لا يمكن أن تدرك بدون العقل.

«العقول» جمع عقل والعقل في اللغة: المنع. وسُمِّي بذلك؛ لأنه يمنع النفس من فعل ما تهواه، مأخوذ من عقال الناقة المانع لها من السير حيث شاءت.

أما العقل في الاصطلاح فهو:

آلة التمييز والإدراك، وهو قول الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ في «الرسالة».

وقيل: العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة؛ وهو قول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ كما رواه عنه إبراهيم الحربي نقله ابن تيمية في «المسودة» وأبو يعلى في «العدة».

والحق: أن العقل لا يمكن حده بحد يحيط به؛ لأن اسم العقل يطلق على خمسة معان بالاشتراك بينها ـ كما ذكر حجة الإسلام الغزالي في «المستصفى» و «إحياء علوم الدين» هي:

الأول: أنه يطلق على بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين.

الثاني: أنه يطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية وتدبير الأمور الخفية.

الثالث: أنه يطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى إن من حنكته التجارب يقال عنه إنه عاقل، أما من لم تحنكه التجارب فلا يسمَّى عاقلاً.

الرابع: أنه يطلق على الهدوء والوقار والهيبة والسكينة في جلوسه وكلامه، وهي هيئة محمودة للإنسان فيقال: فلان عاقل: أي عنده هدوء ورزانة.

الخامس: أنه يطلق على ما يوصل إلى ثمرة معرفة عواقب الأمور بقمع الشهوات الداعية إلى الملذات العاجلة التي تعقبها الندامة، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً.

فإذا أردت أن تحد العقل باعتبار أحد مسمياته فتقول ـ مثلاً ـ أنه بعض العلوم الضرورية يستعد بها لفهم دقيق العلوم وتدبير الصنائع الفكرية كما قال كثير من العلماء.

وإذا أردت أن تحدّه بالاعتبار الثاني تقول: إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات وهكذا.

هذا ما قيل في تعريف العقل، ولكن لو قيل أين محله؟

قلت: اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن محلَّه القلب وهو منقول عن الإمام مالك والشافعي وهو مذهب ابن قدامة ذكر ذلك في أقسام المعاني عند قوله: «ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمَّى عقلاً محلها القلب» وإليه ذهب الأطباء وكثير من العلماء، وهو الأرجح وذلك لأمرين.

الأول: قوله تعالى في: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] فهنا عبَّر عن العقل بالقلب؛ لأنه محلّه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿. . . فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦] فلو لم يكن العقل موجوداً في القلب: لما وصف بذلك حقيقة؛ لأن الأصل إضافة كل عضو إليه، فلا يمكن أن توصف الأذن بأن يرى بها أو يشم بها.

القول الثاني: أن محلَّه الدماغ وهو المشهور عن الإمام أحمد وذهب إليه الحنفية.

القول الثالث: أنه مشترك بين الرأس والدماغ.

وقيل: لا يعرف محله.

وقيل: غير ذلك.

تنبيه: ذكر الزركشي في «البحر المحيط» أنه نقل عن الإمام أحمد أن محل العقل القلب، وهذا فيه نظر؛ حيث إن الذي نص عليه الإمام أحمد أن محل العقل هو الدماغ، ذكر ذلك أبو حفص بن شاهين بإسناده عن الفضل بن

زياد أن رجلاً سأله عن العقل أين منتهاه من البدن؟ فقال سمعت أحمد بن حنبل يقول: «العقل في الرأس أما سمعت إلى قولهم: وافر الدماغ والعقل».

● ثمرة الخلاف في محل العقل:

تظهر ثمرة الخلاف في محل العقل فيما إذا شج رجل آخر موضحة «كشفت عظم رأسه». فذهب عقله.

فمن قال بأن محله القلب كالإمام مالك: يلزم الجاني دية العقل وأرش الموضحة؛ وذلك لأنه أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجة فلا تكون الشجة تبعاً لها.

ومن قال بأن محله الدماغ كالإمام أبي حنيفة: يلزم الجاني دية العقل ـ فقط ـ ؛ وذلك لأنه لما شج رأسه وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج دخل إرش الشجة في الدية، ذكر ذلك الباجي في «الحدود» والزركشي في «البحر المحيط».

● هل العقول متفاوتة؟

اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: إن العقول تتفاوت وأن بعضها أكمل من بعض، وهو رأي كثير من الحنابلة وبعض المعتزلة، واحتجوا بأمور:

الأول: ما أخرجه أبو داود في سننه، والإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ ـ للنساء ـ : «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة نصف

شهادة الرجل؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصلِّ ولم تصم؟». قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها».

وهذا نص في ذلك.

الثاني: أنا نشاهد آثار العقول في الآراء والحكم وغيرها متفاوتة وذلك يدلُّ على تفاوت العقول في نفسها.

الثالث: أجمع العقلاء على صحة قول القائل: «فلان أعقل من فلان» وقول القائل: «فلان أكمل عقلاً من فلان» وهذا يدل على اختلاف ما يدرك به.

القول الثاني: إن العقل لا يختلف ولا يتفاوت، وهو قول الأشاعرة وأكثر المعتزلة، وعللوا ذلك بأن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لما كان كذلك.

وعلى هذا: لا يتحقق قول القائل: «فلان أعقل من فلان»، وإن أطلق كان ذلك تجوزاً، أو يصرف إلى كثرة التجارب.

القول الثالث: إنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت ولا يختلف، وإن أريد التجريبي فلا شك في تفاوته، وهو ما ذهب إليه الماوردي في «أدب الدنيا والدين» وبعض العلماء.

ولعل علتهم في ذلك أن التجريبي يتفاوت باختلاف الناس؛ حيث إن العقل ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل، فبعضهم قد كمل عقله لكثرة تجاربه دون من لا تجارب لديه.

والحق عندي: أن العقول لا تتفاوت إذا أردنا بالعقل: العلم الضروري كجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، والعلم بأن الواحد أقل من الاثنين. فبهذا المعنى لا يتطرق إليه التفاوت .

أما إذا أردنا بالعقل الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم النظرية، أو أردنا به علوم التجارب، أو أردنا به استيلاء القوة على قمع الشهوات المفضية إلى الندامة فإن العقول تتفاوت وتختلف؛ حيث إن الواقع يشهد باختلافهم في ذلك.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان الحد والبرهان بالتفصيل لكن قبل أن يبينهما أراد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بيان السبب الذي جعل مدارك العقول تنحصر في هذين الشيئين ـ فقط ـ وهما الحد والبرهان دون غيرها.

* * *

سبب انحصار مدارك العقول في الحدِّ والبرهان

قوله: (وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين:

إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم.
والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفياً وإثباتاً، فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفردة، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات فتقول: «العالم حادث» وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول: «العالم ليس بقديم»).

ش: **أقول**: اعلم ـ رحمني الله وإياك ـ أنه لا يمكنك أن تحيط بعلم شيء من الأشياء، أو أمر من الأمور إلاَّ إذا عرفت مفرداته أولاً، ثم عرفت وأدركت نسبة تلك المفردات إلى بعضها.

فيكون إدراك العلوم على ضربين:

الضرب الأول: لا بدَّ من علم الذوات المفردة كأن تعلم ـ مثلاً ـ معنى «العالم» ومعنى «الحادث» ومعنى «الجسم» ومعنى «القديم» ومعنى:

«الحركة»، تعلم معاني تلك الكلمات وتفهمها كل واحدة على حدة بدون إضافتها إلى غيرها.

والمقصود بالإدراك ـ هنا ـ هو إدراك وعلم وفهم ماهية الشيء بلا حكم عليها بنفي أو إثبات، فهو تصور الشيء ـ فقط ـ ؛ لأنه لم يحصل سوى صورة الشيء في الذهن فقط.

الضرب الثاني: لا بدَّ من علم نسبة هذه المفردات وهي ـ مثلاً ـ «العالم» و «الحادث» و «الجسم» و «القديم» و «الحركة» بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات.

فمثال نسبة مفرد إلى مفرد آخر بالنفي: نسبتك عدم الحركة إلى الجسم فتقول: «الجسم ليس بمتحرك»، أو تنسب عدم الحدوث إلى العالم فتقول: «العالم ليس بحادث».

ومثال نسبة مفرد إلى مفرد آخر بالإثبات: نسبتك الحركة إلى الجسم فتقول: «الجسم متحرك، ونسبتك الحدوث إلى العالم فتقول: «العالم حادث». وهكذا.

الحاصل: أنك تعلم أولاً لفظ «جسم» ما المقصود منه؟ وتعلم «الحركة» ما حقيقتها؟ إذا علمت ذلك ونسبت الحركة إلى الجسم وقلت: «الجسم متحرك» حصل لك العلم بذلك.

* * *

دخول التصديق والتكذيب للضرب الثاني دون الأول

قوله: (والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه؛ إذ لا يتطرق إلَّا إلى خبر، وأقل ما يتركب منه الخبر مفردان، والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب).

ش: **أقـول:** الضـرب الأول: ــ وهــو علــم وإدراك ذوات الأشيـاء المفردة ــ لا يمكن أن يدخله التصديق أو التكذيب لأمرين:

الأول: أن إدراك الذوات المفردة وعلمها فقط هو إدراك لماهية الشيء بلا حكم عليها بنفي أو إثبات فأين الذي يصدق أو يكذب؟

الثاني: أن التصديق والتكذيب لا يتطرق إلاَّ إلى الخبر، والذوات المفردة كـ «العالم» و «الإنسان» و «السماء» ــ مثلاً ــ ليست أخباراً كما هو معلوم؛ وذلك لأن أقل ما يتركب منه الخبر مفردان ينسب أحدهما إلى الآخر، أحدهما وصف والآخر موصوف.

أما الضرب الثاني: ــ وهو علم وإدراك نسبـة هذه المفردات بعضها إلى بعض ــ فإنه يمكن أن يتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ لأن فيه نسبة شيء إلى شيء آخر، وهذا لا يكون إلاَّ من مفردين، فيكون الأول وصف والآخر موصوف، فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بإثبات أو نفي كأن تقول: «العالم حادث» و «الجسم متحرك» و «الإنسان حيوان» أو تقول «الجسم ليس بمتحرك» فهـذا قابل للصدق والكـذب، بمعنى: أن هذه النسبة قد تكون صحيحة فيكون صادقاً، وقد تكون ليست بصحيحة فيكون كاذباً.

الحـاصــل: أن الضــرب الأول هــو: إدراك الحقـائـق مجـردة عـن الأحكام.

وأن الضرب الثاني هو: إدراك نسبة حكمية بين الحقائق بالإيجاب أو السلب.

* * *

اختلاف العلماء في تسمية الضربين السابقين

قوله: (وقد سمَّى قوم الضرب الأول: تصوراً، والثاني: تصديقاً، وسمَّى آخرون الأول: معرفة والثاني: علماً، وسمَّى النحويون الأول مفرداً والثاني جملة، وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه؛ فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب؟ ومن لا يعرف معنى «العالم» و «الحادث» كيف يعرف أن العالم حادث؟).

ش: **أقول**: إذا عرفت الضربين اللذين تدرك بهما العلوم، والمقصود من كل واحد منهما والأمثلة عليهما فلا بد أن تعرف اسم كل واحد من الضربين فأقول:

اختلف العلماء في تسمية الضربين على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن اسم الضرب الأول ـ وهو معرفة الذوات المفردة فقط ـ تصور، واسم الضرب الثاني ـ وهو معرفة نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض ـ تصديق.

وهذه تسمية أهل المنطق لذلك تجدهم يقولون: «العلم إما تصور أو تصديق».

والتصور ـ كما عرفه ابن سيناء في «النجاة» ـ هو: العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل: تصورنا ماهية الإنسان.

وعرفه ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» بقوله: إنه العلم بماذا يدل عليه اسم الشيء.

أما التصديق فهو ـ كما قال ابن سيناء في «النجاة»: الذي يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل: تصديقنا بأن للكل مبدأ.

وعرفه ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» بأنه العلم بأن الشيء موجود أو غير موجود.

فإن قلت لماذا أطلقوا عليهما تلك التسمية؟

قلتُ: سموا الضرب الأول تصوراً؛ لأنه لم يحصل سوى صورة الشيء في الذهن فأخذ من الصورة حيث حصلت صورة الشيء في الذهن.

وسمُّوا الضرب الثاني تصديقاً؛ لأن فيه حكماً يصدق فيه أو يكذب.

فإن قلتَ: لماذا سموا الضرب الثاني بالتصديق مع احتمال الكذب؟

قلتُ: سُمِّي بأشرف لازمي الحكم في النسبة.

المذهب الثاني: أن اسم الضرب الأول معرفة، واسم الضرب الثاني علماً؛ وذلك تأسياً بقول النحاة: المعرفة تتعدَّى إلى مفعولٍ واحدٍ حيث تقول: «عرفت زيداً» والظن يتعدَّى إلى مفعولين فتقول: «ظننت زيداً عالماً» ولكن لا تقول: «ظننت زيداً» ولا تقول: «ظننت عالماً»، والعلم من باب الظن فتقول: «علمت زيداً عدلاً».

المذهب الثالث: أن اسم الضرب الأول مفرد، واسم الضرب الثاني جملة وهذا ذهب إليه النحويون حيث إن قولنا في الضرب الأول: لا بد من معرفة كـ «العالم» و «الجسم» و «الإنسان» مفردة دون نسبة يدل على تلك التسمية.

أما قولنا في الضرب الثاني: «الجسم متحرك» و «الإنسان حيوان» و «العالم حادث»، فقد ظهر لك أن كلاّ من تلك الأمثلة مفردان أنظم أحدهما إلى الآخر، أحدهما صفة والآخر موصوف، فأصبح كل واحد منها جملة مفيدة.

إذا علمت تلك المذاهب في تسمية الضربين فاعلم أن أصحاب المذاهب الثلاثة متفقون على أن الضربين مفترقان ولكن الاختلاف في التسمية فقط، ولا مشاحة في الاصطلاحات إذا تعيَّن المعنى.

والمشهور بين المصنفين هو المذهب الأول وهو أن اسم الضرب الأول: تصور، والثاني: تصديق.

الحاصل: أن كل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته ولازمه أن يتقدم عليه معرفتان:

الأولى: معرفة المفرد ــ فقط ــ وهو معرفة البسيط ــ مثل: «العالم» و «الحادث» و «زيد» و «قائم».

الثانية: معرفة نسبة ذلك المفرد إلى مفرد آخر ــ وهو معرفة المركب ــ مثل «العالم حادث» و «زيد قائم».

ولا يمكن للشخص أن يعرف المركب من مفردين إلاَّ إذا عرف المفردين واحداً واحداً، فمن لا يفهم معنى «العالم» بمفرده ويتصوره، ولا يعرف معنى «الحادث» بمفرده كيف يعرف: أن «العالم حادث»؟.

فكل تصديق متضمن لعدة تصورات: تصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به من حيث هما، وتصور نسبة أحدهما إلى الآخر فالحكم يكون تصوراً رابعاً؛ لأنه تصور تلك النسبة هل هي موجبة أو تصورها منفية.

فمثلاً إذا قلنا: «زيد قائم» فقد اشتمل قولنا على تصورات أربعة:

١ ــ تصور الموضوع وهو «زيد».

٢ ــ تصور المحمول وهو «قائم».

٣ ــ تصور النسبة بينهما وهو تعلق المحمول بالموضوع أي: تصور قيام زيد.

٤ ـ تصور وقوع القيام من زيد.

فالتصديق هو: التصورات الأربعة، وعلى هذا يكون التصديق مركباً من الحكم والتصورات الثلاثة باعتبارها أجزاء له، هذا ما ذهب إليه الرازي.

أما عند الحكماء فإن التصور الرابع يسمَّى تصديقاً، والثلاثة قبله شروط له.

* * *

أقسام الضرب الأول وهو: معرفة المفردات

قوله: (ومعرفة المفردات قسمان: أوَّلي وهو: الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالموجود والشيء، ومطلوب وهو: الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل).

ش: **أقول**: إذا علمت أنه لا بدَّ من معرفة وفهم المفردات وحدها وتصورها أولاً فلا بدَّ أن تعرف أن فهم ومعرفة المفردات قسمان:

القسم الأول: أوَّلي وهو: ما يفهم معناه من غير بحثٍ أو طلب، وهو المسمَّى بـ «الضروري» وهو: الذي لا يحتاج إلى إدراكه وفهمه ومعرفته إلى تأمُّلٍ ونظر مثل: لفظ «الموجود» فإن كل شخص يعلم ضرورة أن هذا الشيء موجود وليس بمعدوم، كذلك لفظ «الشيء» حيث إنَّ كلَّ فردٍ يعلم ضرورة أنَّ ما يراه شيئاً، و «البياض» و «السواد»، و «الحرارة» و «البرودة» و «الصوت» ونحو ذلك من المفردات التي تدرك وتعلم بالحس.

القسم الثاني: مطلوب وهو: ما لا يفهم معناه إلاَّ ببحثٍ وطلب، وهو المسمَّى بـ «النظري» وهو: الذي يحتاج لمعرفة وفهم معناه إلى تأمل ونظر

حيث إن الاسم يدل على أمر مجمل غير مفصل أو مفسر فيطلب تفسيره. بالحد والبيان مثل: إدراك معنى «العقل» و «الجوهر».

* * *

أقسام الضرب الثاني وهو:
معرفة النسبة بين المفردات

قوله: **(والضرب الثاني قسمان ـ أيضاً ـ: أولي كالضروريات ومطلوب كالنظريات).**

ش: **أقول**: إدراك وفهم ومعرفة نسبة المفردات بعضها إلى بعض ـ وهو التصديق ـ ينقسم ـ أيضاً ـ إلى قسمين:

القسم الأول: أوّلي وهو الذي يفهم معناه من غير نظر ولا بحث وهو المسمَّى بـ «الضروري» وهو ما يدركه الإنسان بالضرورة بدون تأمل وطلب مثل: إدراك وقوع النسبة في قولنا: «الخمسة نصف العشرة»، و «الواحد نصب الاثنين» و «السماء فوقنا» و «النار محرقة» و «الماء بارد»، ونحو ذلك ما يتوصل إليه الإنسان بدون أدنى تفكير.

القسم الثاني: مطلوب وهو: الذي لا يفهم معناه ولا يدرك إلاَّ ببحث وطلب وهو المسمَّى بـ «النظري» أي: يحتاج إلى نظر وتأمل وتفكير مثل: إدراك وقوع النسبة في قولنا: «الواحد نصف سدس الاثني عشر»، وإدراك النسبة في قولنا: «العالم حادث» ونحو ذلك مما لا يتوصل إليه الفرد إلاَّ بعد تفكير دقيق وتأمل طويل.

* * *

بيان كيف أن الحد والبرهان
هما الآلة التي بها تدرك العلوم؟

قوله: (فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلاَّ بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلاَّ بالبرهان فلذلك قلنا: مدارك العقول تنحصر فيهما).

ش: **أقول**: إذا علمت أن إدراك العلوم على ضربين وهما: إدراك المفردات وهو «التصور» وإدراك النسبة بين تلك المفردات وهو «التصديق»، وعرفت أن كلاًّ منهما ينقسم إلى «أولي» و «مطلوب» فاعلم أن المطلوب وهو: الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب وبحث ونظر من الضرب الأول وهو معرفة المفردات وهو التصور لا يمكن أن يعرف ويفهم إلاَّ بالحد.

كذلك المطلوب من الضرب الثاني وهو التصديق لا يمكن أن يقتنص ويفهم إلاَّ بالبرهان.

فالحد والبرهان هما الآلة التي بها تقتنص وتدرك وتفهم سائر العلوم المطلوبة، وبذلك فهمت لماذا قيل في أول الكلام: إن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وقد زاد ذلك الغزالي بياناً في «معيار العلم» فذكر:

أن البحث النظري وهو الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب وبحث إما أن يتجه إلى تصور، أو إلى تصديق:

فالموصل إلى التصور يسمَّى «قولاً شارحاً» فمنه حد ومنه رسم.

والموصل إلى التصديق يسمَّى حجة وبرهاناً فمنه قياس، ومنه استقراء ونحو ذلك.

ومضمون هذه المقدمة المنطقية: تعريف مبادىء «القول الشارح» لما أريد تصوره: حداً كان أو رسماً.

وتعريف مبادىء «الحجة» الموصلة إلى التصديق: قياساً كانت أو غيره.

مع التنبيه على مباحث تتعلق بهما.

فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوّري حتى يحتاج إلى الحد، وكيف يجهل العلم التصديقي حتى يحتاج إلى البرهان؟

قلتُ: بيان ذلك: أن يسمع الإنسان اسماً لا يفهم معناه كمن قال: «ما العقار؟» فتقول له: «العقار هو الخمر»، فإن لم يفهمه باسمه يفهم بحده فيقال له: «الخمر هو: شراب معتصر من العنب مسكر» فيحصل له بذلك علم تصوري بذات الخمر.

وأما العلم التصديقي فبأن يجهل الإنسان ــ مثلاً ــ أن للعالم صانعاً فيقول: هل للعالم صانع؟ فتقول له: نعم للعالم صانع وتبين ذلك بالحجة والبرهان والأدلة التي لا تقبل الشك.

فائدة: قوله: «لا يقتنص» من قنص يقنص قنصاً إذا صاد، ومنه قنص الصيد يقنصه قنصاً: صاده كما ورد في «لسان العرب»

ومعناه هنا: أنه مثل أن الصيد لا يصاد ويقتنص إلاَّ بآلة، كذلك سائر العلوم لا تصاد ولا تقتنص إلاَّ بآلة وهي الحد والبرهان.

* * *

الحد وأقسامه

قوله: (فصل: والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي).

ش: أقول: قدم ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الكلام عن الحد بسبب أن معرفة المفردات يجب أن تتقدم على معرفة المركبات.

ولأن التصورالمطلوب يجب أن يقدم على التصديق المطلوب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن الحد في اللغة هو المنع، ومنه سمي البواب حداداً؛ لأنه يمنع من دخول الدار.

وسميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع من العود إلى المعصية.

وسمي التعريف حداً؛ لأنه يمنع غير أفراد المعرف من الدخول، ويمنع أفراد المعرف من الخروج.

والحد في الاصطلاح هو: الوصف المحيط بموصوفه المميز له عن غيره.

فتكون على هذا فائدة الحد هي: التمييز بين المحدود وبين غيره وهو قول أبـي العباس ابن تيمية وهو قول جمهور العلماء.

والحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام ـ كما قال ابن قدامة ـ :

١ ـ الحد الحقيقي.

٢ ـ الحد الرسمي.

٣ ـ الحد اللفظي.

والسبب في هذا التقسيم: أنه إما أن يكون الحد بحسب اللفظ، أو بحسب المعنى.

أما الأول: ـ وهو أن الحد بحسب اللفظ ـ فهو الحد اللفظي.

وأما الثاني: ـ وهو أن الحد بحسب المعنى ـ فلا يخلو:

إما أن يكون الحد مشتملاً على جميع الذاتيات أو لا:

فإن اشتمل الحد على جميع الذاتيات: فهو الحد الحقيقي؛ حيث إنه يفيد جميع حقائق الذاتيات.

وإن لم يشتمل على ذلك: فهو الحد الرسمي.

وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل ــ إن شاء الله ــ .

* * *

تعريف الحد الحقيقي

قوله: (فالحقيقي هو: القول الدال على ماهية الشيء).

ش: أقول: قدم ابن قدامة الكلام عن الحد الحقيقي؛ لأهميته، ولأنه أصل الحدود. وإليك بيان ما ذكر هنا:

فـ «القول» جنس يدخل فيه الحقيقي وغيره.

و «الدال» أي: الذي يدل دلالة واضحة.

و «الماهية» هي: الجواب الصحيح للسؤال بصيغة «ما هو؟» وهي تتركب من صفات ذاتية، وهو قيد أخرج غيره.

وعرَّف ابن الحاجب الحد الحقيقي في «مختصره» بقوله: «إنه ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة» وهو أولى؛ لإحاطته بأفراد المعرف.

ومعناه: أن الحد الحقيقي معرِّف دل على جميع الذاتيات الكلية المجتمعة.

فقوله: «ما أنبأ» جنس يدخل فيه الحقيقي وغيره.

وقوله: «عن ذاتياته» احتراز عن التعريف بالعرضيات، وببعض الذاتيات.

وقوله: «الكلية» أخرج عنه المعينات والمشخصات؛ حيث إنها ذاتية للشخص من حيث هو شخص لكن لا يحد بها؛ لأن الحد للكليات، لا للمشخصات.

وقوله: «المركبة» أخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه تحصِّل لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود، فإنها لا تسمى حداً حقيقياً.

* * *

معرفة الماهية

وصيغ السؤال التي تتعلَّق بأمهات المطالب

قوله: (والماهية: ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو؟» فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة: أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود، وإما صفته. والثاني: «لِمَ» سؤال عن العلة، جوابه بالبرهان. والثالث: «أي» يطلب بها تمييز ما عرف جملته. والرابع: «ما» وجوابه بالحد).

ش: **أقول**: لما عرَّف ابن قدامة الحدَّ الحقيقي بأنه القول الدال على ماهية الشيء، كأن سائلاً سأل وقال: «ما هي ماهية الشيء؟» فقال:

الماهية هي: الجواب الصالح والصحيح لكل سؤال ورد بصيغة: «ما هو؟» حيث إنه معروف أن السؤال: طلب، وله لا محالة مطلوب وصيغة.

والصيغ والمطالب كثيرة، ولكن أمهات المطالب أربعة ـ أي: المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام بسبب انتساب كل واحد إلى الصيغة التي يسأل عنها ـ:

- **الصيغة الأولى: «هل»:**

فإنه يطلب بهذه الصيغة أمران:

الأول: أصل الوجود كأن تقول لشخص آخر: «هل الخلاء موجود؟» ونحو ذلك.

الثاني: صفة الموجود كأن تقول: «هل العالم حادث؟».

● **الصيغة الثانية: «لِمَ»:**

حيث يطلب بهذه الصيغة العلة ويكون الجواب بالبرهان والحجة كقولك: «لمَ كان العالم حادثاً؟» وهو: إما طلب علة التصديق كقولك: «لِمَ قلت إن الله موجود؟ فإنه لا يطلب العلة في وجوده، بل العلة، في وقوع التصديق بوجوده وهو برهان «لأن» بلغة المنطقيين، وقياس دلالة بلغة المتكلمين.

وإما طلب علة الوجود في نفسه بصرف النظر عن التصور والاعتبار كقولك: «لِمَ حدث العالم؟» فتقول: لإرادة محدثة.

● **الصيغة الثالثة: «أي»:**

فيطلب بهذه الصيغة تمييز ما عرف جملتهِ عما اختلط به كأن يقال ـ مثلاً ـ: «ما الشجر؟» فقيل في الجواب: «إنه جسم» فينبغي أن يقال: «أيُّ جسم هو؟» فيقول في الجواب: «نام».

● **الصيغة الرابعة: «ما»:**

يطلب بها ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يطلب بها شرح اللفظ، مثاله: أن يقول من لا يدري العقار: «ما العقار؟» فيقال له: «الخمر» إذا كان يعرف لفظ الخمر.

الأمر الثاني: أن يطلب لفظاً محرراً جامعاً مانعاً يتميز به المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته، أو حقيقة ذاته كقول القائل: «ما الخمر؟» فيقال: هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن، والمقصود:

أن لا يتعرض لحقيقة ذاته، بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر.

الأمر الثالث: أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كأن يقول: ما الخمر؟ فيقال: هو «شراب مسكر معتصر من العنب» فيكون ذلك كاشفاً عن حقيقته، ثم يتبعه لا محالة التمييز.

واسم الحد يطلق على هذه الأمور الثلاثة بالاشتراك، ولكن لكل واحد اسم معين:

فالأول: هو الحد اللفظي ـ كما سيأتي ـ حيث إن السائل لا يطلب به إلّا شرح اللفظ وهو «العقار».

والثاني: هو الحد الرسمي ـ وسيأتي ـ حيث إن السائل يطلب العلم بتعريف الخمر تعريفاً جامعاً مانعاً غير طالب لإدراك حقيقة الشيء.

والثالث: هو الحد الحقيقي ـ وهو الذي نبحثه الآن ـ لأن الطالب يطلب درك حقيقة الشيء وماهيته.

واشترط للحد الحقيقي: أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو سئل عن حد الحيوان ـ مثلاً ـ فقيل: «جسم حساس» فقد جيء بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع، ولكنه ناقص، بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالإرادة حيث إن حقيقة الحيوان وكنهه يدركه العقل بمجموع أمرين وهما «جسم» و «حساس»، أما الطالب للحد الرسمي وهو الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وإن لم يقل إنه جسم أيضاً. وسيأتي زيادة بيان لذلك.



حكم باقي صيغ السؤال

قوله: (وسائر صيغ السؤال كمتى، وأيان وأين يدخل في مطلب «هل»، إذ المطلوب به صفة الوجود).

ش: **أقول**: هذا جواب عن سؤال سائل وهو قوله: عرفنا ـ فيما سبق ـ أمهات المطالب، وأنها موضوعة للسؤال، فما حكم باقي صيغ السؤال؟

قال ابن قدامة ـ في الجواب ـ : إن باقي صيغ السؤال مثل «متى» و «أيان» و «أين» ونحوها يدخلن ضمن مطلب «هل» بالقوة حيث إنه يطلب به صفة الوجود. وعلى هذا تكون «هل» أصل والباقي بمعناها وتابع لها.

* * *

معرفة الكيفية

قوله: (والكيفية: ما يصلح جواباً بكيف).

ش: **أقول**: لما بين حقيقة الماهية: شرع في بيان الكيفية فقال: إن الكيفية هي: ما يصلح جواباً للسؤال بـ «كيف» مثل: أن يقول السائل: «كيف حالك» فتبين كيفية الحال التي أنت عليها إما خير أو شر. وهو واضح.

* * *

ممَّ تتركب الماهية؟

قوله: (والماهية تتركب من الصفات الذاتية).

ش: **أقول**: اعلم بأن الذي يريد أن يحد شيئاً لا بد أن يكون عالماً بالفرق بين الصفات الذاتية، والصفات اللازمة، والصفات العرضية ـ وسيأتي بيان حقائقها والأمثلة عليها إن شاء الله تعالى ـ .

وسبب حصر الصفات بالذاتية واللازمة والعرضية هو: أن المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به: وجد بالإضافة إلى الموصوف إما أن يكون ذاتياً له ويسمى: «صفة نفس».

وإما أن يكون لازماً له ويسمَّى: «تابعاً».

وإما أن يكون عارضاً قد يلتصق به زمناً، وقد ينفصل عنه في الوجود.

إذا ثبت ذلك فاعلم أنه لا يورد في الحدِّ الحقيقي إلاَّ الصفات الذاتية فقط؛ وذلك حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته، وهذا هو المراد بقوله هنا: «والماهية تتركب من الصفات الذاتية» بمعنى: أن الماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقوِّمة للشيء، فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقوِّمة للشيء حتى يكون مجيباً جواباً تاماً وذلك بذكر حده التام وهو: التعريف بالجنس والفصل القريبين مثل تعريف الإنسان بأنه: «حيوان ناطق».

فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه فلو سأل سائل عن الخمر ما هو؟ فقال المجيب: «إنه شراب» فإن هذا ليس بجواب مطابق ولا تام؛ وذلك لأنه أخل ببعض الذاتيات وأتى بما هو أعم، بل ينبغي أن يذكر المسكر.

الحاصل: أنه يجب أن يُذكر ـ في الجواب ـ ما يعم المسؤول عنه، وما يخصه؛ لأن الشيء هو باجتماع ذلك، وبه تتحصل ذاته.

* * *

تعريف الوصف الذاتي وأمثلته

قوله: (والذاتي: كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس، واللونية للسواد؛ إذ من فهم الفرس: فهم جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلة في ذات الفرسية دخولاً به

قوامها في الوجود، والعقل لو قدر عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس).

ش: **أقول**: بدأ في الوصف الذاتي؛ لأن الأوصاف الذاتية هي التي تورد في الحد الحقيقي إيراداً أولياً؛ وذلك لأنه يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته.

والوصف الذاتي هو: الوصف الداخل في حقيقة الشيء الموصوف دخولاً لا يمكن أن يتصور شخص فهم معنى ذلك الشيء بدون فهم ذلك الشيء.

مثاله: «الجسمية للفرس».

فإن الشخص إذا فهم «الفرس» فقد فهم جسماً مخصوصاً ذا شكل معين ومعروف.

فتكون «الجسمية» داخلة في ذات الفرس دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم الجسمية: لبطل وجود الفرس.

وكذا لو قدر العقل خروج الجسمية عن الذهن: لبطل فهم الفرس، فلا بد من إدراجه في حده فيقال ــ مثلاً ــ في حد الفرس: «إنه جسم نام».

مثال آخر: «الجسمية للشجر».

فإن من فهم الشجر فقد فهم ــ لا محالة ــ جسماً مخصوصاً معيناً، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم الجسمية: لبطل وجود الشجر.

وكذلك لو قدر العقل خروج الجسمية عن الذهن: لبطل فهم الشجر.

فلا بد للحاد والمعرِّف أن يعرف أن الجسمية صفة ذاتية للمعرَّف الذي

هو «الشجر» ــ هنا ــ فمن أراد أن يحد الشجر، أو أي نبات فلا بد أن يقول: «إنه جسم نام».

مثال ثالث: «اللونية للسواد».

فإنه من فهم «السواد» فقد فهم لوناً معيناً مخصوصاً، فاللونية داخلة في ذات السواد دخولاً به قوامها في الوجود.

والعقل لو قدر عدم اللونية: لبطل وجود السواد.

ولو خرجت اللونية عن الذهن: لبطل فهم السواد.

وهكذا بان لك أن «الجسمية» و «اللونية» صفات ذاتية لـ «الفرس» و «الشجر» و «السواد» لا يمكن أن نفهم الذات بدون فهمها.

هذا بيان تعريف ابن قدامة للوصف الذاتي، وهو أولى من التعريف الذي أورده ابن تيمية في «نقض المنطق» وهو: «ما تقف الحقيقة في الذهن والخارج عليه».

* * *

تعريف الوصف اللازم وأمثلته

قوله: (والوصف اللازم: ما لا يفارق الذات لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه كالظل للفرس عند طلوع الشمس فإنه لازم غير ذاتي؛ إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه، وكون الفرس مخلوقة، أو موجودة، أو طويلة، أو قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم الشيء وإن لم تعلم وجوده).

ش: **أقول**: ذكر الوصف اللازم بعد الوصف الذاتي؛ لتقاربهما، ولما بينهما من الاتفاق وهو: استحالة أن يفارق كل منهما للذات.

والوصف اللازم هو: الذي لا يفارق الذات أبداً، لكن لا يتوقف عليه فهم حقيقة ذات الشيء ولا يتوقف عليه ــ أيضاً ــ فهم ماهية ذلك الشيء.

مثاله: «الظل لشخص الفرس عند طلوع الشمس» فإن الظل أمر لازم لا يمكن أن يفارق الفرس، ولكنه ليس بذاتي، وإنما هو تابع للذات ولازم له فحقيقة الفرس قد تفهم ولو لم يفهم الظل ما هو؟ فالغافل عن وقوع الظل يمكنه أن يفهم الفرس، بل يفهم الجسم الذي هو أعم وإن لم يخطر بباله ظله.

مثال آخر: «ظل الشجر» يقال فيه مثل ما قلنا في المثال السابق.

مثال ثالث: «كون الجبل مخلوقاً» فكونه مخلوقاً وصف لازم للجبل لا يتصور مفارقته له، ولكن فهم الجبل غير موقوف على فهم كونه مخلوقاً؛ فقد يدرك حقيقة الجبل من لم يدرك كونه مخلوقاً، فإنه يعلم ــ أولاً ــ حقيقة الجبل، ثم نطلب ــ ثانياً ــ بالبرهان إثبات كونه مخلوقاً، وكذا يقال في «كون الجبل طويلاً أو قصيراً».

تنبيه: هناك وجه اتفاق بين الوصف الذاتي والوصف اللازم ووجه اختلاف بينهما:

أما وجه اتفاقهما واشتراكهما ففي: استحالة المفارقة للذات.

أما وجه اختلافهما فبيانه:

أن الوصف الذاتي لا يمكن أن يفهم المعنى دون فهم ذلك الوصف أبداً. أما الوصف اللازم فإنه يمكن أن يفهم المعنى وحقيقة الشيء دون فهمه.

* * *

تعريف الوصف العارض وأمثلته

قوله: (وأما الوصف العارض: فما ليس من ضرورته أن يلازم، بل تتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة الذهب، والصبا، والكهولة، والشيخوخة أوصاف عرضية؛ إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها).

ش: أقول: الوصف العارض يعنى به: ما ليس من ضرورته ملازمة الذات، بل يتصور الشخص أن يفارق هذا الوصف ذلك الذات.

مأخوذ من عرض له الشيء إذا التصق به زمناً ثم انفصل عنه زمناً آخر ومنه عوارض الأهلية كالنوم والسهو تعترض ثم تزول وتفارق.

فإن قيل: كيف تكون المفارقة؟

نقول: المفارقة إما أن تكون سريعة مثل «حمرة الخجل» فهذه الحمرة التي تكون على خدَّي الفتاة والناتجة من الخجل وصف عارض يزول سريعاً بعدما يزول مسببه وهو الخجل.

وإما أن تكون المفارقة ليست سريعة مثل: «صفرة الذهب» فإنه معلوم أن الذهب موصوف بالصفرة، لكن هذا الوصف عارض سيزول فيما بعد ولكن ببطء.

كذلك «الصبا» و «الكهولة» و «الشيخوخة» هذه صفات عرضية لمراحل من عمر الإنسان تزول ولكن ببطء.

الحاصل: أن ما سبق أوصاف عرضية يمكننا أن نفهم حقيقة الشيء وذاته دون فهمها؛ حيث إن العقل والذهن يتصور مفارقتها لحقيقة الشيء.

فائدة: قال الأخفش وبعض العلماء: يقال: حَدَثٌ وصبـي إلى ست

عشرة سنة، ثم شاب إلى اثنتين وثلاثين سنة، ثم يكتهل في ثلاث وثلاثين سنة.

وقال النحاس: الكهل عند أهل اللغة هو من ناهز الأربعين.

وذكر ابن الأثير: أن الكهل من الرجال: الذي جاوز الثلاثين وخطه الشيب.

وقيل الكهل من ثلاث وثلاثين إلى تمام الخمسين، ثم يُسمَّى شيخاً.

وقيل: إذا بلغ الخمسين فإنه يقال له كهل.

والحق هو الأول قال تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦] قال بعض العلماء ذكر الله تعالى لعيسى بن مريم آيتين:

الأولى: تكليمه الناس في المهد حين برأ أمه فهذه معجزة.

والثانية: نزوله إلى الأرض عند اقتراب الساعة على صورة ابن ثلاث وثلاثين سنة وهو الكهل وذلك ليكلم أمة ﷺ، وقيل وهو ابن ثلاثين سنة.

* * *

أقسام الأوصاف الذاتية

قوله: **(ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل)**.

ش: **أقول**: عرفنا ــ مما سبق ــ أن الحاد والمعرِّف ينبغي أن يكون ذا بصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية، واللازمة، والعرضية.

وهذا يطالب به الذي نصب نفسه لبيان الحد الحقيقي.

أما الحدان الآخران ــ وهما الحد الرسمي والحد اللفظي ــ فلا يشترط للحاد بهما أن يعلم الفرق بين تلك الصفات؛ وذلك لأن الحد الرسمي الأمر

فيه سهل والمؤنة فيه قليلة؛ حيث إن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان.

أما الحد اللفظي فإنه يتعلق بنفس اللفظة وشرحها.

وأما الحد الحقيقي: فهو أصعب الحدود؛ حيث إنه يذكر فيه كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء، والماهية ـ كما سبق بيانها ـ: ما يصلح أن يقال في جواب سؤال بصيغة «ما هو»؟ فإن السائل بصيغة «ما هو»؟ يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه إلاَّ الذاتي.

وليست الأوصاف الذاتية تنحصر في قسم واحد، بل تنقسم إلى قسمين هما:

القسم الأول: الجنس.

القسم الثاني: الفصل.

ولكل قسم تعريف يخصه وأمثلة تميزه عن غيره.

بدأ ابن قدامة في القسم الأول.

* * *

القسم الأول: الجنس

قوله: **(فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه كالجوهر ينقسم إلى جسم، وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نام وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره، وإلى خاص لا أخص منه كالإنسان، ولا أعم من الجوهر إلاَّ الموجود وليس بذاتي، ولا أخص من الإنسان إلاَّ الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها)**.

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول من قسمي الأوصاف الذاتية وهو الجنس.

وتعريفه: أنه «الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة».

فالذاتي سبق بيانه.

وقوله: «المشترك بين شيئين فصاعداً» كالحيوان فإنه مشترك بين «الإنسان» و «الفرس» و «الأسد».

وقوله: «مختلفين بالحقيقة» أي: مختلفين بالحد الحقيقي حيث إن حدَّ الإنسان: «حيوان ناطق» وحدَّ الفرس والأسد: «حيوان غير ناطق».

فعبارة: «مختلفين بالحقيقة» تخرج النوع والخاصة والفصل القريب.

هذا بيان التعريف الذي أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ .

وأولى من ذلك أن يقال في تعريف الجنس: «إنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك» كما أورده ابن سيناء في «النجاة» والغزالي في «معيار العلم».

فالكلي: جنس.

وقوله: «مختلفين بالحقيقة» يخرج النوع، والخاصة والفصل القريب.

وقوله: «في جواب ما هو» أي: قولاً بحال الشركة لا بحال الانفراد كالحيوان للإنسان والفرس، ويخرج بتلك العبارة الفصل البعيد والعرض العام ــ وسيأتي التفصيل في ذلك.

أو تقول في تعريفه ــ أي تعريف الجنس ــ : اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان للجنس بالأمثلة بعد بيان النوع؛ لأنهما يشتركان في كثير من الأمور لذلك تجد بعضهم بحث النوع

ضمن بحثه للجنس، ومنهم ابن قدامة تبعاً للغزالي في «المستصفى» وبحث الغزالي النوع منفرداً في «معيار العلم» وغيره.

وسأسلك منهج ابن قدامة ـ رحمه الله ـ حيث أقوم بشرح كتابه الروضة فأقول:

اعلم أن الذاتي ينقسم إلى عام ويسمَّى جنساً، وإلى خاص ويسمَّى نوعاً.

فإن كان الذاتي العام لا أعم منه سُمِّي جنس الأجناس.

وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سُمِّي نوع الأنواع.

أما الجنس فقد سبق بيانه.

وأما النوع: فهو كلِّي مقول على واحد أو كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو.

فقوله: «كلي» جنس.

وقوله: «المقول على واحد» إشارة إلى النوع المنحصر في الشخص.

وقوله: «على كثيرين» ليدخل النوع المتعدد الأشخاص.

وقوله: «متفقين بالحقائق» ليخرج الجنس حيث إننا عرفنا فيما سبق أنه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق.

وقوله: «في جواب ما هو» ليخرج الثلاث الباقية وهي: الفصل، والخاصة، والعرض العام؛ لأنها لا تقال في جواب ما هو.

وهذا النوع يسمَّى نوعاً حقيقياً؛ لأن نوعيته باعتبار نفس الحقيقة أي: بالنظر إلى حقيقة واحدة في أفراده.

هذا النوع الحقيقي.

وهناك نوع يُسمَّى نوعاً إضافياً وهو: ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس قولاً أولياً في جواب ما هو كالحيوان.

وسُمِّي نوعاً إضافياً؛ لأن نوعيته بالإضافة إلى ما فوقه.

والنوع الإضافي إما عال، أو متوسط، أو سافل، متنازلاً في الترتيب.

وذلك بخلاف الأجناس فكانت متصاعدة فيه.

فالنوع العالي: ما كان تحته نوع دون فوقه كالجسم المطلق.

والنوع المتوسط: ما كان تحته وفوقه نوع كالجسم النامي والحيوان.

والنوع السافل: ويقال له نوع الأنواع وهو: ما كان فوقه دون ما تحته كالإنسان والفرس.

فإن قيل: يفهم مما سبق أن هناك نسبة بين النوع الإضافي والنوع الحقيقي فما هي؟

قلت: النسبة بينهما: العموم والخصوص من وجه؛ لصدقهما على السافل، وصدق الإضافي دون الحقيقي على العالي والمتوسط ، وصدق الحقيقي دون الإضافي على الحقائق البسيطة مثل «العقل» و «النفس» و «النقطة» فإنها أنواع، لا أجناس لها.

وإليك زيادة إيضاح لما سبق.

أننا إذا قلنا: «الجوهر» ينقسم إلى قسمين: «جسم» و «غير جسم».

و «الجسم» ينقسم إلى قسمين: «نام» و «غير نام».

و «النامي» ينقسم إلى قسمين: «حيوان» و «غير حيوان».

و «الحيوان» ينقسم إلى قسمين: «عاقل وهو الإنسان» و «غير عاقل وهي البهائم».

فعلى هذا: يكون «الجوهر» جنس الأجناس؛ لأنه لا أعم منه.

ويكون «الإنسان» نوع الأنواع؛ لأنه لا أخص منه.

ويكون «النامي» نوع بالإضافة إلى «الجسم»؛ لأنه أخص منه، وجنس بالإضافة إلى «الحيوان»؛ لأنه أعم منه.

ويكون «الحيوان» نوع بالإضافة إلى «النامي»؛ لأن النامي أعم منه، وجنس بالإضافة إلى «الإنسان»؛ لأن الإنسان أخص منه.

فإن قيل: كيف لا يكون شيء أعم من «الجوهر» وكونه موجوداً أعم منه؟

قلتُ: لا يُعنى بالجنس ــ هنا ــ الأعم فقط، بل يعني الأعم الذي هو ذاتي للشيء، أي: داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوماً للعقل.

وعلى هذا: فالموجود لا يدخل في الماهية؛ وذلك لأن بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن، فمثلاً لو قال قائل: ما حدُّ المثلَّث؟ فقلنا: شكل يحيط به ثلاثة أضلاع: لفهم السائل حد المثلث وإن لم يعلم أن المثلث موجود في العالم أصلاً، فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المثلث، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المثلث ولم يبق المثلث مفهوماً عنده.

وهذا معنى قول ابن قدامة: «ولا أعم من الجوهر إلاَّ الموجود وليس بذاتي».

فإن قيل: كيف لا يكون شيء أخص من «الإنسان» وقولنا: «طويل» أو «قصير» أو «شيخ» أو «صبي» أو «عالم» أو «أبيض» أخص منه؟

قلتُ: هذه الأوصاف لا يوجد شيء منها يدخل في الماهية؛ وذلك لأنه لا يتغير بتغيرها الجواب عن طلب الماهية فمثلاً إذا قيل: ما هذا؟ قلت: إنسان وكان صغيراً فكبر، وكان قصيراً فطال، وكان جاهلاً فتعلم؛ وذلك قياساً على الماء فمثلاً لو سخن الماء وسئلنا عنه وقيل ما هو؟ قلنا: ماء كما هو في حالة البرودة فلم يتغير الجواب كذلك هنا: الإنسان مهما كان فيه من أوصاف لم يتبدل من الإنسانية، وهذا معنى قول ابن قدامة رحمه الله هنا: «ولا أخص من الإنسان إلاَّ الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها».

تنبيه: في بيان الأجناس العالية «أو المقولات العشر».

عرفنا فيما سبق أن الأجناس تترتب متصاعدة بأن يكون جنس فوقه جنس وهكذا إلى الجنس العالي، ويسمَّى جنس الأجناس فمثلاً «الحيوان» جنس فوقه جنس هو «الجسم النامي» وفوقه جنس هو «الجسم المطلق» وفوقه جنس هو «الجوهر» فيكون «الجوهر» هو جنس الأجناس والأجناس العالية أوصلها المناطقة إلى عشرة وسمَّوها المقولات العشر وهي: «مقولة الجوهر» و «الكم» و «الكيف» و «الإضافة» و «الأين» و «المتى» و «الوضع» و «الملك» و «الفعل» و «الانفعال».

وسبب تخصيص هذه باسم المقولات عند الإطلاق ــ مع أن كل كلي مقول على ما تحته ــ ؛ نظراً لكونها أجناساً عالية أوسع مقولة من غيرها المندرج تحتها.

وإليك بيانها:

● أولاً: مقولة الجوهر:

الجوهر هو الغني عن المحل، ومعناه: الموجود لا في موضوع مثل: «حيوان» و «جسم» والعرض هو: الموجود في موضوع.

فإن قلتَ: ما هو الموضوع؟

قلتُ: هو المحل المستغني عن الحال فيه.

وقيل: الجوهر هو ما يقوم بنفسه، والعرض ما يقوم بغيره.

وقيل: الجوهر هو القابل للعرض.

وقيل هو المتحيز.

فإن قلت ما الحيز والمتحيز؟

قلت: الحيز هو الفراغ، والمتحيز هو: ما أخذت ذاته قدراً من الفراغ.

فإن قلتَ ما المحل؟.

قلتُ: المحل إن تغير بما حلَّ فيه فهو: الهيولي كالنطفة إذا حلَّت فيها صورة بشرية، فإنها لا تبقى نطفة، بل هي حقيقة أخرى.

وإن لم يتغير بما حل فيه: فهو الموضوع كالثوب فإنه لا يتغير بالسواد ـ مثلاً ـ.

والحال إن غير ما حلَّ فيه: فهي الصورة.

وإن لم يغير المحل: فهو العرض.

وما تركب من الهيولي، والصورة هو الجسم.

وغير المركب منهما إن كان له تعلق بالجسم في التدبر والتصرف: فهي النفس وإلاَّ فالعقل.

فالجوهر ـ عند المناطقة ـ خمسة أنواع: الهيولي، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل، والعرض جنس واحد وأنواعه تسعة وهي المقولات الباقية.

• ثانياً: مقولة الكم:

والكم: عرض يقبل القسمة لذاته.

وذلك مثل: ذو ذراع وذو ثلاثة أذرع.

وعبارة: «يقبل القسمة» خرج بها «النقطة» و «الوحدة» فإنهما لا يقبلان القسمة.

والكم نوعان:

الأول: الكم المنفصل وهو: ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك وهو «العدد».

الثاني: الكم المتصل وهو: ما كان بين أجزائه حد مشترك تتلاقى عنده.

• ثالثاً: مقولة الكيف:

وهي: عرض لا يتوقف في التصور على الغير، ولا يقبل القسمة لذاته والكيف أنواع وهي:

١ ـ الكيفيات المحسوسة وهي: إن كانت راسخة كحلاوة العسل وحرارة النار تسمَّى الانفعاليات، وتلك لانفعالات موضوعاتها.

وإن كانت غير راسخة سريعة الزوال تسمَّى اللاانفعاليات كحمرة الوجه من الخجل، وصفرته من الوجل.

٢ ــ الكيفيات النفسانيات وهي: إن كانت راسخة تسمَّى ملكات.

وإن كانت غير راسخة تسمَّى أحوالاً.

٣ ــ الكيفيات المختصة بالكميات مثل: الزوجية والفردية للعدد، والتثليث للمثلث ونحو ذلك.

٤ ــ الكيفيات الاستعدادية، فإن كان استعداداً نحو القبول يسمَّى ضعفاً كاللين الموجب للانقسام بسهولة.

وإن كان استعداداً نحو الدفع يسمَّى قوة لا ضعفاً كالصلابة الموجبة لعدم الانقسام بسهولة.

● **رابعاً: الإضافة:**

وهي: النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى لا تعقل إحداهما إلاَّ مع الأخرى كالأبوة والبنوة وكقولنا: «نصف» و «ضعف».

● **خامساً: الأين:**

وهو حالة عارضة للشيء بسبب حصوله في المكان مثل قولنا: «في السوق» وسبب تسميته بذلك: هو وقوعه جواباً لـ «أين» الاستفهامية؟

● **سادساً: المتى:**

وهو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في الزمان مثل قولنا: «في زمان كذا» وسبب تسميته بذلك: هو وقوعه جواباً لـ «متى»؟ الاستفهامية.

● **سابعاً: الوضع:**

وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبتها إلى الأمور الخارجية.

مثال ذلك: «القيام» و «القعود» فإن كلاً منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجية عنه.

• ثامناً: الملك:

وهو هيئة عارضة للشيء بسبب ما يحيط به كلاً أو بعضاً، وينتقل بانتقاله مثل: «التقمص» و «التعمم» و «التسلح»، ويقال لهذه المقولة «الجدة».

• تاسعاً: الفعل:

وهو: تأثير الشيء في غيره مثل قولنا: «يحرق» و «يقطع».

• عاشراً: الانفعال:

وهو: تأثر الشيء عن غيره مثل قولنا: «يحترق» و «ينقطع».

وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد في سياق كلام واحد كما يقال ــ مثلاً ــ: إن الفقيه الفلاني، الطويل، الأسمر، ابن فلان، الجالس في بيته، في سنة كذا، يعلم ويتعلم وهو متنقل.

وقد ضبطت المقولات العشر بهذين البيتين:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك   في بيته بالأمس كان متكي
بيده غصن لواه فالتوى   فهذه عشر مقولات سوا

وقد جمعها آخر في بيت واحد وهو:

قمر غزير الحسن ألطف مصره   لو قام يكشف غمتي لمّا انثنى

فإن قلتَ: كيف جُمعت في ذلك البيت؟

قلتُ: «القمر» للجوهر، و «الغزير» للكم، و «الحسن» للكيف،

و «ألطف» للإضافة، و «مصره» للأين، و «قام» للوضع، و «يكشف» للفعل، و «غمتي» للملك، و «لما بتشديد الميم» للمتى، و «انثنى» للانفعال.

فهذه المقولات العشر وقد سمَّاها أرسطو بذلك، وكلمة «مقولة» اشتقت من مصدر القول حتماً، وهي ترجمة لكلمة «كاتيفوريا» اليونانية، ولا يعرف ــ بالتحديد ــ أول من وضع هذا الاصطلاح في العربية، ولا يوجد له في المعاجم وجود، وقد دخلت في جميع اللغات بلفظها تقريباً حتى في كتب الفلاسفة المسلمين.

وهذه المقولات العشر ليست على رتبة واحدة فقد اختلف المناطقة المسلمون في بعض تلك المقولات فقبلها بعضم كما وضعها أرسطو، واستبدل بعضهم «الإضافة» بـ «العَرَض والنسبة».

وهي «أعني تلك المقولات» مهمة جداً لدى المناطقة وبخاصة «الجوهر» و «العرض» وذلك لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد.

* * *

القسم الثاني: الفصل

قوله: (والفصل: ما يفصله عن غيره، ويميزه به كالإحساس في الحيوان؛ فإنه يشارك الأجسام في الجسمية، والإحساس يفصله عن غيره).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الثاني من قسمي الأوصاف الذاتية وهو: الفصل.

وعرف بأنه: ما يفصل المحدود والمعرَّف عما شاركه في الجنس وميزه عن غيره.

وهو تعريف ابن قدامة ــ هنا ــ تبعاً للغزالي ــ رحمهما الله ــ .

ومعناه: أنك إذا قلت ــ مثلاً ــ في حد الإنسان: «حيوان» فإن هذا الحد يشمل الإنسان والحيوان كالفرس، ولكن ــ إذا أضفت كلمة «حساس» إلى «حيوان» فإن «حساس» فصل الإنسان عن الحيوان وميزه عن غيره مما شاركه في جنسه.

وهذا التعريف الذي ذكره ابن قدامة لـ «الفصل» هو قريب من تعريف ابن رشد في «تلخيص منطق أرسطو» ونصه: «الفصل هو الذي يتميز به النوع في جوهره عن النوع المقاسم له في الجنس».

وعرفه ابن سينا في «النجاة» بقوله: «الفصل هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو» كالناطق للإنسان فيه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو؟.

وتعريفات الفصل كثيرة وأولاها هو: ما قاله الغزالي في «معيار العلم»: إن الفصل هو كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره.

وذلك مثل «الناطق» و «الحساس».

● **بيانه مع المحترزات:**

قوله: «كلي» جنس في التعريف يشمل سائر الكليات.

وقوله: «يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو» أخرج به «النوع» و «الجنس» و «العرض العام» وذلك لأن النوع والجنس يقالان في جواب ما هو، لا في جواب أي شيء هو؟

والعرض العام لا يقال في الجواب أصلاً ــ كما ستعرف ذلك قريباً ــ.

وقوله: «في جوهره» أخرج «الخاصة» لأنها وإن كانت مميزة للشيء لكن لا في جوهره وذاته.

والفصل يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: الفصل القريب وهو: المميز للماهية عن مشاركتها في الجنس القريب، وذلك مثل «الناطق» للإنسان، فإن ذلك يميزه عما يشاركه في الحيوان وهو جنسه القريب.

النوع الثاني: الفصل البعيد، وهو: المميز للشيء عما يشاركه في الجنس البعيد مثل: «الحساس» للإنسان فإن ذلك يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي، وهو جنس بعيد للإنسان.

* * *

شروط الحد الحقيقي

قوله: **(فيشترط في الحد: أن يذكر فيه الجنس والفصل معاً، وينبغي أن يذكر الجنس القريب؛ ليكون أدل على الماهية فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد بعدت، وإن ذكرت القريب معه كررت، فلا تقل في حد الآدمي «جسم ناطق»، بل «حيوان ناطق»، وقل في حد الخمر: «شراب مسكر»، ولا تقل: «جسم مسكر» ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب بل العكس، وهذا لو ترك شوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة، وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها؛ ليحصل بيان الماهية، وينبغي أن يفصل بالذاتيات؛ ليكون الحد حقيقياً، فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللوازم، لكي يصير رسمياً، وأكثر الحدود رسمية؛ لعسر درك الذاتيات، واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حد الخمر: «مسكر الشراب» فيصير الحد لفظياً غير حقيقي. وأبعد من هذا أن**

تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال فتقول في الرماد: «خشب محترق» فإن الرماد ليس بخشب).

ش: **أقول**: إذا جاء السؤال عن ماهية الشيء وأردت أن تحده حداً حقيقياً فلا بدَّ من توفر شروط، لو اختل شرط منها لخرج الحد عن كونه معرِباً عن حقيقة الشيء.

وهذه الشروط هي:

الشرط الأول: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصل فإذا قال: ما هو؟ ــ وهو يشير إلى ما ينبت من الأرض ــ فلا بدَّ أن تجيب وتقول «جسم»، لكن لو اقتصرت على هذا الجواب وهو قولك: «إنه جسم» لكان هذا التحديد باطلاً؛ لأنه غير مانع من دخول غيره فيه وهو «الحجر» ــ مثلاً ــ فهو أيضاً «جسم» فلا بدَّ لك أن تزيد في الجواب، عما سئل عنه وهو «النبات» من أجل أن تفصل النبات عن الحجر فتقول «هو جسم نام» فهذه الزيادة وهي لفظ «نام» احترزنا بها عما لا ينمو مثل الحجر وغيره، فهذا الاحتراز يسمَّى فصلاً أي: فصلت به المحدود عن غيره.

الشرط الثاني: أن تذكر في الحد الحقيقي الجنس القريب ــ إن وجد ــ وذلك لكونه أدلّ على الماهية، ولا تذكر معه الجنس البعيد فتكون مكرراً، ولا تقتصر على البعيد فتكون مبعداً. فتقول ــ مثلاً ــ في الإجابة عن حد الآدمي ما هو؟ ــ : «حيوان ناطق»، وتقول إذا سئلت عن حدِّ الخمر: «شراب مسكر» فإن هذين الجوابين هما الأقرب الأخص ولا تجد بعدهما جنساً أخص منهما.

لكن لا تذكر مع الجنس القريب الجنس البعيد فلا تقول ــ مثلاً في المثال الأول ــ : «جسم ناطق» ولا تقتصر على الجنس البعيد وتترك القريب

فلا تقول ــ مثلاً في المثال الثاني ــ : «جسم مسكر مأخوذ من العنب».

الشرط الثالث: أن تذكر جميع ذاتيات الشيء المطلوب تحديده وإن كانت كثيرة؛ وذلك ليحصل البيان الكامل للماهية.

الشرط الرابع: أن تذكر جميع الذاتيات مرتبة بحيث يقدم الأعم على الأخص أي: يقدم ذكر الجنس على الفصل فتقول في حد الخمر: «شراب مسكر» ولا تقول في حده: «مسكر شراب» وتقول في حد النبات مثلاً: «جسم نام» ولا تقول: «نام جسم».

وهذا الشرط مهم جداً بحيث لو ترك وقدم الفصل على الجنس: لنتج من ذلك اضطراب في اللفظ وتشويش في النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة ولكن بدون ترتيب.

الشرط الخامس: أن تفصل بالذاتيات دون العرضيات؛ وذلك ليكون الحد حقيقياً إلاَّ إذا عسر الفصل بالذاتيات عليك ــ وهو كذلك في أكثر الحدود ــ فحينئذٍ أعدل ــ بعد ذكر الجنس ــ إلى اللوازم وذلك لكي يكون الحد رسمياً. واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم ظاهرة معروفة؛ حيث إن الخفي لا يُعرِّف كما إذا قيل: ما الأسد؟ فقلت: «سبع أبخر» ليتميز بالبخر عن الكلب فإن البخر من خواص الأسد ولوازمه، لكن هذا اللازم خفي، ولو قلت ــ في الجواب ــ : سبع شجاع عريض الأعالي: لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ لأنها أجلى وأوضح.

تنبيه: في بيان عسر الحدود الحقيقية.

أكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية؛ لأن الحدود الحقيقية عسيرة جداً، وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها، فإن درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسير، كذلك التمييز بين الذاتي واللازم

عسير. كذلك رعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسير، كذلك طلب الجنس الأقرب عسير فقد تقول في حدِّ الأسد: إنه حيوان شجاع ولا يحضر ببالك لفظ السبع فتجمع أنواعاً من العسر.

وأحسن الرسميات: ما وضع فيه الجنس الأقرب وتمم بالخواص المشهورة الواضحة.

الشرط السادس: أن تحترز من إضافة الفصل إلى الجنس فلا تقل في حدِّ الخمر: «مسكر الشراب» فلا يكون ـــ حينئذٍ ـــ الحد حقيقياً، بل يكون حداً لفظياً.

الشرط السابع: أن تحترز أن تجعل وتأخذ بدل الجنس شيئاً كان في الماضي ثم عدم الآن فتقول لمن سألك عن حد الرماد: «خشب محترق» فهذا الجواب ليس بصحيح؛ لأن الجنس وهو «الخشب» لا يوجد، بل صار رماداً ومعروف أن الرماد ليس بخشب.

● تنبيهات مهمة:

التنبيه الأول: في أقسام الحد الحقيقي:

الحد الحقيقي قسمان:

القسم الأول: حقيقي تام وهو: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين.

وسُمِّي حقيقياً تاماً إن أنبأ عن ذاتيات المحدود الكلية المركبة.

وقد سبق ذلك.

مثاله: أن يسألك شخص فيقول: ما الإنسان؟ فتقول: «حيوان ناطق».

ولهذا القسم حدٌّ واحد؛ وذلك لأن ذات الشيء لا يكون لها حدان.

بيان ذلك:

قوله: «عن الذاتيات» جمع ذاتي والمراد بالذاتي قد سبق أن بيناه، وقلنا بأنه كل وصف يدخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه كالجسمية للفرس فإن من فهم الفرس فقد فهم جسماً مخصوصاً.

قوله: «الكلية» احترز به عن المشخصات التي هي ذاتيات للأشخاص من حيث هي أشخاص؛ إذ لا يتركب الحد منها فإن الأشخاص لا تحد، بل إن طريق إدراكها الحواس الظاهرة أو الباطنة، وإنما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنطبعة في الآلات.

قوله: «المركبة» المراد بالمركبة: التي ركب بعضها مع بعض على ما ينبغي؛ لأنها فرادى لا تفيد الحقيقة لفقد الصورة فينتفي الحد الحقيقي التام.

والباقي في التعريف قد سبق بيانه.

فإن قلت: لِمَ سمِّي ذلك بالتام؟

قلتُ: سمِّي تاماً لذكر جميع الذاتيات فيه.

فائدة: في المقصود «بالحيوان» و «الناطق» في مثل قولنا: «الإنسان هو حيوان ناطق»:

سأل سائل عن المقصود بالحيوان والناطق فيما سبق من الأمثلة فقلت:

المقصود بالحيوان ـ هنا وفيما سبق من الأمثلة ـ هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

والمقصود بالناطق: المحصل للعلوم بقوة الفكر، وليس المقصود به النطق اللساني؛ لأن الأخرس والساكت يسمَّيان إنساناً وناطقاً.

القسم الثاني: حقيقي ناقص وهو: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد فله صورتان:

الصورة الأولى: إن ورد الحد من المجيب بفصل قريب ـ فقط ـ فهذا يسمَّى حداً حقيقياً ناقصاً مثاله أن يقال: ما الإنسان؟ فيقول المجيب في حدِّه «هو الناطق».

الصورة الثانية: إن ورد الحد من المجيب بفصل قريب مع جنس بعيد فهذا أيضاً يسمَّى حداً حقيقياً ناقصاً مثاله أن يقال: ما الإنسان؟ فيقول المجيب في حدِّه:

هو: «جسم ناطق».

فالجنس البعيد هو: «الجسم»، والفصل القريب هو: «الناطق».

فإن قلت: لِمَ سمي ذلك بالناقص؟

قلت: سمي ناقصاً؛ لعدم ذكر جميع الذاتيات فيه.

التنبيه الثاني: في الكليات الخمس:

الكليات الخمس هي «الجنس» و «النوع» و «الفصل» و «الخاصة» و «العرض العام».

وقد سبق أن عرفنا الكليات الثلاث الأول وهي: «الجنس» و «النوع» و «الفصل».

بقي أن نعرف: «الخاصة» و «العرض العام» وذلك إتماماً للفائدة فنقول:

الخاصة هي: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة ـ فقط ـ قولاً عرضياً سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه.

محترزات التعريف.

قوله: «فقط» أخرج «الجنس» و «العرض العام»؛ لأنهما مقولان على حقائق.

وقوله: «قولاً عرضياً» أخرج النوع و «الفصل»؛ لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي، لا عرضي.

وهذا التعريف الذي ذكره الجرجاني للخاصة هو أولى التعريفات التي قيلت فيه.

ويقرب منه ما قاله الغزالي في «معيار العلم» من أن الخاصة هي كلية تحمل على ما تحت حقيقة واحدة فقط حملاً غير ذاتي.

وعرفها ابن سينا في «النجاة» بقوله: «الخاصة هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات، بل بالعرض» وزاد ذلك توضيحاً بقوله: إما نوع هو جنس كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين فإنه خاصة للمثلث وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية، بل أخص.

أما العرض العام فهو: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً.

قوله: «وغيرها» أخرج «النوع» و «الفصل» و «الخاصة»؛ لأنها لا تقال إلاّ على حقيقة واحدة فقط.

قوله: «عرضياً» أخرج الجنس؛ لأنه قول ذاتي.

وهو قريب مما ذكره الغزالي في تعريفه في «معيار العلم» حيث أورد أن العرض العام هو: كلي يطلق على حقائق مختلفة.

هذه هي الكليات الخمس وتبين لك أن «الجنس» و «النوع» و «الفصل» يقال لها الذاتيات. أما «الخاصة» و «العرض العام» فإنه يقال لهما العرضيان.

وبناء على هذا يكون الذاتي: ما ليس بخارج عن حقيقة الأفراد، والعرضي: ما كان خارجاً عنها، وقيل غير ذلك ولكن ما قلناه هو الأولى. والله أعلم.

التنبيه الثالث: في سبب انحصار الكليات بالخمس فقط:

المتأمل لكثير من كتب المناطقة يجد أنهم يحصرون الكليات بالخمس فقط، والسبب في ذلك: أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد، وإما عوارض ولوازم، فالأول الذاتي والثاني: العرضي، والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة، والمشتركة الأجناس، والمميزة الفصول، والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول: العرض العام، والثاني: الخاصة وأما الموصوف فهو النوع.

وأزيدك إيضاحاً في سبب انحصار الكليات بالخمس فأقول:

إن الكلي إن كان داخلاً في الذات بحيث يكون جزءاً من المعنى المدلول للفظ، فإن هذا يقال له كلي ذاتي وذلك كالحيوان الناطق بالنسبة للإنسان.

وإن كان الكلي خارجاً عن الذات، فإن هذا يقال له كلي عرضي وذلك كالماشي والضاحك بالنسبة للإنسان.

والكلي الذاتي إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وبين غيرها.

وإما أن يكون مختصاً بتلك الماهية.

فالأول: وهو الكلي الذاتي المشترك بين الماهية وغيرها ــ يسمَّى «جنساً» كالحيوان بالنسبة للإنسان.

والثاني: وهو الكلي الذاتي المختص بها ــ يُسمَّى «فصلاً» كالناطق بالنسبة للإنسان.

والكلي العرضي إما أن يكون مشتركاً بين الماهية وبين غيرها.

وإما أن يكون مختصاً بتلك الماهية.

فالأول: وهو الكلي العرضي المشترك بين الماهية وبين غيرها ــ يسمَّى «عرضاً عاماً» كالماشي بالنسبة للإنسان.

والثاني: هو الكلي العرضي المختص بالماهية ــ يسمَّى «خاصة» كالضاحك بالنسبة للإنسان.

والكلي الذي هو عبارة عن نفس الماهية كالإنسان فيسمَّى «نوعاً» حيث إنه عبارة عن مجموع الحيوان الناطق.

فهذه الكليات الخمس التي هي مبادىء التصورات، وسمَّاها ابن سينا في «النجاة» الألفاظ الخمسة»، وقد اعتبرها الأوائل من المناطقة المدخل إلى علم المنطق.

* * *

تعريف الحدُّ الرسمي وشروطه

قوله: (وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطَّرد وينعكس كقوله ــ في حد الخمر ــ: مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ بالدن. تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر.

واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة، ولا يحدُّ الشيء بأخفى منه، ولا بمثله في الخفاء، ولا تحدُّ شيئاً بنفي ضده فتقول في الزوج: ما ليس

بفرد، وفي الفرد: ما ليس بزوج، فيدور الأمر ولا يحصل بيان. واجتهد في الإيجاز ما استطعت، فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض).

ش: أقول: لبيان ذلك وشرحه لا بد من ذكر مسألتين هما:

● المسألة الأولى: في المقصود بالحد الرسمي:

الحد الرسمي هو: اللفظ الشارح لشيء قد طلب تحديده بحيث يذكر جميع أوصافه الذاتية واللازمة من أجل أن يطرد وينعكس، هذا ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ تبعاً للغزالي.

مثال ذلك لو طلب تحديد الخمر فإنه لا بد أن يقول المجيب: هو مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في إناء مخصَّص له.

فهنا جمع المجيب جميع أوصاف الخمر الذاتية واللازمة.

وعرفه ابن الحاجب في «مختصره» بقوله: «الرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازم له» أي: الحد الرسمي معرِّف أنبأ عن الشيء بلازم أي: مختص به دون غيره والتعريف الأول أولى.

● المسألة الثانية: في شروط الحدِّ الرَّسمي:

ليس كل حد يصلح أن يكون حداً رسمياً، بل لا بد من توفر شروط في الحد حتى يصلح أن يكون حداً رسمياً وهي:

الشرط الأول: أن يكون الحدُّ مطرداً ومنعكساً:

والطرد لغة: الإبعاد، واصطلاحاً هو الاستلزام من جانب الوجود والثبوت أي: إذا وجد الحد وجد المحدود وهو معنى كونه مانعاً.

والعكس لغة: قلب الشيء ورد أعلاه إلى أسفله، واصطلاحاً هو الاستلزام من جانب العدم، أي: إذا عدم الحد عدم المحدود وهو معنى كونه جامعاً.

الخلاصة أن الحد يجب أن يكون مساوياً للمحدود، وإلاَّ لكان أعم أو أخص، وهما لا يصلحان للتعريف.

أما كون الأعم لا يصلح للتعريف فلأمرين:

أولهما: أن الأعم لا دلالة له على الأخص أصلاً.

ثانيهما: أن الأعم لا يفيد التمييز، وأقل مراتب التعريف التمييز.

وأما كون الأخص لا يصلح للتعريف فلأنه أخفى من الأعم؛ لأنه أقل وجوداً منه.

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

وذهب البعض الآخر من الأصوليين ومنهم شهاب الدين القرافي إلى أن المطرد هو الجامع والمنعكس هو المانع.

والصحيح هو الأول وهو أن المطرد هو المانع، والمنعكس هو الجامع وهو الذي عليه الأكثر.

وعلى هذا: يجب أن يكون اللفظ الشارح جامعاً لجميع عوارض المحدود ولوازمه وأفراده بحيث لا يخرج عنه أي فرد، ويجب أن يكون مانعاً من دخول غيره فيه.

والمقصود من هذا الشرط هو: اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص حتى يكون الحد مطابقاً للمحدود فلا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود.

فمثلاً إذا كان «الخمر» هو المطلوب شرحه فينبغي أن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه غيره.

وحكى الأبياري في «شرح البرهان» خلافاً في الطرد والعكس هل هو شرط الصحة أو دليلها؟

وذلك لأنه لو كان شرطاً لم يلزم من وجوده صحة الحد، ويلزم من الانتفاء الفساد.

وإن كان دليل الصحة لزم من الوجود الصحة ولم يلزم من الانتفاء الفساد.

وصحح الأبياري أنه شرط لا دليل؛ وذلك لأنا نجد حدوداً مطردة ومنعكسة ولا يحصل منها مقصود البيان وهو المراد بالصحة.

وقال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على أن شرط الحد الاطراد والانعكاس، وما اطرد ولم ينعكس جرى مجرى الدليل العقلي، أو العلة الشرعية.

الشرط الثاني: أن يكون الحد من اللوازم الظاهرة المعروفة:

ويلزم من ذلك أن لا يحد شيئاً بلازم غير معروف كأن يسأل عن الأسد ما هو؟ فيقول المجيب هو: «سبع أبخر» ليتميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد ولوازمه، لكن هذا اللازم غير معروف، ولو قيل في الجواب: «سبع شجاع عريض الأعالي» لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ وذلك لكونها معروفة.

الشرط الثالث: أن يحترز الحاد والمعرّف من أن يحد الشيء بأخفى منه:

كأن يعرف «النار» بقوله: النار جسم كالنفس» فإن النفس أخفى من النار عند العقل.

مثال آخر أن يسأل فيقول: ما البقلة الحمقاء؟ فيقال ــ في الجواب ــ : «هي العرفج» فإن البقلة الحمقاء هي أشهر عند السامع من العرفج.

فائدة: البقلة الحمقاء هي البقلة المسمَّاة بالرجلة وهي التي يصف الأطباء بزرها لتسكين العطش.

الشرط الرابع: أن يحترز من أن يحدَّ الشيء بما يساويه في الخفاء والظهور:

فلا يقول ــ في حد الزوج مثلاً ــ هو عدد يزيد على الفرد بواحد: فقد عرف الزوج بالفرد الزائد بواحد، وهما متساويان عند العقل في الظهور والخفاء.

كذلك لو سئل عن «العرفج» فلا يقول ــ في الجواب ــ هو العرفجين؛ وذلك لأن العرفج والعرفجين متساويان عند السامع في الجهالة.

الشرط الخامس: أن يحترز من أن يحدَّ شيئاً بنفي ضدِّه:

فلا يقول ــ مثلاً ــ في حدِّ الزوج: «هو ما ليس بفرد» أو يقول ــ في حدِّ الفرد ــ «هو ما ليس بزوج»؛ وذلك لأنه يلزم منه الدور، وبيانه في المثال السابق حيث إنه دار الأمر إلى أنه ما يفهم معنى الزوج إلاَّ بعد فهم معنى الفرد، ولا يفهم الفرد إلاَّ بعد فهم معنى الزوج، ولا معنى للدور إلاَّ هذا، فقد رأيت أنه لم يحصل بذلك بيان ولا توضيح ولا شرح، ومعروف أن مهمة الحد: تبيين المحدود وتوضيحه للسائل.

الشرط السادس: أن يجتهد الحاد والمعرِّف في الإيجاز في الحد ما استطاع إلى ذلك سبيلاً:

فإن لزم الأمر أن تطيل عبارات الحد وافتقرت إلى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ولا تتردد واقتصر على ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر

مرادك للسائل فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه، ولو طول مطول واستعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود.

الشرط السابع: أن يحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة:

لأن الحد مميز للمحدود، ولا يحصل الميز مع الألفاظ المجازية حيث إن الغالب تبادر المعاني الحقيقية إلى الفهم دون المجازية، كذلك لا يحصل الميز مع الألفاظ المشتركة؛ وذلك لأن الاشتراك مخل بفهم المعنى المقصود.

هذا إذا كان لا يوجد قرينة تدل على المراد.

أما إذا وجدت قرينة تدل على المراد فإنه يجوز دخول الألفاظ المجازية والمشتركة في الحدود وهذا مذهب بعض الأصوليين والمتكلمين.

الشرط الثامن: أن يحترز من الكنايات:

لأنها أمر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزماً، فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك، بل لا بد من التصريح.

تنبيه: في أقسام الحد الرسمي.

الحد الرسمي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: رسمي تام وهو: ما كان بالجنس القريب والخاص كقول السائل: ما الإنسان؟ يقال: «حيوان ضاحك» فالجنس القريب هو «الحيوان»، والخاصة هو الضاحك.

وسمي تاماً؛ لأنه يشبه الحد التام حيث يشتمل على الجنس القريب وعلى الخاصة المميزة للشيء من غيره.

القسم الثاني: رسمي ناقص وهو: ما كان بالجنس البعيد والخاصة كقول السائل: ما الإنسان؟ فيقول المجيب هو «جسم ضاحك». فالجنس البعيد هو «الجسم» والخاصة هو «الضاحك».

أو يقال في الرسم الناقص هو: ما كان بالخاصة ــ فقط ــ كقول السائل: ما الإنسان؟ فيقول المجيب: هو الضاحك.

وسمي ناقصاً؛ لنقصان بعض أجزاء الرسم التام عنه.

* * *

تعريف الحدّ اللفظي وشرطه

قوله: (وأما الحد اللفظي: فهو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه كقولك في الخمر: «العقار» وفي الليث: «الأسد»، ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول).

ش: **أقول**: الحد اللفظي هو: شرح اللفظ بلفظ آخر أشهر منه.

أو تقول في تعريفه هو: شرح اللفظ بمرادف له أظهر منه عند السائل من المسؤول عنه.

فمثلاً يسأل سائل ويقول ما الخندريس؟ فيقول المجيب والحاد بقوله: هو «الخمر» ويسأل ويقول ما الليث؟ فيقول المجيب هو «الأسد».

كذلك يقول السائل ما العقار؟ فيقول المجيب والحاد: هو «الخمر».

إذا علمت ذلك فاعلم أنه يشترط في الحد اللفظي شرطاً واحداً فقط وهو: أن يكون اللفظ الذي يأتي به المجيب أظهر وأشهر من اللفظ المسؤول

عنه. أي: يكون المذكور في الجواب: أشهر من المذكور في السؤال ففي الأمثلة السابقة لا يعرف السائل ما هو «الخندريس» و «الليث» و «العقار» فبين المجيب له هذه الألفاظ بألفاظ أخرى معروفة ومشهورة عند السائل فقال: «الخندريس هو: الخمر»، و «الليث هو: الأسد» و «العقَّار هو: الخمر». وهذا هو الحد اللفظي.

* * *

إطلاق اسم الحد على الأقسام الثلاثة وتصوير الحد الحقيقي

قوله: (واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة، لكن الحقيقي هو الأول؛ فإن معنى الحد يقرب من معنى حدِّ الدار، وللدار جهات متعدِّدة إليها ينتهي الحد. فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعدِّدة التي الدار محصورة بها مشهورة، فإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يُسمَّ اللفظي والرسمي حقيقياً، وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع؛ إذ هو مشتق من المنع ولذلك سُمِّي البواب حداداً؛ لمنعه من الدخول والخروج فحد الحد إذاً هو: اللفظ الجامع المانع).

ش: أقول: علمنا مما سبق أن الحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الحد الحقيقي، والحد الرسمي، والحد اللفظي، وبناء على ذلك فإن لفظ الحد يطلق عليها جميعاً.

والأول: هو الحد الحقيقي فإن معنى قول القائل: ما حدُّ الشيء؟ قريب من معنى قوله: ما حد هذه الدار؟ وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد.

وعلى هذا يكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعدِّدة التي الدار مسوَّرة ومحصورة بها.

فإذا سأل سائل وقال: ما حدُّ السواد؟ فكأن السائل يطلب بهذا السؤال المعاني والحقائق التي بائتلافها وتجمعها وضم بعضها إلى بعض تتم حقيقة السواد وتتميز به عما سواه مما يشابهه فإن السواد: «سواد» و «لون» و «موجود» و «عرض» و «مرئي» و «معلوم» و «مذكور» و «واحد» و «كثير» و «مشرق» و «براق» وغير ذلك من الأوصاف. وهذه الأوصاف بعضها عارض يزول، وبعضها لازم لا يزول، ولكن ليست ذاتية ككونه «معلوماً» و «واحداً» و «كثيراً»، وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه «لوناً».

فكأن السائل وطالب حد السواد يقول: إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد؟ فتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص المجيب بأن يبتدىء بالأعم ويختم بالأخص، ولا يتعرض للعوارض، وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم، بل للذاتيات خاصة، فإذا لم يكن المعنى مؤلفاً من ذاتيات متعددة مثل «الموجود» فكيف يتصور تحديده؟

وسمي الثلاثة باسم الحد؛ لأنه يصدق عليها جميعاً، فهو قاسم مشترك بينها؛ وذلك لأنه جامع لأفراد المحدود، ومانع من دخول غيره فيه، مثله مثل البواب يسمَّى حداداً وذلك لمنعه من الدخول والخروج إلاَّ بإذن صاحب الدار.

وعلى هذا يكون حد الحد هو: اللفظ الجامع المانع.

والأمر يسير في الرسمي واللفظي؛ لأن طالب الحد الرسمي يقتنع بوصف عرضي جامع مانع، فالسائل عن حد الخمر يكفيه في الإجابة أن يقول: هو مائع يقذف بالزبد.

كذلك طالب الحد اللفظي يقتنع بشرح اللفظ بلفظ آخر أشهر منه، فإذا سأل عن العقار ـ مثلاً ـ يكتفي بتبديل لفظ العقار بالخمر ونحو ذلك.

فبان لك أن الرسمي واللفظي مؤنتهما خفيفة ويسيرة.

لكن المتعذر والعسير هو حد الحد الحقيقي ـ كما سبق أن بيناه ـ .

* * *

الخلاف في حد الحد الحقيقي والجمع بين الأقوال

قوله: (واختلف في حد الحد فقيل: هو اللفظ المفسِّر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع، وقيل: القول الدال على ماهية الشيء، وحده قوم بأنه نفس الشيء وذاته، وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه؛ لكون المحدود هاهنا غير المحدود ثمَّ، وإنما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد، بيانه: أن الموجود له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه، الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم، الثالثة: اللفظ المعبِّر عما في النفس، الرابعة: الكتابة عن اللفظ، وهذه الأربعة متوازية متطابقة، فإذاً المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر فلا معارضة بينهما. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما بين أن اسم الحد يطلق على الحد الحقيقي والحد الرسمي والحد اللفظي، وصور لنا بالمثال معنى الحد الحقيقي: شرع في بيان أنه وقع خلاف في حد الحد الحقيقي فذكر عدداً من الأقوال في ذلك وهي:

القول الأول: إنه اللفظ المفسِّر والشارح لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع، وقد سبق أن بينت أن الجامع والمانع هما المنعكس والمطرد.

القول الثاني: إنه القول الدال على ماهية الشيء وقد سبق توضيحه.

القول الثالث: إنه حقيقة الشيء وذاته.

فإن قلتَ: إذن تصير المسألة خلافية؛ لوجود الاختلاف في حد الحد هنا.

قلتُ: إن الأقوال الثلاثة المذكورة في حد الحد لا يوجد معارضة بينها وبين ما ذكر فيما سبق من أن حد الحد هو: الجامع المانع؛ وذلك لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار غير ما اعتبره الآخر. والمعارضة لا تحصل إلاَّ إذا تواردت الحدود على محدود واحد باعتبارٍ واحد. وإليك بيان ذلك.

الموجود له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم التصوري.

الثالثة: تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة.

فالكتابة تبع للفظ؛ لأنها تدل عليه، واللفظ تبع للعلم؛ لأنه يدل عليه والعلم تبع للمعلوم؛ لأنه يطابقه ويوافقه.

وهذه المراتب في الوجود متطابقة متوازية لا يوجد اختلاف بينها إلاَّ أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم.

أما الآخران (وهما اللفظ والكتابة) يختلفان بالأعصار والأمم؛ وذلك لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة.

وسبق أن قلنا: إن الحد مأخوذ من المنع ومنه سمي السجان حداداً؛ لأنه يمنع المسجون من الخروج من سجنه، وسميت الحدود حدوداً؛ لأنها تمنع الجناة من العود إلى الجنايات.

واستعير الحد لهذه المعاني؛ لمشاركته في معنى المنع.

فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة.

فإذا ابتدأت بالمرتبة الأولى وهي الحقيقة: لم نشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به؛ لأن حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره، فإذاً تكون الحقيقة جامعة مانعة.

وإذا نظرت إلى المرتبة الثانية وهي مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع.

وإذا نظرت إلى المرتبة الثالثة وهي: العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإذا نظرت إلى المرتبة الرابعة وهي: الكتابة: وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة.

فثبت بذلك أن المنع وجد في الكل غير أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على العلم الذي هو الثاني، ولا على الكتابة التي هي الرابعة، بل اسم الحد مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ. وكل واحد منهما يسمَّى حداً، واللفظ المشترك لا بد لكل مسمًّى من مسمياته من حد يخصه.

فإذن عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد: أنه حقيقة الشيء وذاته.

وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد: أنه اللفظ الجامع المانع إلاَّ أن اصطلاح الذين أطلقوه على اللفظ مختلف كما ذكر ذلك في الحد الحقيقي والرسمي واللفظي:

فحد الحد عند من يقتنع بتكرير اللفظ كقولك: العقار هو الخمر: هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع.

وأما حد الحد عند من يقتنع بالرسميات: فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس.

وأما حد الحد عند من لا يطلق اسم الحد إلاَّ على الحقيقي: فهو القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج إلى التعرض للوازم والعوارض فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلاَّ الذاتيات.

إذن: اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية.

والخلاصة أننا إذا لاحظنا حدود الحد التي ذكرت أول المسألة: وجدنا أنه لا معارضة بينها وبين ما ذكر سابقاً من أن حد الحد هو الجامع المانع؛ لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار يختلف عما اعتبره الآخر في حده.

فمن قال بأن حد الحد هو اللفظ الجامع المانع: حدَّه باعتبار حقيقته في نفسه.

ومن قال بأن حد الحد هو اللفظ المفسِّر والشارح لمعنى المحدود: حدَّه باعتبار نظره إلى مثال حقيقته في الذهن.

ومن قال بأن حد الحد هو القول الدال على ماهية الشيء: حدَّه باعتبار نظره إلى اللفظ المعبر عما في النفس.

ومن قال بأن حد الحد هو حقيقة الشيء وذاته: حدَّه باعتبار الكتابة عن اللفظ.

فكل واحد من الحادِّين والمعرفين نظر إلى اعتبار يختلف عما نظر إليه الآخر، فالمحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا يمكن أن تقع المعارضة.

وإليك مثالاً يجعلك تتصور ما سبق:

لو قيل لك: ما الإنسان؟ فلا تطمع في حد واحد؛ فإن الإنسان مشترك بين أمور كثيرة، وكل أمر له حدٌّ يخصه؛ وذلك لأن الإنسان يطلق على إنسان العين وله حد، ويطلق على الإنسان المعروف وله حد آخر، ويطلق على الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حدٌّ ثالث، ويطلق على الإنسان الميت وله حدٌّ رابع.

كذلك اليد فإنها تسمى يداً قبل القطع فتكون آلة البطش، ولو قطعت هذه اليد فإن اسم اليد يطلق عليها من حيث إن شكلها شكل آلة البطش، حتى لو صنع شكلها من خشب أو نحوه سميت بذلك الاسم.

فهنا الاسم واحد وهو «يد» ولكن باعتبارات مختلفة. والله أعلم بالصواب.

سؤال: هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدَّان؟

جوابه: فيه تفصيل:

أما اللفظي فيجوز أن يُحد بأكثر من حدّ واحد؛ وذلك بكثرة الأسامي

الموضوعة للشيء الواحد، وكذلك الرسمي يجوز أن يحد بأكثر من حدّ واحد؛ لأن عوارض الشيء الواحد ولوازمه قد تكثر.

وأما الحد الحقيقي فلا يجوز ولا يتصور إلاَّ حدٌّ واحد فقط؛ وذلك لأن الذاتيات محصورة فإن لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً.

فإن قلتَ: قد يذكر مع الذاتيات غيرها فكيف هذا مع قولك السابق؟

قلتُ: إن ذكر مع الذاتيات زيادة: فالزيادة تكون حشو. فإن الحد الحقيقي لا يتعدد، وإن جاز أن تختلف العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث مثلاً: «إنه الموجود بعد العدم» أو «الكائن بعد أن لم يكن» أو «الموجود المسبوق بعدم» أو «الموجود عن عدم» فهذه العبارات لا تؤدي إلاَّ معنى واحداً فإنها في حكم المترادفة.

* * *

تعذُّر البرهان على صحَّة الحدِّ

قوله: **(فصل: وزعم أهل هذا العلم: أن الحد لا يمنع؛ لتعذر البرهان على صحته؛ فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في البرهان عن كل فرد إلى حد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قلَّ ما يمكن إنهاؤه إليها، والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته، أو يعسر).**

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن الحد وأقسامه وبيان تعريف كل قسم وشروطه: شرع في بيان ما زعمه أهل علم المنطق وهو أن الحد لا يدخله المنع فمثلاً إذا قال السائل: ما حدُّ الإنسان؟ فقال المجيب: هو «الحيوان الناطق» لا يجوز للسائل أن يقول للمجيب: لِمَ قلت: بأن الإنسان هو الحيوان الناطق؟

والسبب في عدم جواز منع الحد هو: تعذر إقامة البرهان على صحة هذا الحد، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن أقل ما يتركب منه الحدُّ مفردان، فإذا طلب إقامة البرهان على ذلك الحد يحتاج في البرهان عليه إلى أن يحد كلٌّ مفرد منهما بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يحد كل مفرد منهما بمفردين فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات التي تعلم بالضرورة كعلم الإنسان بوجود نفسه، لكن قلَّ ما يمكن إنهاء الحد إلى الأوليات الضرورية، وكثيراً ما يتسلسل إلى ما لا نهاية، وما كان كذلك فهو باطل.

ولكن هذا مما يفيد النظر؛ لأن النظر إنما وضع لأجل إظهار الحق وللتعاون عليه وما كان هذا شأنه لا يوضع على وجه لا يمكن إثبات الحق به أو يعسر.

الوجه الثاني: أن البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، فلو قدر البرهان في الحد: لزم أن يكون مستلزماً لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه أي: مستلزماً لثبوت عين المحدود لنفسه؛ لأن البرهان إذا كان مستلزماً لثبوت الحد ـ الذي هو جميع أجزاء المحدود ـ للمحكوم عليه ـ الذي هو المحدود ـ : لكان مستلزماً لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه؛ لأن ثبوت الشيء للشيء إنما يكون بواسطة أجزائه له ـ فما يكون علة لثبوت أجزاء شيء لشيء يكون علة لثبوته له، ومحال أن يتوقف ثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له على غيره؛ لأن الحكم بثبوت الشيء لنفسه وثبوت أجزائه له لا يتوقف إلاَّ على تصوره وتصور أجزائه.

وإنما سمي البرهان وسطاً؛ لأنه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة.

وعلى هذا الوجه: يندفع ما قيل: إن الحد ليس نفس المحدود، فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه.

الوجه الثالث: أن الدليل على الشيء يستلزم تعقل ما يستدل عليه، والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود، فيكون الدليل عليه موقوفاً على تعقل المحدود والحد، والحكم بثبوت أحدهما للآخر، فلو دل على ثبوت الحد للمحدود: لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفاً على الدليل، وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود؛ ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد، فيكون تعقل المحدود موقوفاً على الدليل عليه، والدليل عليه موقوفاً على تعقله فيلزم الدور وهو محال.

فإن اعترض على ذلك وقيل: لا نسلم لزوم الدور؛ لأن الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار مَّا، لا على تعقل حقيقته، وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل فلا يكون دوراً.

يجاب عنه بأن المثبت بالدليل بثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية، وتصوره من هذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته، فيكون الدليل عليه موقوفاً على تعقل المحدود بحقيقته وبذلك يلزم الدور.

هذه هي الأوجه التي تجعل إقامة البرهان على صحة الحد متعذر.

والقول في أن الحد لا يقام على صحته البرهان لا يليق التوسع فيه في علم أصول الفقه قال السعد في «حاشية شرح العضد»: «واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق بهذا الكتاب، ومن أراده فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء» يقصد: يرجع إلى كتاب الشفاء لابن سيناء.

فإذا ثبت أنه لا يحصل بالدليل فلا يجوز أن يمنع الحد بأن يقال: لِمَ قلتم بأن الإنسان هو الحيوان الناطق ــ مثلاً ــ وإلاَّ لوجب على الحاد إقامة الدليل عليه؛ لأن المنع يشعر بطلب الدليل والدليل عليه ممتنع.

* * *

طريق الاعتراض على الحد

قوله: **(بل طريق الاعتراض عليه بالنقض أو المعارضة بحد آخر، فإن عجز المستدل عن نقض حد المعترض: كان منقطعاً، وإن أبطله: صح حده، مثاله: قولنا ــ في حد الغصب ــ : «إثبات اليد العادية على مال الغير» فربما قال الحنفي: لا نسلم أن هذا هو حد الغصب، قلنا: هو مطرد منعكس فما الحد عندك؟ فيقول: «إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة» قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب؛ فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يزل اليد المحقة فإنها كانت زائلة. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما تبين أن الحد لا يمنع ولا يطالب على صحة الحد بالدليل والبرهان، ونحن نعتقد بطلانه فكيف تذكر المنازعة فيه والاعتراض عليه؟

أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيره عن ذلك بـ : أن طريق المنازعة فيه والاعتراض عليه بأحد أمرين إما النقض، أو المعارضة بحد آخر. وإليك بيانهما:

الأول: النقض وهو اصطلاحاً ــ كما سيأتي ــ : بيان تخلف الحكم المدَّعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض الصور.

مثال ذلك: لو قال في حدِّ الإنسان هو عبارة عن الحيوان، فيقال له: ينتقض عليك بالفرس؛ فإنَّه حيوان مع أنه ليس بإنسان.

الثاني: المعارضة وهي: المقابلة على سبيل الممانعة وهي: إقامة الدليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم.

مثال ذلك: لو قال: الغاصب من الغاصب يضمن؛ لأنه غاصب، أو ولد المغصوب مضمون؛ لأنه مغصوب؛ لأن حد الغاصب: من وضع يده بغير حق» وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصباً.

فيقول الخصم: أعارض هذا الحد بحدٍّ آخر وهو: أن حد الغاصب «من رفع اليد المحقَّة ووضع اليد المبطلة» وهذا لم يرفع اليد المحقَّة فلا يكون غاصباً.

فإن المستدل إذا سلَّم للمعترض ذلك وعجز عن نقض حد المعترض السابق: كان منقطعاً ولم يصح ما جاء به من الحد.

وإن أبطل ما جاء به المعترض من الحد فإنَّ حدَّه «أي: حد المستدل للغصب» يصح فلنرجع إلى المثال السابق ونطبق ذلك عليه، فلو قلنا ـ مثلاً ـ : المغصوب مضمون وولد المغصوب مغصوب فكان مضموناً من أجل ذلك.

فقال المعترض: لا نسلِّم أن ولد المغصوب مغصوب.

قلنا: حد الغصب هو: إثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد.

قال المعترض: أنا أمنع كون اليد عادية، وربما منع الإثبات أيضاً، بل ربما قال المعترض: نسلِّم أن هذا موجود في ولد المغصوب، لكن لا نسلِّم أن هذا حد الغصب.

قلنا: لا يمكن أن نقيم برهاناً على صحة الحد إلاَّ أن نقول: هذا الحد مطرد ومنعكس فما الحد عندك أيها المعترض؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى مدى التفاوت بيننا وبينك.

فقال المعترض: حد الغصب عندي هو: إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة.

قلنا: حدُّك هذا يبطل بالغاصب من الغاصب حيث إنه غاصب يضمن للمالك، ولم يزل اليد المحقَّة؛ لأنها كانت أصلاً زائلة.

تنبيه: في أن الحد الذي يقصد به مدلوله لا يمنع إثباته بالدليل والبرهان:

ما سبق ذكره من امتناع تحصيل الحد بالبرهان والدليل مخصوص بما إذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقة.

أما إذا قصد بذكر الحد مدلوله لغة أو شرعاً: فلا يمتنع إثباته بالدليل كما إذا قيل: «الإنسان: حيوان ناطق» وقصد بذكر الحيوان الناطق أنه مدلول الإنسان لغة أو شرعاً.

وإنما لا يمتنع إثباته بالبرهان والدليل؛ لأن الحاد ــ حينئذ ــ يدعي بأن مدلول لفظ الإنسان هو «الحيوان الناطق» شرعاً أو لغة فيمكن إثبات أن أهل اللغة أو الشرع أرادوا بهذا اللفظ هذا المعنى.

والدليل على ذلك: النقل من أهل اللغة أو الشرع.

أما ما ذكر فيما سبق من أن الحد لا يمنع لتعذر إقامة البرهان على صحته فالمقصود منه تعريف الماهية؛ لأن معناه أن ماهية الإنسان متصورة من الحيوان الناطق، ولا يمكن الدليل عليه؛ لما ذكرناه هناك. والله أعلم.

ولما فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من بحث التصور وما يتعلَّق به من الحدود والذاتيات شرع في التصديق وما يتعلَّق به من البرهان ونحوه.

* * *

تعريف البرهان

قوله: (فصل في البرهان وهو: الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر وتسمَّى هذه الأقاويل مقدِّمات).

ش: **أقول**: سبق أن علمنا أن إدراك العلوم على ضربين هما: إدراك المفردات ــ وهو التصور ــ وإدراك النسبة بين تلك المفردات ــ وهو التصديق ــ وعرفنا هناك: أن كلاً منهما ينقسم إلى أوَّلي ومطلوب.

فالمطلوب ــ وهو الذي لا يعرف معناه إلاَّ بطلب ونظر وبحث ــ من الضرب الأول وهو معرفة المفردات وهو التصور: لا يمكن أن يعرف ويفهم إلاَّ بالحد وقد سبق بيان الحد بالتفصيل وأقسامه وشروط كل قسم.

والمطلوب من الضرب الثاني ــ وهو إدراك ومعرفة النسبة بين المفردات ــ لا يمكن أن يعرف ويقتنص إلاَّ بالبرهان، فالبرهان ــ إذن ــ هو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية التي تطلب بالنظر.

واختلفت عبارات المناطقة في تعريف البرهان اصطلاحاً:

فقيل: إن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي ونتيجة. هذا الرأي والنتيجة هو مطلوب الناظر بالنظر وهذا هو تعريف الغزالي، ونقله ابن قدامة هنا مع اختصاره.

وقيل: البرهان: قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها قول آخر.

مثاله: أن تقول في بيان البرهان على أن «العالم حادث».

«العالم متغير وكل متغير حادث إذن: العالم حادث».

فعندنا مقدمتان ونتيجة.

المقدمة الصغرى هي: العالم متغير.

المقدمة الكبرى هي كل متغير حادث.

النتيجة هي: العالم حادث.

وهو الرأي والنتيجة التي هي مطلوب الناظر بالنظر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذه الأقاويل أو القضايا إذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سُمِّيت مقدمات.

والمقدمات: تكون عقلية.

وتكون سمعية ــ فإن السمع يفيد اليقين كأن يكون خبر من يمتنع عليه الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ وكذلك الإجماع.

فإن قلت: أنت في المثال جعلت البرهان من مقدمتين، وابن قدامة ذكر أن البرهان عبارة عن أقاويل، مما يدل على أن البرهان لا يتكون إلاَّ من ثلاث أقاويل أو ثلاث قضايا كما هو في التعريف الثاني أيضاً فكيف ذلك؟

نقول في الجواب: اعلم أن المراد بالأقاويل والقضايا عند أهل المنطق: ما فوق القول الواحد أو القضية الواحدة؛ بناء على أن أقل الجمع عندهم اثنان.

وسيأتي لذلك زيادة بيان عند قوله في آخر المقدمة المنطقية: «فصل وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة». ــ إن شاء الله ــ .

* * *

تطرق الخلل إلى البرهان

قوله: (ويتطرق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات تارة، ومن جهة التركيب تارة، ومنهما تارة على مثال البيت المبني تارة يختل؛ لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة؛ لشعث اللبنات أو رخاوة

الجذوع، وتارة؛ لهما جميعاً، فمن يريد نظم البرهان يبتدىء أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة، ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب).

ش: **أقول**: الخلل يتطرق إلى البرهان من ثلاث جهات:

الأولى: من جهة نفس المقدمات؛ لأنها قد تكون خالية عن شروطها.

الثانية: من جهة كيفية الترتيب والتركيب والنظم ولو كانت المقدمات صحيحة يقينية.

الثالثة: من جهة نفس المقدمات والكيفية والترتيب والتركيب جميعاً.

ومثاله من المحسوسات: «البيت المبني» فإنه يتطرق إليه الخلل من ثلاث جهات:

الأولى: أنه قد يختل بسبب وجد في هيئة التأليف: وذلك بأن تكون الحيطان معوجة، أو يكون السقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض فيكون البيت فاسداً من حيث الصورة وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات متينة وصحيحة.

الثانية: أنه قد يختل بسبب رخاوة في الأصل والأساس وذلك بأن يكون البيت صحيحاً من حيث الصورة في تربيعها وهندستها ووضع حيطانها وسقفها، ولكن يكون الخلل بسبب رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبنات فيكون البيت فاسداً من حيث الأساس وإن كانت الصورة صحيحة.

الثالثة: أنه قد يختل البيت بالسببين السابقين معاً فيكون الخلل بسبب التأليف، وبسبب رخاوة في أساسه بأن يكون البيت معوج الحيطان ومنخفض السقف ورخو الجذوع والأساس.

فكذلك هنا فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب وإما أن يكون فيهما معاً.

فمن يريد بناء بيت سالم من أي خلل فعليه أولاً بإعداد الآلات المفردة كالجذوع واللبن والطين. وقبل ذلك ـ إذا أراد اللبن ـ افتقر إلى إعداد مفرداته وهو: الماء والتبن والطين والقالب الذي يضرب به.

فتبين لك أنه لا بد له من أن يبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها، ثم يركب المركب وهكذا إلى آخر العمل.

إذا عرفت ذلك في هذا المثال المحسوس، فإن طالب البرهان كذلك ولا فرق؛ فإنه له أن ينظر أولاً إلى الأجزاء المفردة من نظم وصورة ثم ينظر إلى المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

* * *

مِمَ ينتظم منه البرهان؟

قوله: **(وأقل ما يحصَّل منه المقدمة: مفردان، وأقل ما يحصل منه البرهان: مقدمتان، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصياغة)**.

ش: **أقول**: سبق لك أن عرفت أنَّ كلَّ برهان يتكون من مقدِّمات، فأراد هنا أن يبين أن البرهان يتكون من مقدمتين ولا يمكن أن يتكون من مقدمة واحدة. وجملة ذلك:

أن ما ينتظم من برهان مقدمتان أي: علْمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه المقدمة: معرفتان توضع إحداهما مخبراً عنها والأخرى خبراً ووصفاً.

وبهذا يكون البرهان منقسماً إلى مقدمتين تنقسم إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ معين، فيجب ـ ضرورة ـ أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم ينظر في

الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً، وفهمنا المعنى مفرداً ألَّفنا بذلك معنيين وجعلناهما مقدمة. وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

فبهذا عرفنا مم ينتظم منه البرهان وكيفية ذلك، وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال، وكان كمن طمع أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو طمع في أن يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتابة الحروف المفردة.

وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة.

أشار إلى ذلك سعد الدين التفتازاني في «حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب» بقوله: القياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح إلاَّ من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمتاه أو إحداهما إلى الكسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي إلى المبادىء المسلمة أو البديهية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج المطلوب.

* * *

تقسيم اللفظ باعتبار تمام المعنى أو جزئه أو لازمه

قوله: (فصل: واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن واللزوم كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، والتضمن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم، واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط إذ ليس جزءاً من السقف لكنه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم، ولا

يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد؛ إذ السقف يلتزم الحائط، والحائط: الآس، والآس الأرض، فلا ينحصر، بل يقتصر على الأولين: المطابقة والتضمُّن).

ش: **أقول**: لما بين ــ فيما سبق ــ أنه لا بدَّ من النظر إلى الألفاظ مفردة، ووجوه دلالتها وذلك لنعرف المفردات التي تتكون منها المقدِّمة: أتى بهذا الفصل وما بعده ليبحث تلك المفردات ودلالتها وأنواعها وما إلى ذلك، ولبيان ما سبق لا بدَّ من عقد مسائل:

● المسألة الأولى: في تعريف الدلالة لغةً واصطلاحاً:

الدلالة لغةً: مصدر دل يدل دلالة بفتح الدال وهو أفصح، وروي بكسر الدال، وروي بضمها.

قال الراغب في «مفرداته»: الدلالة: ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب سواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالةً أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنه حي قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١٤].

والجمع: أدلة وأدلاء، والاسم: الدلالة بالكسر والفتح والدلولة والدليلي.

قال سيبويه: والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها.

الدلالة اصطلاحاً: لقد اختلفت عبارات المناطقة والأصوليين في تعريف مطلق الدلالة فذكروا عدة تعريفات لها لكن الذي رأيته تعريفاً مناسباً من بين تلك التعريفات هو: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء

آخر، فالشيء الأول هو الدال، والشيء الثاني هو المدلول، سواء كان هذا اللزوم عقلياً أو عرفياً دائماً أو غيره، وسواء كان كلياً أو جزئياً.

ورجحتُ هذا التعريف من بين التعريفات التي قيلت فيه، لأنه يدل على أن هناك تلازماً بين الدال والمدلول بحيث إذا فهم الدال فهم المدلول.

• المسألة الثانية: في أقسام الدلالة العامة:

الدال إما أن يكون لفظاً أو غير لفظ، فتنقسم الدلالة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: دلالة لفظية.

الثاني: دلالة غير لفظية.

وكل من هذين القسمين ينقسم باعتبار إضافته إلى العقل والطبع والوضع إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة عقلية، نسبة إلى العقل وهو: آلة التمييز والإدراك التي بها تدرك الأشياء، وإنما سميت بها؛ لأنه ليس للوضع والطبع مدخل فيها.

القسم الثاني: دلالة طبيعية، نسبة إلى الطبيعة وهي: لغة السجية، واصطلاحاً: مبدأ الآثار المختصة بالشيء سواء صدرت بشعور أم لا، وسميت بذلك لدخول الطبع فيه.

القسم الثالث: دلالة وضعية، نسبة إلى الوضع وهو: جعل الشيء بإزاء آخر متى علم الأول علم الثاني، وسميت بذلك؛ لأن في هذه الدلالة للوضع دخلاً تاماً بجعل الجاعل.

فإن قلت: ما وجه انحصار الدلالة في هذه الأقسام؟

قلت: وجه انحصارها: أن الدلالة إما أن تكون مقصودة للدال وهي التي يسميها العلماء: الدلالة الاختيارية، أو ليست مقصودة له.

فإن كانت اختيارية: فهي الوضعية.

وإن لم تكن اختيارية: فإما أن يمكن تخلفها أو لا يمكن، فإن أمكن تخلفها: فهي الطبيعية، وإن لم يمكن تخلفها: فهي العقلية.

إذا علمت ذلك فاعلم أننا إذا ضممنا هذه الأقسام الثلاثة إلى كون الدلالة لفظية وغير لفظية: صارت الأقسام ستة إليك بيانها:

الأول: دلالة عقلية غير لفظية كدلالة الدخان على النار، ودلالة طول الثوب على طول صاحبه، ودلالة الأثر على المؤثر.

الثاني: دلالة عقلية لفظية كدلالة، الصوت على حياة صاحبه ووجوده.

الثالث: دلالة طبيعية غير لفظية كدلالة، حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الخوف.

الرابع: دلالة طبيعية لفظية كدلالة لفظ «أخ» على وجع الصدر، ودلالة الأنين على المتألم.

الخامس: دلالة وضعية غير لفظية كدلالة الخطوط والعقود والنصب والإشارات على أصحابها، ومنه: دلالة الصور الفوتوغرافية على أصحابها، ودلالة الخرائط الجغرافية على البلاد التي تمثلها.

السادس: دلالة لفظية وضعية أي: مستندة إلى وجود اللفظ والوضع.

● المسألة الثالثة: بيان أهمية الدلالة اللفظية الوضعية:

إذا عرفت تلك الدلالات فلا بدَّ أن تعلم أن أهمها هي الدلالة اللفظية الوضعية والدليل على هذه الأهمية أمران:

الأمر الأول: انضباطها حيث إن الإنسان لما كانت طبيعته تقتضي التمدُّن وهو الاجتماع مع بني نوعه؛ لأجل مشاركتهم في العيش وإعلام أحدهم على ما في ضميره لصاحبه، وصاحبه له من المقاصد والمصالح والمآكل والمشارب التي يحتاج في كل مكان وزمان وصار كثير الاحتياج إلى التعلم والتعليم لذلك مسَّت الحاجة إلى الدلالة اللفظية الوضعية لانضباطها.

أما الدلالة الطبيعية والعقلية فإنهما غير منضبطتين؛ وذلك لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول والأفهام.

الأمر الثاني: أن تلك الدلالة ـ أعني: الدلالة اللفظية الوضعية ـ تشمل ما يقصد إليه من المعاني حيث إن النفع بها في التعبير يعم الموجودات والمعدومات في مجال التعلم والتعليم وغيرهما من مجالات الحياة المختلفة بعامة.

الحاصل: أن الدلالة اللفظية الوضعية هي الوسيلة الأساسية في تعامل الناس مع بعضهم وهي تؤدي من الأغراض والمقاصد ما لا تؤديه أي دلالة من الدلالات، فتكون بذلك أهم أنواع الدلالات وأعمها نفعاً في كسب العلوم.

● المسألة الرابعة: تعريف الدلالة اللفظية الوضعية:

لما اتضح لك أن أهم تلك الدلالات هي: الدلالة اللفظية الوضعية وهي المقصودة والمخصوصة بالنظر في العلوم والمعارف فلا بدَّ من تعريفها، لكن قبل أن أقوم بذلك أعرف الوضع لغةً واصطلاحاً فأقول:

الوضع في اللغة هو: جعل اللفظ بإزاء المعنى، مثل جعل لفظ زيد بإزاء جسمه، فالذي وضع لزيد اسمه يسمَّى «واضعاً»، وجسمه يسمَّى «موضوعاً له»، ولفظ زيد يسمَّى «موضوعاً»، وجعل الاسم بإزاء الجسم يسمَّى «وضعاً».

الوضع في الاصطلاح هو: تخصيص شيء بشيء متى أطلق الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: الاستعمال وإرادة المعنى.

الوضع في اصطلاح الحكماء هو: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزاء إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود وقد سبق ذلك.

نأتي إلى الدلالة اللفظية الوضعية فلنعرفها فنقول: اختلفت عبارات العلماء في ذلك.

فقال الكمال بن الهمام هي: «كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى للعلم بوضعه».

وقيل: هي: كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع.

وقيل: هي: فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه.

وقيل: هي: كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل.

وهذه التعريفات متقاربة إلاَّ أن الأول هو الأولى؛ حيث إنه أعمها وأوضحها فإن ابن الهمام لم يقل «أطلق» ــ كما قال غيره ــ ؛ لأن المتبادر من الإطلاق ما قرن بالإرادة، بل قال: «أرسل» والإرسال أعم، واللفظ يدل على معناه إذا تلفظ به وإن لم يرد به المعنى.

• والمسألة الخامسة: في أقسام الدلالة اللفظية الوضعية:

اللفظ الموضوع للمعنى ينظر إليه من عدة جهات:

الجهة الأولى: باعتبار وضعه للمعنى.

الجهة الثانية: باعتبار استعماله في المعنى الذي وضع له.

الجهة الثالثة: باعتبار ظهور المعنى المراد من اللفظ وخفائه فيه.

الجهة الرابعة: باعتبار طرق دلالة اللفظ على معناه.

فتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية بتلك الاعتبارات المختلفة السابقة إلى تقسيمات أربعة.

والمقصود عند المنطقيين هو تقسيم اللفظ للمعنى، ويمكن تقسيمه باعتبارين:

الأول: بالنسبة إلى تمام ما وضع له اللفظ وجزئه ولازمه.

الثاني: بالنسبة إلى تعدد الوضع والمعنى وعدم تعددهما.

بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بالأول وهو تقسيم اللفظ بالنسبة إلى تمام المعنى وجزئه ولازمه.

فالدلالة اللفظية الوضعية تنقسم عند المناطقة بالنسبة إلى تمام المعنى وجزئه ولازمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة المطابقة وهي: دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له.

فإن قيل: لِمَ قلت: «دلالة اللفظ على تمام المعنى» ولم تقل: «على جميع ما وضع له» أو تقل: «على عين ما وضع له»؟

قلنا: إنا لم نقل: «على جميع ما وضع له»؛ لأن هذه العبارة تشعر بالتركيب فيلزم تخصيص المطابقة بالمركب مع أنها عامة في المفرد والمركب ونحوه، فحينئذٍ لا يكون التعريف جامعاً.

ولم نقل: «على عين ما وضع له»؛ لأن هذه العبارة صحيحة، ولكن اخترنا عبارة «على تمام»؛ لأنها أصرح منها على المقصود.

مثال الدلالة المطابقة: دلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس ذي اللبد والأظفار.

وسُمِّيت هذه الدلالة بالمطابقة لتطابق اللفظ والمعنى أي: مساواتهما وتوافقهما كقولهم: «طابق النعل النعل» إذا توافقتا فلا زيادة في اللفظ على المعنى فيكون مستدركاً، ولا زيادة للمعنى على اللفظ فيكون قاصراً، فالمفهوم من اللفظ هو نفس الموضوع له.

القسم الثاني: دلالة التضمن وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له.

مثاله: دلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان فقط حيث إن «الحيوان» جزء معنى الإنسان، أو دلالة لفظ «الإنسان» على الناطق فقط وهو جزء معناه أو دلالة لفظ «الإنسان» على الجسم فقط ــ وهو ما مثل به ابن قدامة ــ؛ وذلك لأن «الجسم» جزء معنى الإنسان.

وسميت هذه الدلالة بالتضمن؛ لأن اللفظ دلَّ على ما في ضمن المسمَّى.

وهذا الدلالة لا تحقق إلاَّ في مثال له أجزاء كالأمثلة السابقة.

القسم الثالث: دلالة الالتزام وهي: دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له.

مثاله: دلالة لفظ «الإنسان» على الضحك، ولفظ «الأسد» على الشجاعة.

وسميت هذه الدلالة بالالتزام؛ لأن اللفظ دلَّ على معنى لازم للمعنى الذي وضع له اللفظ.

ويشترط في دلالة الالتزام: أن يكون اللازم لازماً ذهنياً وهو اللازم البين بالمعنى الأخص وسمَّاها الغزالي في «معيار العلم» بدلالة الالتزام والاستتباع.

ولعلي أقرب لك تصوير هذه الدلالات الثلاث بالمثال المحسوس وهو لفظ «البيت».

يدل على معنى البيت بطريق المطابقة وهذا معروف.

ويدل على السقف وحده بطريق التضمن؛ وذلك لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان.

ويدل لفظ «السقف» على الحائط بطريق اللزوم؛ وذلك لأن اللفظ غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط فيكون مطابقاً، ولا هو متضمن؛ لأن الحائط ليس جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت، لكن الحائط كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه.

إذا علمت ذلك فينبغي أن تحترز أن تستعمل دلالة الالتزام في نظر العقل وتستدل بها واقتصر على ما يدل بطريق دلالة المطابقة ودلالة التضمن؛ وذلك لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد؛ لأن السقف ــ مثلاً ــ يلزم الحائط، والحائط يلزم الأس، والأس يلزم الأرض وذلك لا ينحصر.

تنبيه: في تعريف اللازم وتقسيماته:

اللازم هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء عقلاً أو عرفاً.

وينقسم اللازم من حيث البيان وعدمه إلى قسمين:

الأول: لازم غير بيِّن.

والثاني: لازم بيِّن.

فاللازم غير البيِّن هو: الذي يحتاج إلى دليل ليدرك العقل اللزوم بين اللازم والملزوم.

فمثلاً: اللزوم بين العالم وكونه حادثاً يحتاج إلى طريق ثالث يدركه العقل ليجزم باللازم بينهما وهو كونه متغيراً وكل متغير حادث.

أما اللازم البيِّن فينقسم إلى قسمين:

الأول: لازم بيِّن بالمعنى الأعم.

الثاني: لازم بيِّن بالمعنى الأخص.

أما اللازم البيِّن بالمعنى الأعم: فهو: الذي يحتاج الذهن في الجزم باللزوم بين اللازم والملزوم إلى استحضارهما معاً.

وأما اللازم البيِّن بالمعنى الأخص: فهو الذي لا يحتاج الذهن فيه إلى ذلك فهو الذي يجزم الذهن ـ العقل ـ فيه باللزوم بعد تصور الملزوم فقط كاللزوم بين الزوجية والاثنين، فإنه متى تصور العقل تصور الزوجية وأنها منقسمة إلى متساويين.

وينقسم اللازم من حيث اللزوم في الذهن والخارج إلى ثلاثة أقسام:

الأول: لزوم ذهني فقط وهو: اللازم في الذهن دون الخارج كلزوم البصر للعمى.

فإن قلت كيف ذلك؟

قلتُ: إن معنى العمى المطابقي هو سلب البصر، مركب إضافي من مضاف وهو «سلب» ومن مضاف إليه وهو «البصر»، ولا يفهم معنى «سلب البصر» حتى يفهم مفهوم البصر، وهذا لازم لزوماً ذهنياً فقط.

الثاني: لزوم خارجي فقط وهو: اللازم في الخارج فقط كدلالة لفظ

الغراب على السواد؛ لأنه لا يوجد في الخارج غير أسود، ولكن السواد ليس بلازم لمفهوم الغراب فإن من لم يرَ الغراب ولم يخبر بلونه قد يتصور أن الغراب أبيض.

الثالث: لزوم ذهني وخارجي معاً كلزوم الزوجية للأربعة.

• المسألة السادسة: في خلاف العلماء في تلك الدلالات الثلاث هل هي لفظية أو عقلية؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن دلالة المطابقة ودلالة التضمن لفظيتان؛ لأن دلالة المطابقة مفهومة من الكلام، فاللفظ يدل على تمام المعنى، ودلالة التضمن تفهم من اللفظ ولكنها جزء من المعنى.

وأما دلالة الالتزام فإنها تكون من باب الدلالة العقلية؛ لأنها به ألصق.

وهذا مذهب الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

المذهب الثاني: أن دلالة المطابقة لفظية فقط، وأما دلالة التضمن والالتزام فهما عقليتان، ذهب إلى ذلك الإمام فخر الدين الرازي وصفي الدين الهندي وكثير من الأصوليين، وعللوا كون دلالة التضمن والالتزام عقليتين بأن اللفظ إذا وضع للمسمَّى انتقل الذهن من المسمَّى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمَّى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام.

المذهب الثالث: أن جميع الدلالات الثلاث لفظية؛ لأن المقسم دلالة اللفظ فالأقسام الثلاثة لفظية وهذا القول عليه أكثر المناطقة.

المذهب الرابع: أن جميع الدلالات الثلاث عقلية ولم ينسب هذا القول لأحد.

والراجح هو المذهب الأول، وهو أن دلالة المطابقة والتضمن من باب الدلالة اللفظية الوضعية.

أما دلالة الالتزام فهي من باب الدلالة العقلية وهذا المذهب عليه أكثر العلماء.

● المسألة السابعة: في بيان أن دلالة المطابقة أعم من التضمن والالتزام:

لا شك أن دلالة المطابقة أعم من دلالة التضمن والالتزام؛ وذلك لأن دلالة المطابقة مشتملة عليهما، فتوجد دلالة المطابقة بنفسها، وتوجد معها دلالة التضمن وتوجد معها أيضاً دلالة الالتزام.

وأما دلالة التضمن: فهي أخص منها حيث توجد ولا توجد معها دلالة المطابقة، أو دلالة الالتزام.

وأما دلالة الالتزام فالنسبة بينها وبين دلالة التضمن كالنسبة بين دلالة المطابقة، ودلالة التضمن من جهة: أن دلالة الالتزام فيها عموم؛ لأنك لا تجد دلالة التزام إلاَّ ومعها دلالة تضمن، لكن قد تأتي دلالة الالتزام وهي المقصودة بالذات أي: يساق الكلام لا من أجل دلالة تضمن وإن كانت موجودة وهذا يظهر في علم البلاغة في مبحث الكناية فإن مبحث الكناية كله مبني على دلالة الالتزام.

تنبيه: في معنى «الأس» الوارد في قول ابن قدامة: «والحائط الأس، والأس الأرض» الأسُّ والأسس والأساس: كل مبتدأ شيء.

والأس والأساس: أصل البناء، يقال في كلام العرب: أس البناء يؤسه أساً وأسسه تأسيساً، ويقال: أسست داراً إذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وهذا تأسيس حسن، وأس الإنسان وأسه: أصله.

ومعنى كلام ابن قدامة: إن الحائط يلزم أصلاً يعتمد عليه، والأصل هذا يلتزم الأرض التي تكون له مرتكزاً وهكذا فلا ينحصر وقد سبق ذلك.

* * *

تقسيم اللفظ باعتبار عموم المعنى وخصوصه

قوله: (ثم اللفظ ينقسم إلى ما يدل على معيَّن كزيد، وهذا الرجل، وحدُّه: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلاَّ ذلك الواحد.

وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمَّى مطلقاً كقولنا: «فرس» و «رجل»، فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك، فإن قيل: فالسماء، والأرض، والإله، والشمس، والقمر مدلولها مفرد مع الألف واللام، قلنا: امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس: كان قولنا الشمس شاملاً للكل).

ش: **أقول**: تنقسم الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وعمومه إلى قسمين:

القسم الأول: لفظ يدل على عين واحدة، ويسمَّى معيناً.

ويعرَّف بأنه اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلاَّ ذلك الواحد المعين فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وهو الذي يُسمَّى «الجزئي» وسيأتي بيانه.

مثاله قولنا: «زيد» فإذا سمعنا هذا اللفظ لا نفهم منه إلاَّ ذلك الواحد المعين الذي سُمِّي به، كذلك قولنا: «هذا الرجل» يشير إلى رجل معيَّن، كذلك قولنا: «هذه الشجرة».

القسم الثاني: لفظ يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ويُسمَّى مطلقاً.

ويعرَّف بأنه اللفظ الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه.

أو تقول: هو اللفظ الذي يتناول واحداً من المعاني لا بعينه.

مثاله: قولنا: «فرس» وقولنا: «رجل» هذا اللفظ يصدق على كل من تتوفر فيه صفة الرجولة، فمثلاً لو قال السيد لعبده: «أكرم رجلاً» فإن العبد يختار أي واحدٍ من الرجال فيكرمه ويكون بذلك ممتثلاً لأمر السيد.

لكن إذا دخلت «أل» على «رجل» و «فرس» و «إنسان» فقلت: «الرجل» و «الفرس» و «الإنسان» فإن اللفظ يكون عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك اللفظ؛ وذلك لأن المفرد إذا أدخل عليه الألف واللام يكون للعموم عند بعض العلماء ومنهم ابن قدامة، وخالف في ذلك الإمام الرازي وأكثر أتباعه، وسيأتي الكلام عن ذلك بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ في صيغ العموم في مسألة «المفرد المحلى بأل».

قد يعترض معترض ويقول: كيف يستقيم ما قلته من أن الألف واللام إذا دخلت على المفرد جعلته عاماً وهناك مفردات دخلت عليها الألف واللام ولم تجعلها للعموم مثل: «السماء» و «الأرض» و «الإله» و «الشمس» و «القمر» بل بقي مدلولها مفرد على ما كان؟

يجاب عن ذلك بأن امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذي وضع اللغة لو جوَّز في الإله عدداً: لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآلهة كلِّها، فإن امتناع الشمول: لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود إله ثان مشارك فثبت أنه لم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ. والمانع في

«الشمس»: أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا ـ مثلاً ـ عوالم في كل واحد شمس وأرض: كان قولنا: «الشمس» و «الأرض» شاملاً للكل.

فتنبه لهذا فإنه مهم جداً لمن أراد أن يستفيد ويفيد حيث إن من لا يفرق بين قوله: «الشمس» وبين قوله: «هذه الشمس» عظم سهوه وخطاؤه في النظريات من حيث لا يدري.

* * *

تقسيم الألفاظ باعتبار تعدُّدها وتعدُّد مسمَّياتها وعدم ذلك

قوله: (ثم تنقسم الألفاظ إلى: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشتركة).

ش: **أقول**: لما فرغ من تقسيم الألفاظ باعتبار تمام معنى اللفظ وجزئه ولازمه، وفرغ من تقسيم اللفظ باعتبار عموم المعنى وخصوصه: شرع بتقسيم الألفاظ باعتبار تعدد الألفاظ وتعدد معانيها ومسمياتها وعدم ذلك.

فذكر أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة وعدم ذلك تنقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: المترادفة.

الثاني: المتباينة.

الثالث: المتواطئة.

الرابع: المشتركة.

وأصل هذا التقسيم: أن اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً، أو يتحدا معاً، أو يتكثر اللفظ فقط، أو يتكثر المعنى فقط.

فإن تكثر المعنى واللفظ: فهي المتباينة.

وإن اتحد المعنى واللفظ: فهي المتواطئة.

وإن تكثر اللفظ فقط دون المعنى: فهي المترادفة.

وإن تكثر المعنى فقط دون اللفظ: فهي المشتركة.

وإليك بيان هذه الأقسام والأمثلة عليها.

* * *

القسم الأول: الألفاظ المترادفة

قوله: (فالمترادفة: أسماء مختلفة لمسمًّى واحد كالليث والأسد، والعقار والخمر، فإن كان أحدهما يدل على المسمَّى مع زيادة: لم يكن من المترادفة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند، والصارم يدل عليه مع صفة الحدَّة، فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول من أقسام الألفاظ بالإضافة إلى المسمَّيات المتعددة وعدم ذلك وهو: الألفاظ المترادفة.

وللكلام عن ذلك لا بدَّ من عقد مسألتين:

● **المسألة الأولى: في تعريف الترادف لغة واصطلاحاً:**

الترادف في اللغة مأخوذ ومشتق من الردف على ظهر البهيمة، فشبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها.

والترادف في الاصطلاح: هو الألفاظ المفردة الدالة على مسمًّى واحد باعتبار واحد.

وخرج بلفظ: «المفردة» دلالة الاسم والحد؛ فإنهما يدلان على شيء واحد وليسا مترادفين؛ لأن الحد مركب.

وخرج بقوله: «باعتبار واحد» اللفظان إذا دلاً على شيء واحد باعتبار صفتين كـ «الصارم» و «المهند»، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كـ «الفصيح» و «الناطق» فإنهما من الألفاظ المتباينة، وسيأتي لذلك زيادة بيان في المسائل التالية ــ إن شاء الله ــ .

وقيل الترادف: عبارة عن الاتحاد في المفهوم.

فتكون الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمّى واحد.

من أمثلة ذلك: «الليث» و «الأسد» و «الغضنفر» أسماء لمسمى واحد هو ذلك الحيوان المفترس.

وكذلك: «القمح» و «البر» و «الحنطة» أسماء لمسمى واحد معروف.

وكذلك «العقار» و «الخمر» اسمان لمسمى واحد.

فكل اسمين يطلقان على مسمًّى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق سمِّيا مترادفين.

● المسألة الثانية: في شرط الترادف:

يشترط في الاسمين المترادفين: أن يدلان على المسمَّى دون زيادة أحدهما على الآخر كالأمثلة السابقة، فإنه يطلق عليهما أنهما مترادفان؛ حيث إن المفهوم من الاسمين واحد دون مزية أحدهما على الآخر بأي شيء.

أما إذا كان أحد الاسمين يدل على المسمَّى مع زيادة لم يأت بها الاسم الآخر: فإنه لا يكون هذان الاسمان مترادفين؛ وذلك لاختلافهما في المدلول والمفهوم.

فمثلاً اسم «السيف» و «المهند» و «الصارم» هذه الأسماء قد تبدو من

أول النظر أنها مترادفة، وهي في الحقيقة ليست كذلك؛ وذلك لأن مدلول ومفهوم «المهند» و «الصارم» يخالف مفهوم «السيف»؛ لوجود زيادة فيهما دون السيف.

فـ «الصارم» يدل على السيف مع زيادة صفة «الحدَّة» و «سرعة القطع».

و «المهند» يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى بلاد الهند.

فعرفت بذلك أن تلك الأسماء ليست مترادفة؛ لأنها اختلفت في المدلول والمفهوم، فيكون كل اسم من تلك الأسماء له مدلوله ومفهومه الخاص فتكون من المتباينة، ولا تكون من المترادفة. لذلك قلنا في التعريف «باعتبار واحد».

* * *

القسم الثاني: الألفاظ المتباينة

قوله: **(وأما المتباينة: فالأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسماء والأرض وهي الأكثر)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من الألفاظ المترادفة: شرع بالقسم الثاني من تقسيم الألفاظ وهو: الألفاظ المتباينة.

فالمتباينة مأخوذة من التباين، والتباين لغة مأخوذة من البين الذي هو الافتراق والبعد.

واصطلاحاً: هي الألفاظ المختلفة للمعاني المختلفة.

أو تقول في تعريفه: المتباينة هي: الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى معيَّن.

وسُمّيت متباينة؛ لأن كل واحد منها مبايناً للآخر في معناه، شُبِّه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها.

وأمثلته كثيرة جداً وهو الأكثر في الألفاظ المتداولة كـ«السماء» و «الأرض» و «الجبل» و «الفرس» و «الطير» و «الإنسان» فكل واحد من تلك الألفاظ له معنى يخصه.

والحاصل: أنه متى اختلف المفهومان «وهما المعنيان والمسميان» فاللفظان متباينان سواء انفصلت المعاني عن بعضها كمسمَّى «إنسان»، ومسمَّى «فرس» أو اتصلت تلك المعاني مع بعض بمعنى: كان بعض المعاني صفة للبعض الآخر كالناطق والفصيح والبليغ، وكذا السيف والصارم.

تنبيه: قد يأتي لفظان متباينان ومترادفان ولكن باعتبارين.

فمثلاً لفظ «الناطق» و «الفصيح» هما مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على شخص معين، أي: بالنسبة إلى صدقهما على الموصوف وهو إنسان معين.

وهما متباينان بالنسبة إلى الصفة؛ حيث إن كلاً منهما له معنى معين.

كذلك «صارم» و «مهند» مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على تلك الحديدة المسماة بالسيف.

وهما متباينان بالنسبة إلى الصفة؛ حيث إن كلاً منهما له معنى معين.

* * *

القسم الثالث: الألفاظ المتواطئة

قوله: (وأما المتواطئة: فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كالرجل ينطلق على زيد

وعمرو، والجسم ينطلق عليهما وعلى السماء والأرض؛ لاتفاقهما في معنى الجسمية).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الثاني وهو الألفاظ المتباينة شرع في الألفاظ المتواطئة.

والألفاظ المتواطئة مأخوذة من التواطؤ، والتواطؤ في اللغة هو: التوافق يقال: تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه.

وهي في الاصطلاح: الألفاظ التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى.

أو تقول في تعريفه: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي مستوٍ في محاله.

واحترز بقوله: «اللفظ الموضوع لمعنى» عن العَلَم حيث إنه جزئي.

واحترز بقوله: «مستوٍفي محاله» عن المشكل حيث إنه مختلف في محاله، وسيأتي بيانه.

فالمتواطىء هو الذي تتساوى أفراده باعتبار ذلك الكلي الذي تشاركت فيه.

مثاله: لفظ «الرجل» متواطىء حيث إنه كلي بالنسبة لـ «زيد» و «عمرو» فهذان الاسمان قد اتفقا في معنى واحد هو كلي وهو الرجولة.

مثال آخر: لفظ «الجسم» متواطىء حيث إنه كلي يطلق على «زيد» و «عمرو» و «السماء و «الأرض» فكل هذه الأسماء تتفق في معنى واحد وهو «الجسمية» لا يتفاوت بزيادة ولا نقصان، فاشتركت هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها.

وكل اسم مطلق ليس بمعين ــ كما سبق ــ فإنه ينطلق على آحاد

مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم «اللون» يطلق على «السواد» و «البياض» و «الحمرة» حيث إنها متفقة في المعنى الذي به سُمِّي اللون لوناً، وهذا يختلف عن الاشتراك ــ كما سيأتي بيانه.

* * *

القسم الرابع: الألفاظ المشتركة

قوله: **(وأما المشتركة فهي الأسماء المنطلقة على مسمَّيات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الباصر والذهب، وقد يقع على المتضادَّين كالجلل للكبير والصغير، والجون للأسود والأبيض، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة. وقد يقرب المشترك من المتواطىء كالحي يقع على النبات والحيوان فيظن أنه من المتواطىء وهو من المشترك؛ إذ المراد به من حياة النبات: الذي يحصل به نماؤه، ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة فيسمَّى هذا مشتبهاً، والمختار يطلق على القادر على الفعل وتركه فلذلك يصح تسمية المكره مختاراً، ويطلق على من تحكم قدرته في استعماله فلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا غير موجود في المكره فليفهم هذا، وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثيرة من الضعفاء فليستدل بالقليل على الكثير).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الثالث وهو في الألفاظ المتواطئة: شرع في القسم الرابع والأخير من تقسيم الألفاظ السابق وهو: الألفاظ المشتركة وللكلام عنه لا بد من عقد مسائل:

- **المسألة الأولى: في تعريفه لغة واصطلاحاً:**

الاشتراك في اللغة مأخوذ من الشركة، شُبِّهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها بالدار المشتركة بين الشركاء.

واللفظ المشترك اصطلاحاً هو: اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما مختلفتان وهو تعريف الإمام الرازي في «المحصول» واختاره الأصفهاني في «شرح المنهاج».

فقوله: «اللفظ» جنس في التعريف يشمل المشترك وغيره.

وقوله: «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» احتراز عن الأسماء المفردة.

وقوله: «وضعا أولاً» احترز به عن الألفاظ المنقولة والمجازية؛ فإنها وإن كانت موضوعة لعدة معان ولكن لا وضعا أولاً.

وقوله: «من حيث هما مختلفتان» احترز به عن اللفظ المتواطىء، فإنه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنها مختلفة، بل من حيث إنها مشتركة في معنى واحد.

وعلى هذا تكون الألفاظ المشتركة هي ألفاظ تطلق على مسمّيات ومعانٍ مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة، وهو الذي أشار إليه ابن قدامة هنا.

وعرفه القرافي في «نفائس الأصول» بأنه: اللفظ الموضوع لحقيقتين فأكثر باعتبار واضع واحد ظاهراً.

فقوله: «لحقيقتين» احتراز عن الموضوع لمعنى واحد.

وقوله: «فأكثر» أتى به ليدخل الذي وضع لثلاث فأكثر.

وقوله: «باعتبار واضع واحد» احترز به عن اللفظ الموضوع لمعنيين في أحدهما بوضع العرف، وفي الآخر بوضع اللغة.

وقوله: «ظاهراً» احترز به من أن يخفى علينا وضعه لأحدهما بالعرف والآخر باللغة ونحن لا ندري، لكن نحمله على الظاهر وهو أن الكل بوضع

واحد؛ لأن الأصل عدم تعدد الواضع، فلا جرم لا يزال يقضي بالاشتراك عند التساوي حتى يقال: إنه في أحدهما باللغة وفي الآخر بالعرف.

وعرفه الأصفهاني في «الكاشف» بأنه اللفظ الموضوع لكل واحدة واحدة من الحقيقتين فصاعدا وضعاً مستمراً.

وهذه التعريفات متقاربة في المعنى إلَّا أن التعريف الأول هو الأولى؛ لسلامته عن المعارض القوي، ولا يلتفت إلى المناقشات التي وجهها إليه القرافي في «نفائس الأصول»، والنقشواني في «تلخيص المحصول»، والتبريزي في «تنقيح المحصول»؛ وذلك لأنها وجهات نظر لا دليل عليها.

وأمثلته كثيرة ستتضح فيما يأتي.

● **المسألة الثانية: في ثبوت المشترك وإمكانه ووقوعه في اللغة:**

إن تمثيل ابن قدامة للمشترك بلفظ «العين» و «الجلل» و «الجون» و «القرء» وغيرها يدل على أن المشترك جائز في اللغة وممكن وقوعه وهو المذهب الحق.

وهناك مذهبان في ذلك باطلان هما:

المذهب الأول: أن المشترك واجب، وعللوا ذلك بقولهم: إن المعاني غير متناهية؛ لأن الأعداد أحد أنواع الموجودات وهي غير متناهية، والألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي متناه، فإذا وزعت المتناهية على المعاني غير المتناهية: لزم الاشتراك، فإنه حينئذٍ يكون للفظ الواحد معان كثيرة فعلم ذلك بالضرورة.

يجاب عنه بوجهين:

الأول: لا نسلِّم المقدمتين؛ حيث إننا لا نسلِّم أن المعاني غير متناهية، ولا نسلِّم أن الألفاظ متناهية.

الثاني: لو سلمنا المقدمتين فإنا نقول: إن المقصود بالوضع: ما حصل في العقل وهو متناه وهو لا يلزم الاشتراك.

المذهب الثاني: أن المشترك ممتنع وليس بواقع، واستدلوا على ذلك بقولهم: إن المشترك لا يفهم الغرض والمقصود من الواضع، وإذا كان كذلك فإنه يؤدي إلى المفسدة، وما كان مؤدياً إلى المفاسد وجب أن لا يكون.

فينتج من ذلك: أن المشترك مفسدة فيمتنع وقوعه.

يجاب عنه: بأنا لا نسلم أن اللفظ إذا كان مشتركاً لم يفهم المخاطب الغرض والمقصود والمعنى المراد من الواضع؛ لجواز أن يعرف مراد المتكلم بالقرائن، وإن سلمنا أن اللفظ المشترك لا يفهم الغرض المراد، فلا نسلِّم أن المقصود من الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي؛ لجواز أن يكون التعريف الإجمالي مقصوداً في بعض الصور -كما في أسماء الأجناس كالحيوان والإنسان فإنها تدل على ما وضعت له إجمالاً ولا تدل على تفاصيل ما تحتها.

والقول الحق هو الأول وهو: أن المشترك جائز عقلاً وواقع سمعاً، أي: ممكن الوقوع، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ كما قلنا سابقاً ــ وهو مذهب جمهور الأصوليين؛ وذلك لأن المشترك يمكن أن يقع من واضعين بأن يكون أحدهما وضع اللفظ لمعنى نحو «العين» فإن أحد الواضعين قد وضعه ــ مثلاً ــ للناظرة، والواضع الآخر قد وضع هذا اللفظ لمعنى آخر وهو أنه وضعه للجاسوس.

ويمكن أن يقع من واضع واحد وضع لفظ المشترك لمعنى، ثم هذا الواضع وضعه لمعنى آخر؛ لغرض الإبهام؛ حيث يصير التصريح سبباً لمفسدة.

والذي يدل على وقوع المشترك: التردد في المراد من «القرء» ونحوه، فإذا سمع «القرء» من غير قرينة فإن الذهن يتردد بين «الطهر» و «الحيض» وتردد الذهن بين معنيين علامة الاشتراك.

وذكر أبو الحسين البصري في «المعتمد» أن أهل اللغة أطلقوا اسم «القرء» على الطهر والحيض وهما ضدان، فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة.

• المسألة الثالثة: في وقوع المشترك في القرآن والسنة:

إن تمثيل ابن قدامة ــ هنا ــ للمشترك بالقرء والشفق يدل دلالة واضحة على أن المشترك ثابت وواقع في القرآن والسنة عنده؛ حيث إن لفظة: «القرء» وردت في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. و «القرء» يصلح للحيض والطهر كما قال أبو عبيد، ولفظة «الشفق» وردت فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» عن بريدة أن النبي ﷺ أقام العشاء حين غاب الشفق» و «الشفق» مشترك بين معنيين: «الحمرة والبياض» وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله في المسألتين: التاسعة والعاشرة.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۝١٧﴾ [التكوير: ١٧]. فإن «عسعس» بمعنى أقبل وأدبر على سبيل الاشتراك ذكره الجوهري في «الصحاح» والرازي في «تفسيره».

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ۝٢٠﴾ [القلم: ٢٠]، فإن «الصريم»، بمعنى: الصبح لانقطاعه عن الليل، ويأتي بمعنى: الليل لانقطاعه عن النهار فهو مشترك بين المعنيين ذكره ابن منظور في «لسان العرب».

وهناك مذهب آخر في المسألة وهو: أن المشترك ليس بواقع في

القرآن، نسب هذا القول لابن داود الظاهري كما ذكر ذلك الزركشي في «البحر المحيط».

واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن المشترك لو وقع في القرآن: لوقع إما مبيناً بأن يذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعاني الموضوع حصولها كما يقال ــ مثلاً ــ : «ثلاثة قروء وهي الأطهار» فيلزم التطويل بغير فائدة؛ لأنه يمكن أن يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط.

وإما أن يقع المشترك غير مبين فيكون غير مفيد؛ حيث إنه لم يحصل المقصود والغرض وهو الفهم التفصيلي، وغير المفيد لا يقع به الخطاب، ولو وقع به الخطاب لكان عبثاً والله عز وجل منزه عن العبث.

يجاب عنه بأننا لا نسلِّم أنه إذا وقع غير مبين لم يكن مفيداً، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الفائدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع؛ وذلك لأن غير المبين في القرآن إن كان في غير الأحكام ففائدته مثل الفائدة في أسماء الأجناس وهو الفهم الإجمالي؛ وإن وقع في الأحكام ففائدته الاستعداد للامتثال إذا بين. والله أعلم.

تنبيه: قال المانعون لوقوع المشترك في القرآن في الأمثلة السابقة مثل «القرء» و «عسعس» وغيرهما: إنها ليست مشتركة. بيان ذلك: أنهم قالوا:

إن القرء ليس مشتركاً بين الطهر والحيض، بل هو موضوع للقدر المشترك بينهما، واختلف في تعيين ذلك المشترك على ثلاثة أقوال:

الأول: هو «الجمع» من قولك: قريت الماء في الحوض إذا جمعته فيه، والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم.

الثاني: هو الانتقال يسمَّى قرءاً لغة، فالحائض تنتقل من الطهر للحيض، والطاهر تنتقل من الحيض للطهر.

الثالث: الزمان تقول العرب جاءت الريح لقرئها أي: لزمانها، والحيض له زمان، والطهر له زمان فسميا قرءاً لذلك.

وكذلك قالوا في «عسعس» إنه ليس مشتركاً بل هو متواطىء للقدر المشترك بينهما وهو اختلاط الظلام بالضياء.

وعلى هذا النحو جروا في جميع الألفاظ المشتركة فردوها إلى التواطؤ أو الحقيقة والمجاز.

ولكن يجاب عن ذلك: بأن هذه تأويلات متكلَّفة؛ فإن «القرء» و «عسعس» من الألفاظ المشتركة وهذا ثابت في اللغة ــ كما سبق ــ وليس لأحد أن يتعسَّف التأويل، وتأويلاتهم تلك يمكن أن تسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة. والله أعلم.

● **المسألة الرابعة: في أقسام اللفظ المشترك:**

أولاً: قد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسميات متضادة لا يمكن الجمع بينها ولا الحمل عليها، من أمثلة ذلك:

١ ــ «الجلل» لفظ مشترك حيث إنه يطلق على معنيين هما «الكبير» و «الصغير» و «المعنيان» متضادان لا يمكن الجمع بينهما ولا يمكن أن نحمل اللفظ عليهما.

٢ ــ «الجون» لفظ مشترك بين معنيين وهما: «الأسود» و «الأبيض» وهما متضادَّان.

٣ ــ «القرء» لفظ مشترك بين معنيين وهما: «الحيض» و «الطهر» وهما متضادَّان.

٤ ــ «الشفق»: لفظ مشترك بين معنيين وهما: «البياض» و «الحمرة» وهما متضادَّان.

هذه الأمثلة للمشترك قد أتى بها ابن قدامة وحيث إني ملتزم ببيان ما يذكره ابن قدامة أفردت كل لفظ بمسألة مستقلة في آخر مبحث المشترك وذلك لبيان كيف كان كل لفظ مشترك بين معنييه، والاستدلال على ذلك من كلام العرب وسيأتي إن شاء الله.

ثانياً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسمَّيات مختلفة لا صلة لأحدها بالآخر من أمثلة ذلك:

١ ــ «العين» فإنها تطلق على مسمَّيات كثيرة ومختلفة حقيقة فتطلق على «العين الباصرة» وعلى «الذهب» وعلى «الجاسوس» وعلى «عين الإرواء وهي عين الماء» وعلى «الشمس» فهذه المعاني اختلف بعضها عن بعضها الآخر ولا يوجد أي صلة بين بعضها والبعض الآخر.

٢ ــ المشتري لفظ مشترك يطلق على معنيين ومسمَّيين مختلفين حقيقة فيطلق على «الكوكب المعروف» وعلى «القابل لعقد البيع» فإن هذين المعنيين لا صلة لأحدهما بالآخر البتة.

ثالثاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسميات متناقضة مثل «إلى» على رأي من يزعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه.

رابعاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين الشيء ووصفه مثل «تأبط شراً».

وبين الفاعل والمفعول مثل «المختار» يقال للذي اختار الثوب مختار ويقال للثوب نفسه مختار أيضاً.

خامساً: وقد يكون الاشتراك في التركيب مثل قول العرب: «خرج زيد

وأبوه مسافر» هذا التركيب في الجملة الثانية وضعته العرب ليكون حالاً من زيد، وتكون الجملة في موضع نصب، وليكون إخباراً لا تعلق له بالأول وإنما يعلم ذلك بالقرائن.

مثال آخر لذلك قولهم: «زيد في الدار جالس» وضعت العرب الجار والمجرور في هذا التركيب ليكون خبراً عن المبتدأ، وليكون في موضع نصب على الحال، وليكون متعلِّقاً بجالس لا موضع له من الإعراب.

سادساً: وقد يكون الاشتراك في الحرف مثل «الواو» تكون للعطف، وللقسم، والابتداء وكذلك «الباء» للتبعيض وبيان الجنس، والاستعانة والسببية.

سابعاً: وقد يكون اللفظ المشترك مشتركاً بين مسمَّيين ومفهومين بينهما تعلُّق وحينئذٍ: إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر مثل «الممكن» يطلق على «العام» وعلى «الخاص» فإن الممكن العام ــ وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين ــ جزء للمكن الخاص ــ وهو سلب الضرورة عن طرفي الحكم ــ .

أو يكون أحد المعنيين لازماً للآخر مثل «الشمس» فإنه يطلق على «الكوكب» ويطلق على «ضوء ذلك الكوكب» فهنا الضوء لازم للكوكب.

● **المسألة الخامسة: في الشبه بين المشترك والمتواطىء:**

المشترك قريب الشبه من المتواطىء إلى درجة أنه يعسر على الذهن التفريق بينهما قال الآمدي في «الإحكام»: «قد يظن في أشياء أنها مشتركة وهي متواطئة وفي أشياء أنها متواطئة وهي مشتركة» وأشار الغزالي إلى ذلك في «المستصفى».

ونص عليه ابن قدامة هنا بقوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطىء».

وهناك أمثلة كثيرة اشتبه فيها المشترك بالمتواطىء، لذلك يسمَّى الواحد من تلك الأمثلة مشتبهاً؛ لأنه يعسر التفريق بينهما.

من تلك الأمثلة:

«الحي» فإنه لفظ مشترك بين «النبات» و «الحيوان» وظن بعضهم أن هذا اللفظ «وهو الحي» من المتواطىء؛ لشبهه به، وهو حقيقة من المشترك المحض؛ لأنه:

يراد بالحي من النبات: المعنى الذي به نماؤه.

ويراد بالحي من الحيوان: المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة.

ونظراً لقربه من المتواطىء سُمِّي مشتبهاً.

مثال آخر: «النور» فإنه اسم يقع على «الضوء المبصر من الشمس والنار» ويقع على «العقل الذي به يهتدي في الغوامض» فهذان معنيان للنور يختلف أحدهما عن الآخر فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلَّا كمشاركة السماء للإنسان في كونها جسماً؛ إذ الجسمية فيهما لا تختلف مع أنه ذاتي لهما.

مثال ثالث: قولنا: «الخمري» يطلق على اللون الشبيه بلون الخمر، ويطلق على العنب باعتبار أنه يؤول إلى الخمر، ويطلق على الدواء إذا كان يسكر كالخمر أو أن الخمر جزء منه، فإنه لما اتحد المنسوب إليه وهو «الخمر» ظن أنه متواطىء وليس كذلك؛ لأن اسم «الخمري» وإن اتحد المنسوب إليه إنما كان بسبب النسب المختلفة إليه، ومع الاختلاف فلا تواطؤ. قال الآمدي في «الإحكام»:

يكون متواطئاً لو أطلق اسم «الخمري» في هذه الصورة باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها.

ويكون من اللفظ الواحد الذي يصلح أن يكون متواطئاً ومشتركاً باعتبارين.

مثال رابع: «المختار» لفظ يطلق على معنيين:

الأول: يطلق على القادر الذي يستطيع الفعل وتركه ويصح تسمية المكره غير الملجأ مختاراً؛ لأنه قادر على الفعل والترك، فهنا يكون لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال: هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار، فيصدق المختار ــ حينئذٍ ــ على المكره، ولذلك لو أكره مسلم على أن يقتل مسلماً فقتله المكرَه: لأثم على ذلك، ولوجب القصاص على الصحيح؛ لأنه مختار يستطيع الفعل ويستطيع الترك.

المعنى الثاني: يطلق المختار على من تخلى في استعمال قدرته وأسباب ودواعي نفسه وهو من تتحكم قدرته في استعماله فلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكره ونقيضه، وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فيكون قد صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار، ولكن هذا مشروط بأن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت.

وقد يكون اللفظ الواحد متواطئاً مشتركاً باعتبارين كما سبق التمثيل عليه من قولنا «الخمري».

ومن جهة أخرى لفظ: «الخمر» يطلق هذا اللفظ على التمر والعنب، فيكون لفظ «الخمر» باعتبار نسبة التمر والعنب إليه متواطئاً، وباعتبار عدم النسبة مشتركاً.

● المسألة السادسة: في معنى الضدَّين والفرق بينهما وبين غيرهما:

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ فرق في الألفاظ المشتركة بين المعاني

المتضادة والمعاني المختلفة، فأردت في هذه المسألة أن أبين ما المقصود بالمتضادين؟ والفرق بينهما وبين غيرهما فأقول:

الضدان هما: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما ولكن يمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض، والطهر والحيض ونحو ذلك.

أما النقيضان: فهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه.

أما المثلان: فهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوي في الحقيقة كالبياض والبياض.

أما الخلافان: فهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون فهذه الأربعة تسمَّى أقسام المعلومات.

فإن قلت: ما سبب القسمة؟

قلتُ: إن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن:

فإن أمكن اجتماع المعلومين: فهما الخلافان.

وإن لم يمكن اجتماع المعلومين: فلا يخلو:

إما أن يمكن ارتفاعهما أو لا يمكن:

فإن لم يمكن ارتفاعهما: فهما النقيضان.

وإن أمكن ارتفاعهما: فلا يخلو:

إما أن يختلفا في الحقيقة أو لا.

فإن اختلفا في الحقيقة: فهما الضدان.

وإن لم يختلفا واتفقا في الحقيقة: فهما المثلان.

● المسألة السابعة: في بيان أن لفظ «الجلَلَ» مشترك بين معنيين لغة:

مثَّل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للفظ المشترك بـ «الجلل» حيث يطلق على معنين متضادَّين هما: «الكبير والخطير والعظيم» و «الصغير والحقير والهيِّن» وذلك في لغة العرب، فجاء «الجلل» بمعنى العظيم والكبير والخطير في قول الحارث بن وعلة:

قومي هُمُ قتلوا أميمَ أخي ... فإذا رميتُ يصيبني سهمي
فلئن عفوتُ لأعفوَن جَلَلا ... ولئن سطوت لأوهننَّ عظمي

أي: إن عفوت عن قتل أخي فلقد عفوت عن شيء عظيم وخطير.

وجاء لفظ «الجلل» بمعنى الصغير والحقير والهين في قول امرىء القيس ــ لما قتل أبوه ــ:

بقتل بني أسد ربَّهم ... ألا كل شيء سواه جلل

أي: يسير وهين.

وفي قول لبيد بن ربيعة في ذلك:

كل شيء ما خلا الله جلل ... والفتى يسعى ويلهيه الأمل

وفي قول ابن دريد في ذلك أيضاً:

إن يُسرِ عنك الله رونتها ... فعظيم كل مصيبة جلل

والرونة: «الشدة».

وفي قول زويهر بن الحارث الضبي:

وكان عميدنا وبيضة بيتنا ... فكل الذي لاقيت من بعده جلل

فمعنى «جلل» في تلك الأبيات الأربعة الأخيرة هو: الصغير والهين قال الأصمعي ــ رحمه الله ــ يقال: هذا الأمر جلل في جنب هذا الأمر أي: صغير يسير.

وقد ورد لفظ «الجلل» في نسختين من نسخ الروضة بلفظ: «الجليل» وهو خطأ واضح ولعله من النساخ؛ وذلك لأن الجليل لا يكون إلاَّ للعظيم ولا يوصف به إلاَّ الله تعالى كما قال بعض العلماء.

● المسألة الثامنة: في بيان أن لفظ «الجون» مشترك بين معنيين لغة:

وهذا أيضاً من الأمثلة التي أوردها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للمشترك، وذكر أنه مشترك بين معنيين متضادين هما: «الأسود» و «الأبيض».

فجاء لفظ «الجون» بمعنى «الأسود» في قول الشاعر:

تقول خليلتي لما رأتني ... شريحاً بين مبيَضٍ وجَوْن

أي: بين الأبيض والأسود.

وجاء لفظ «الجون» بمعنى «الأبيض» في قول الفرزدق:

وجَوْن عليه الجصُّ فيه مريضة ... تَطَلَّع منها النفس والموت حاضره

يعني: الأبيض هاهنا يصف قصره الأبيض.

معنى قوله: «فيه مريضة» يعني امرأة منعمة قد أضربها النعيم وثقَّل جسمها وكسَّلها.

وقوله: «تطلع منها النفس» أي: من أجلها تخرج النفس.

و «الموت حاضره» أي: حاضر الجون.

وجاء لفظ «الجون» بمعنى الأبيض أيضاً في قول الشاعر:

جَـوْن بصـارة أقفـرت لمـزاده وخـلالـه السُّـوبـان فـالبـرعـوم

فالجون هنا حمار الوحش وهو يوصف بالبياض.

وفي قول الشاعر أيضاً:

فبتنـا نعيـدُ المشـرفيَّـة فيهـم وتُبدِي حتى أصبح الجونُ أسْوَدا

أي: حتى أصبح الأبيض أسودا.

قال ابن سيده: والجونة: الشمس لإسودادها إذا غابت، قال: وقد يكون لبياضها وصفائها وهي: جونة بينة الجونة فيهما، أنشد أبو عبيدة:

غيَّر ـ يا بنت الحليس ـ لوني مـرُّ الليـالـي واختـلاف الجـون

وسفرٌ كان قليل الأون

يريد: النهار.

والذكر يقال له: «جون» والأنثى: «جونة» كما سبق.

والجمع من كل ذلك: «جُوْن» بضم الجيم، ونظيره: «وَرْد» وجمعه «وُرْد» ونظيره أيضاً أن تقول: «رجل صَمٌّ» وجمعه: «قوم صُمّ».

● المسألة التاسعة: في بيان أن لفظ «القرء» مشترك بين معنيين لغة:

من أمثلة المشترك التي أوردها ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لفظ «القرء» حيث يستعمل في اللغة العربية بمعنى «الحيض» وبمعنى «الطهر».

وورد استعمال لفظ «القرء» بمعنى «الحيض» في قول الشاعر:

يــا رب ذي ضغــن علــي فــارض لـــه قـــروء كقـــروء الحـــائـــض

أي: أنه لما طعنه كان له دم كدم الحائض.

وجاء استعمال لفظ «القرء» بمعنى: «الطهر» في قول الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشـد لأقصـاهـا عـزيـم عـزائكـا
مـورثـةٍ عـزاً وفـي الحـي رفعـة لمـا ضـاع فيهـا مـن قـروء نسـائكـا

أي: ضيع أطهارهن في غزواته وآثارها عليهن. فالقروء ـ هنا ـ الأطهار.

تنبيه: لما ورد هذا اللفظ ـ أعني: «القرء» ـ في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وكان هذا مما يتعلق به حكم شرعي وهو: عدة المطلقة الحائض: اختلف الفقهاء في هذا الحكم ـ بسبب هذا اللفظ المشترك ـ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المراد بالقروء في هذه الآية هو: الحيض، وعلى هذا تكون عدة المطلقة الحائض ثلاث حيض، وذهب إلى ذلك أبو حنيفة وهو رأي جمع من الصحابة رضي الله عنهم، وهو رواية عن الإمام أحمد وأكثر الحنابلة. احتج هؤلاء على ذلك بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤]. فإن الله عز وجل هنا نقلهن عند عدم الحيض إلى الاعتداد بالأشهر، فدل ذلك على أن الأصل الحيض بمعنى: أقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار.

ثانياً: أن الآية وهي: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ظاهرها يفيد وجوب التربص ثلاثة كاملة، ومن جعل القروء هي الأطهار

ـ وهو المذهب الثاني ـ لم يوجب ثلاثة وإنما جعلها خارجة عن العدة بقرأين وبعض الثالث. فهذا المذهب يخالف ظاهر النص، ومعروف أن من أوجب ثلاثة كاملة فقد وافق ظاهر النص، فهذا أولى من مخالفته.

ثالثاً: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي أن النبـي ﷺ قال: «طلاق الأمة طلقتان وقرؤها حيضتان».

وجه الاستدلال: أن العلماء أجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض.

رابعاً: أن المقصود والمراد من العدة هو: استبراء الرحم، ويحصل ذلك الاستبراء بالحيض، لا بالطهر فوجب أن يكون هو المعتبر دون الطهر.

خامساً: أن المعهود والغالب في لسان الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض، وإن كان لفظ «القرء» مشترك لغة بين الحيض والطهر.

من أمثلة ذلك ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه أنه روى عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبـي ﷺ في المستحاضة: «تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصوم وتصلي وتتوضأ عند كل صلاة».

كذلك ما أخرجه النسائي أن النبـي ﷺ قال لفاطمة بنت قيس: «انظري فإذا أتى قرؤك فلا تصلي، وإذا مر قرؤك فتطهري ثم صلي ما بين القرء إلى القرء».

ولم يعهد في لسانه استعماله بمعنى الطهر في موضع فوجب أن يحمل كلامه على المعهود في لسانه وهو الحيض.

المذهب الثاني: أن المراد بالقروء في الآية: الأطهار، وعلى هذا تكون عدة المطلقة الحائض ثلاثة أطهار، ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي ومالك ورواية عن الإمام أحمد وجمع من الصحابة رضي الله عنهم.

استدل هؤلاء على ذلك بأدلة أهمها ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]. واللام هنا بمعنى «في» أي: في عدتهن والمقصود: في وقت عدتهن، والشارع أمر بالطلاق في الطهر، لا في الحيض. ويدل على ذلك: ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر بن الخطاب الرسول ﷺ عن ذلك فقال الرسول ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»، فبين النبي ﷺ أن الطهر بعد الحيضة هي العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء، ولو كان القرء هنا هو الحيض: لكان قد طلقها قبل العدة، لا في العدة، ومعلوم أنه اتفق على أن من طلق في حال الحيض لم يعتد بذلك الحيض.

ثانياً: أن الآية وهي قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ظاهرها من ــ جهة اللغة ــ يفيد أن المراد بالقروء هنا الأطهار، وذلك لأنه أتي بالتاء في ثلاثة وهذا لا يكون إلاَّ إذا كان مذكراً وهو الطهر، ولو كان المعدود الحيضة: لكان الواجب حذف التاء.

والأرجح عندي ــ والله أعلم ــ هو المذهب الأول ــ وهو أن المقصود بالقروء: الحيض؛ ذلك لأن القائلين به نظروا إلى المعنى الذي من أجله شرعت العدة وهو: استبراء الرحم ولا يمكن الاستبراء التام إلاَّ بحيض ثلاث.

ولأن في هذا المذهب احتياطاً وتغليباً لجانب الحرمة حيث إن الأصل في الأبضاع الحرمة.

أما الآية التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني وهي قوله تعالى:

﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] فيمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه يحتمل أنه أراد قبل عدتهن وهو الأولى؛ لأنه لا يمكن حمله على الطلاق في العدة؛ حيث إنه معروف أن الطلاق يسبق العدة؛ لكونه سببها والسبب يتقدم الحكم فلا يوجد الحكم قبله، أما الطلاق في الطهر فهو يكون قبل العدة إذا كانت الأقراء الحيض.

أما دليلهم الثاني وهو قولهم: إنه أتى بالتاء بالآية وهذا يدل على أن المقصود بالقروء الأطهار: فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن الله تعالى ذكر «ثلاثة» بالتاء نظراً إلى لفظ «قروء» ولم ينظر إلى معناها من طهر أو حيض، ومعروف أن التأنيث والتذكير غالباً ما تأتي؛ نظراً إلى الألفاظ دون المعاني.

● **ما ترتب على هذا الخلاف:**

هذا الخلاف في المراد بـ «القرء» في الآية ترتب عليه آثار من ذلك:

أولاً: زمن انتهاء عدة المطلقة الحائض:

فعلى المذهب الأول: لا تنتهي عدتها عند القائلين به حتى تدخل في الطهر الرابع.

وعلى المذهب الثاني: ــ وهو أن الأقراء الأطهار ــ تنتهي عدتها إذا طعنت في الحيضة الثالثة حيث يكون قد مر عليها ثلاثة أطهار.

كذلك على المذهب الأول ــ وهو أن الأقراء وهي الحيض ــ لا تحل تلك المطلقة ولا يصح العقد إلاَّ إذا انتهت من الحيضة الثالثة وهل تحل بمجرد انقطاع الدم؟ أو لا تحل حتى تغتسل من الحيضة الثالثة؟ أو لا تحل حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها؟ ثلاثة أقوال.

أما على المذهب الثاني ــ وهو أن الأقراء: الأطهار ــ فإنها تحل للأزواج ويصح العقد إذا طعنت في الحيضة الثالثة.

● المسألة العاشرة: في بيان أن لفظ «الشفق» مشترك بين معنيين لغة:

وهو من الأمثلة التي ساقها ابن قدامة للمشترك حيث إنه مشترك بين معنيين هما: «الحمرة» و «البياض».

قال الفراء: سمعت بعض العرب يقول: «عليه ثوب كأنه الشفق وكان أحمر».

وقال الخليل: الشفق الحمرة من غروب الشمس إلى وقت العشاء الآخرة.

وقال بعض العلماء: الشفق: البياض الذي إذا ذهب صليت العشاء الأخيرة.

وقال في لسان العرب: «الشفق» من الأضداد يقع على الحمرة، وعلى البياض الباقي في الأفق الغربي بعد الحمرة المذكورة.

وورد لفظ «الشفق» في الحديث فأخرج مسلم عن بريدة أن النبي ﷺ أقام العشاء حين غاب الشفق، وفي رواية: «فأخر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق».

فاختلف الفقهاء في دخول وقت العشاء وخروج وقت المغرب، وسبب هذا الاختلاف أن لفظ «الشفق» مشترك بين «الحمرة» و «البياض» على مذهبين:

المذهب الأول: أن الشفق الذي يخرج به وقت المغرب ويدخل به وقت العشاء هو: الحمرة، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد والشافعي ومالك وهو رأي بعض الصحابة رضي الله عنهم، وذهب إليه أيضاً بعض الحنفية.

استدلوا على ذلك بأدلة من أهمها:

أولاً: ما أخرجه الدارقطني عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «الشفق الحمرة فإذا غاب الشفق وجبت العشاء». وهو نص في أن الشفق هو الحمرة.

ثانياً: ما أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: أعتم رسول الله ﷺ بالعشاء، حتى ناداه عمر بالصلاة: نام النساء والصبيان. فخرج رسول الله ﷺ فقال: «ما ينتظرها أحد غيركم» قال: ولا يصلى ــ يومئذ ــ إلاَّ بالمدينة، وكانوا يصلون فيما بين أن يغيب الشفق الأول إلى ثلث الليل.

وفسَّر الشفق الأول بأنه الحمرة.

المذهب الثاني: أن الشفق الذي يخرج به وقت المغرب، ويدخل به وقت العشاء هو البياض الذي بعد الحمرة، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وبعض العلماء.

احتجوا بقول النعمان بن بشير: أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشاء، كان رسول الله ﷺ يصليها لسقوط القمر الثالثة، ذكره أبو داود في «سننه» وفي رواية من أبي مسعود قال: صلى النبي ﷺ العشاء حين اسود الأفق.

والراجح هو المذهب الأول ــ وهو أن المراد بالشفق: الحمرة، فيكون على هذا خروج وقت المغرب بمغيب الحمرة وهو وقت دخول وقت العشاء.

ولم أقل إن الراجح أن الشفق هو الحمرة؛ اعتماداً على النصوص التي استدلوا بها على ذلك.

فقد استدل أصحاب المذهب الثاني بمثلها.

ولكن قلت ذلك اعتماداً على المشهور من اللغة: فقد اشتهر الشفق في اللغة العربية بأنه الحمرة، وهذا هو الغالب فيها ويستعمل في البياض، ولكن هذا قليل جداً.

فقد سبق قول الفراء، والخليل بن أحمد، وقال الزجاج: الشفق: «الحمرة التي ترى في المغرب بعد سقوط الشمس». وقال الأزهري: «الشفق عند العرب الحمرة» وقال ابن دريد: «الشفق: الحمرة»، وقال الزبيدي في «مختصر العين»: «الشفق الحمرة بعد غروب الشمس» وقال المطرزي: «الشفق: الحمرة» وقال الفيومي في «المصباح المنير» «وهذا هو المشهور في كتب اللغة». والله أعلم.

تنبيه: قد أطلت الكلام عن الألفاظ المشتركة؛ وذلك لأن الاشتراك باب مهم حيث يعتبر من أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية فأحببت أن أعطي القارىء نبذاً من مسائله؛ لأن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يبحثه بحثاً مستقلاً كما فعل بعض الأصوليين، ولكن أشار إليه مجرد إشارة ــ هنا ــ وفي مبحث المجمل كما سترى إن شاء الله. والله من وراء القصد.

تنبيه آخر: يقرب من المتواطىء والمشترك: المشكك. بيان ذلك:

المشكك مشتق من الشك؛ لأنه يشك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطىء فإن نظر إلى إطلاقه على المختلفات: قال هو: مشترك كالقرء.

وإن نظر إلى أن مسمَّاه واحد: قال: هو متواطىء فجاء هذا الشك؛ لاستواء الأفراد في حصول معناه لها وتفاوتها في مفهومه بالأولوية وغيرها. وأبين ذلك أكثر فأقول:

إن الكلي إن تفاوتت أفراده بقلة وكثرة كنور الشمس والسراج، أو الاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة إلى الجوهر والعَرَض، أو بشدة

وضعف كبياض الثلج وبياض العاج فهذا مشكك؛ لأن الناظر يشك فيه هل هو من المتواطىء؛ لوجود الكلي في أفراده، أو هو مشترك لتغاير أفراده.

وعلى هذا يمكن أن يقال في تعريف المشكك: بأنه اللفظ الموضوع لمعنى كلي مختلف في محاله.

وعبارة: «مختلف في محاله» أتي بها احترازاً عن المتواطىء فإنه مستو في محاله ــ كما سبق ــ .

إذن لا يوجد فرق بين المشكك والمتواطىء إلَّا كون المتواطىء مستو في محاله بخلاف المشكك فإنه مختلف في محاله.

ولا يقال كما قال ابن التلمساني: لا حقيقة للمشكك؛ حيث إن ما به التفاوت إن دخل في التسمية فمشترك وإلَّا فمتواطىء؛ لأنه يمكن أن يجاب عنه بأن كلاًّ من المتواطىء والمشكك موضوع للقدر المشترك، لكن التفاوت إن كان بأمور من جنس المسمَّى: فمشكك.

وإن كان بأمور خارجة عنه كالعلم والجهل والذكورة والأنوثة: فمتواطىء.

وسمي مشككاً؛ لأن الناظر فيه إن نظر لأصل المعنى عرف أنه متواطىء، وإن نظر إلى تفاوته ظن أنه مشترك فيشكك في كونه متواطئاً أو مشتركاً.

تنبيه ثالث: في بيان «الكلي» و «الكلية» و «الكل» و «الجزئي» و «الجزئية» و «الجزء»:

سبق أن عرفنا أن المتواطىء والمشكَّك قسمان للكلِّي باعتبار استواء أفراده في معناه وتفاوتها فيه، وحتى تفهم هذا أكثر لا بد من إعطائك فكرة عن «الكلي» والفرق بينه وبين غيره مما ذكر فأقول:

الكلي هو: ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

أي: لا يكون معناه مشخصاً معيناً بل هو معنى عام يصدق على كثيرين كالإنسان، والكثيرون هم أفراده وجزئياته.

والكلي له تقسيمات عدَّة:

التقسيم الأول: باعتبار استواء أفراده في معناه وتفاوتها فيه ينقسم إلى متواطىء ومشكك وقد سبق بيان كل منهما.

التقسيم الثاني: ينقسم الكلي باعتبار وجود أفراده في الخارج وعدم وجودها فيه إلى ستة أقسام:

الأول: كلي لم يوجد منه فرد واحد في الخارج، بل يمتنع ذلك عقلاً مثل: اجتماع النقيضين وارتفاعهما كالوجود والعدم.

الثاني: كلي لم يوجد فرد منه في الخارج مع أنه يمكن ذلك عقلاً كوجود جبل من ياقوت.

الثالث: كلي وجد منه فرد واحد مع امتناع وجود غيره من الأفراد عقلاً مثاله: «إلٰه» فإنه كلي، ولهذا لم يمنع العرب تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه كما قال تعالى ـ حكاية عنهم ـ: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝﴾ [صَ: ٥].

ويدل على أن «الإلٰه» كلي بحسب الوضع دخول لا النافية للجنس في كلمة «لا إلٰه إلاَّ الله» وهي لا تدخل إلاَّ على كلي من أسماء الأجناس. غير أن هذا الكلي وهو«إلٰه» دل العقل والنقل على أنه لم يوجد إلاَّ فرد واحد وهو: «الإلٰه» الحق الواجب الوجود. وهذا الذي تركه شهاب الدين القرافي ولم يذكره أدباً.

الرابع: كلي وجد منه فرد واحد مع إمكان وجود غيره من الأفراد عقلاً كالشمس فهذا لا يمنع تعقل مدلوله من وقوع الشركة فيه غير أنه لم يوجد له إلاَّ فرد واحد وهي هذه الشمس المعروفة مع إمكان أن يكثر الله تعالى من أفراد الشمس.

الخامس: كلي وجد له أفراد كثيرة غير متناهية مثل «الجنة».

السادس: كلي وجد له أفراد كثيرة متناهية مثل: «الحيوان».

وإذا عرفت «الكلي» لا بد أن تعرف ما يقابله وهو الجزئي فنقول:

الجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه.

أي: ما كان معناه مشخصاً لا يصدق على كثيرين نحو «زيد» و «عمرو» و «هذا الرجل»، وقد سبق أن أشار إليه ابن قدامة في قوله: «ثم اللفظ إلى ما يدل على معين كزيد. . .» إلخ.

إذا ظهر الفرق بين الكلي والجزئي فينبغي أن تعلم «الكل» و «الكلية» و «الجزء» و «الجزئية» والفرق بينها.

الكل هو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع مثل قولنا: «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» فهذا يصدق باعتبار الكل دون الكلية.

والكلية هي: الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد مثل قولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان غالباً» فالحكم هنا صادق باعتبار الكلية دون الكل.

والفرق بين الكل والكلية هو: أن الكل لا يتبع الحكم فيه كل فرد من أفراده، بل يكون الحكم على الكل بالمحمول على مجموعة مثل المثال السابق فليس كل فرد محكوم عليه بأن يحمل تلك الصخرة بل أن يجتمع كل الأفراد على تلك الصخرة فيحملونها.

أما الكلية فيتبع الحكم فيها كل فرد من أفرادها مثل المثال السابق وهو قولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان» معناه كل فرد من الأفراد محكوم عليه بأنه يشبعه رغيفان.

والفرق بين الكل والكلي هو: أن الكلي يجوز حمله على أفراده وجزئياته حمل مواطأة كما يجوز تقسيمه إليها بأداة التقسيم مثاله: «الحيوان» فيصح أن يقال: «الإنسان حيوان» ويقال: «الفرس حيوان» ويقال: «الحيوان إما إنسان وإما حيوان..».

أما الكل فلا يجوز حمله على أجزائه حمل مواطأة كما لا يجوز تقسيمه إليها بأداة التقسيم مثل «الشجرة» فلا يصح أن يقال: «الأغصان شجرة» ولا يقال: «الشجرة إما أغصان أو جذع» وإنما يقال: «ذات جذع وذات أغصان».

والجزء: ما تركب منه ومن غيره «كل» مثاله: «الخمسة مع العشرة» و «الجذع بالنسبة للشجرة».

والجزئية: هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين، أو تقول: هي الحكم بالمحمول على بعض أفراد الموضوع إيجاباً أو سلباً مثاله: «بعض الحيوان إنسان» أو «بعض الحيوان ليس بإنسان».

* * *

أقسام المعاني باعتبار أسبابها المدركة

قوله: (فصل سبب الإدراك يسمَّى قوة، والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيلة ومعقولة).

ش: **أقول**: لما فرغ من النظر في اللفظ حيث إنه يدل على المعاني:

شرع في النظر في المعاني من حيث هو ثابت في نفسه وإن كان يدل عليه باللفظ؛ إذ لا يمكن تعريف المعاني إلاَّ بذكر الألفاظ.

والإدراك هو الإحاطة بالشيء بكماله.

والطريق الموصل إلى تلك الإحاطة بالشيء يسمَّى قوة.

والمعاني هي: الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى.

والإحساس هو: إدراك الشيء بإحدى الحواس الخمس ــ وهي: البصر والسمع والذوق والشم، واللمس ــ .

فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بحاسة السمع، وكالطعوم بحاسة الذوق، والروائح بحاسة الشم، والخشونة واللين والصلابة والبرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس.

والمتخيلة هي القوة تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها.

والمعقولة: هي التي تدرك عن طريق العقل حيث قلنا فيما سبق: إن العقل هو آلة التمييز والإدراك بين الأشياء.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المعاني التي ندركها ونحيط بها ثلاثة أقسام:

الأول: معاني محسوسة وهي المعاني التي ندركها عن طريق إحدى الحواس الخمس.

الثاني: معاني متخيلة وهي المعاني التي ندركها عن طريق التخيل.

الثالث: معاني معقولة وهي المعاني التي ندركها عن طريق العقل.

هذا تقسيم للمعاني باعتبار السبب المدرك والمحصِّل لها.

ولما ذكر ابن قدامة هذا التقسيم إجمالاً شرع في بيان تفصيله بالأمثلة.

* * *

القسم الأول: المعاني المحسوسة

قوله: (ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة حتى صرت تبصر بها وتسمَّى قوة باصرة، وشرط البصر: وجود المبصر، فإذا بصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر فإذا انعدم المبصر: انعدم الإبصار).

ش: **أقول**: بدأ ابن قدامة ببيان المعاني المحسوسة وهي التي تدرك وتحصَّل ويحاط بها عن طريق إحدى الحواس الخمس.

فمثلاً: الحدقة «وهي السواد الأعظم في العين» إذا أبصرتَ بها شيئاً كالألوان ونحوها فإنك تكون قد أدركت هذا الشيء بحاسة البصر، وتسمّى قوة باصرة؛ حيث إن هذه الحدقة بقوتها الباصرة هي التي أوصلتك إلى معنى الشيء المبصر ــ بفتح الصاد ــ وهو أن هذا اللون أخضر، أو أحمر، أو أبيض.

وبهذا تميزت الحدقة عن غيرها مما لا يبصر كالجبهة فهي تباينها؛ حيث إن الحدقة في العين تدرك المعاني بالإبصار، بخلاف الجبهة فإنها لا تدرك شيئاً.

والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطها: وجود الشيء المبصر ــ بفتح الصاد ــ قرب أو بعد، فإذا لم يوجد الشيء المبصر: انعدم الإبصار حيث إنه لا يرى شيئاً يبصره.

ويقال ذلك في غير البصر من الحواس:

فاللمس ــ مثلاً ــ يدلنا على أن هذا بارد أو حار، أو خشن أو ليِّن فهنا علمنا تلك المعاني عن طريق حاسة من الحواس الخمس وهي: اللمس.

والحالة التي تدركها عند اللمس شرطها وجود الشيء الملموس، فلو انعدم الملموس انعدم اللمس.

والمراد بـ«المعنى» في قول ابن قدامة: «ففي الحدقة معنى» هو الإبصار أي: أن الحدقة تميزت عن الجبهة بالإبصار.

* * *

القسم الثاني: المعاني المتخيَّلة

قوله: (وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها فيسمَّى ذلك تخيُّلاً. فغيبة الشيء تنفي الإبصار، ولا تنفي التخيل، ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة تهيؤ للتخيل تباين بها بقية الأعضاء كمباينة العين لها. وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة: فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله: لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى).

ش: أقول: لما فرغ من القسم الأول من أقسام المعاني ــ وهو المعاني المحسوسة ــ: شرع في القسم الثاني وهو المعاني المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني المنتزعة من تلك الصور، مثاله:

أنه لما أبصر شيئاً وعرف أن لونه أحمر كبعض البلح ــ مثلاً ــ بقيت صورة ذلك البلح في دماغه كأنه ينظر إلى تلك الصورة ــ وهي البلح الأحمر ــ فإذا ذكر له فيما بعد استحضر تلك الصورة من ذهنه ودماغه وبيَّن أن لونه أحمر وإن كان غائباً عنه؛ لأن صورته في دماغه فهو يتخيله، لذلك

سُمِّي معنى متخيلاً، كذلك لما لمس الثلج لأول مرة ووجده بارداً، لو سئل عنه فيما بعد: لقال بأن الثلج بارد ــ وإن كان غائباً عنه ــ قال ذلك؛ لأنه تخيله فحكم من الصورة الباقية في الدماغ.

والفرق بين التخيل والإبصار: أن هذه الصورة التي في الدماغ لا تفتقر إلى وجود المتخيل ــ وهو المبصَر ــ بفتح الصاد ــ والملموس ــ وغيبة الشيء المتخيل ــ وهو المبصر أو الملموس ــ لا تنفي الحالة المسمَّاة تخيلاً؛ لأن صورة ذلك ثابتة في الدماغ كأنك تنظر إليها.

ولكن غيبة الشيء تنفي الحالة التي تسمَّى الإبصار؛ لأنه لا يوجد المبصرَ ــ بفتح الصاد ــ ومعروف مما سبق أنه إذا انعدم المبصَر فإنه ينعدم الإبصار.

وإذا ثبت أنك تحس بالمتخيل في دماغك كأنك تراه لا في بطنك ولا في ظهرك فلا بد أن تعلم أن هناك غريزة قد أثبتها الله عز وجل في الدماغ بتلك الغريزة يتهيأ الدماغ للتخيل وبهذه الغريزة أيضاً باين التخيل البطن والظهر وبقية أعضاء الجسم واختلف عنها كما باينت العين الجبهة وبقية أعضاء الجسم بالإبصار.

أي: اشتمل كل من التخيل والعين على معنى اختص به دون مشاركة غيره فيه.

وهذه القوة ــ وهو قوة التخيل ــ لا ينفرد بها الإنسان، بل اشترك معه فيها الحيوان، بمعنى: أنه كما يوصف الإنسان بأنه يتخيل الأشياء في الدماغ كذلك البهائم تتخيل ولا فرق، مثال ذلك:

أن الفرس إذا أكل شعيراً مرة، ثم رآه، مرة ثانية في يوم آخر فإنك تجده يتحرك نحوه ويحاول أن يقترب منه؛ وذلك لأنه تذكر صورته وطعمه

الذي حفظه له في دماغه وخياله، فعرف أنه موافق له وأنه مستلذ لديه فبادر إليه، فلو كانت الصورة لم تثبت في خياله: لما بادر إليه وتحرك نحوه، ولكنه يتحرك نحوه ويبادر إليه بطرقه الخاصة، وما ذلك إلاَّ لأنه سبق أن جرَّبه بحاسة من حواسه وهي الذوق.

بل إن بعض الحيوانات إذا رأت من يعطيها طعامها المحبب لديها رفعت أصواتها واستعدَّت للأكل، وما ذلك إلاَّ لأنها تخيلت اللذة التي توجد في هذه الأطعمة وأحضرت صورة الأكل في الدماغ.

ثم تنبه إلى أنه ليس كل من عنده قوة الإبصار تكون عنده قوة التخيل حيث إنه يوجد من تتوفر لديه قوة الإبصار دون التخيل مثل الصبـي في أول نشأته حيث تقوى عنده قوة الإبصار دون التخيل فلذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولهى عنه، وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال ولا يفسد الإبصار فيرى الأشياء ولكن إذا غابت عنه ينساها.

* * *

القسم الثالث: المعاني المعقولة

قوله: (ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تُسمَّى عقلاً محلّها القلب تباين قوة التخيل أشدّ من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار).

ش: **أقول:** لما انتهى من القسم الثاني ــ من أقسام المعاني الذي هو في المعاني المتخيلة ــ شرع في القسم الثالث وهو في المعاني المعقولة وهي التي ندركها عن طريق العقل الذي عرّفناه بأنه الآلة التي بها ندرك الأشياء ونميز بعضها عن بعض.

والعقل غريزة وليس مكتسباً خلقه الله تعالى في الإنسان تشريفاً له يباين به ويفارق به البهيمة، ويستعدُّ به لقبول العلم وتدبير الصنائع الفكرية.

وهذه قوة ثالثة لإدراك المعاني بعد القوتين السابقتين وهما: «قوة الإحساس» و «قوة التخيل».

فإن قلت: ما الفرق بين قوة الإحساس ــ والتي مُثِّلت بالإبصار ــ وقوة التخيل وقوة العقل؟

قلتُ: ليس بين قوة الإبصار وقوة التخيل فرق إلاَّ أن وجود المبصرَ ــ بفتح الصاد ــ . شرط لبقاء الإبصار، وليس شرطاً لبقاء التخيل ــ كما سبق بيانه ــ وغير هذا الشرط لا يوجد فرق بينهما؛ حيث إن صورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص أو لون مخصوص، وبعد منك مخصوص، ويبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر إليه.

فهنا توجد مباينة بين قوة التخيل وقوة الإبصار ولكنها مباينة خفيفة.

أما قوة العقل فلها إدراك وتأثير مباين لإدراك وتأثير قوة التخيل، ووصِفت مباينة قوة العقل لقوة التخيل بأنها أشدُّ من مباينة قوة التخيل لقوة الإبصار وذلك واضح حيث إن العقل ــ كما قلنا سابقاً ــ تميز به الإنسان عن غيره.

تنبيه: قول ابن قدامة: (.. **تسمَّى عقلاً محلها القلب**) يشير إلى مذهبه في ذلك وهو أن محل العقل: القلب، وهذا المذهب منقول عن الإمام مالك والشافعي، وإليه ذهب الأطباء وكثير من العلماء، وهو الأرجح عندي لأمرين:

الأمر الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] فإنه هنا عبر عن العقل بالقلب؛ لأنه محله.

الأمر الثاني: قوله تعالى: ﴿... فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]. فلو لم يكن العقل موجوداً في القلب لما وصف بذلك حقيقة؛ لأن الأصل إضافة كل عضو إليه بما يصلح إليه، فلا يمكن أن توصف الأذن بأن يرى بها أو يشم بها.

وهنا قول آخر وهو أن محل العقل الدماغ وهو المشهور عن الإمام أحمد وهو رأي الحنفية، وقيل: غير ذلك.

* * *

القـوة المفكـرة

قوله: (ثم فيك قوة رابعة تُسمَّى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصف إنسان، ونصف فرس، وربما صوَّر إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيران مفردين، والفكرة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الإنسان، وليس لها أن تخترع صورة لا مثال لها).

ش: **أقول**: لما انتهى من القوات الثلاث التي يدرك بها المعاني وهي: «قوة الأحساس» ــ وعبر عنها بقوة الإبصار ــ و «قوة التخيل» و «قوة العقل»: شرع في بيان قوة رابعة توجد في الإنسان وهي: «القوة المفكرة».

ومهنة وشأن هذه القوة هو التفريق والتأليف بين الصور التي توجد في الخيال فهي تقوم بتفصيل وتقطيع وتركيب الصور الموجودة في الخيال.

فمثلاً: إذا خطر بباله وخياله إنسان: قدر بتفكيره أن يجعل تلك الصورة نصفين، فيصور نصف إنسان، وربما ركب شخصاً من نصفين: نصفه من إنسان، ونصفه الآخر من فرس.

كذلك إذا ثبت في خياله صورة إنسان منفرداً والطيران منفرداً فإنه ربما تجمع الفكرة بينهما فتصور إنساناً يطير.

وهكذا ترى أن شأن المفكرة هو أن تجمع وتفرق، ولكن ليس من شأنها إدراك شيء آخر، وليس لها أيضاً أن تخترع صورة لا مثال لها في الخيال.

الحاصل: أن كل تصرفات المفكرة تكمن بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال. والله أعلم.

* * *

تأليف مفردات المعاني

قوله: **(فصل: التأليف بين مفردين لا يخلو إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات كقولنا: «العالم حادث» و «العالم ليس بقديم» ويسمِّي النحويون الأول مبتدأ والثاني خبراً، ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه، ويُسمَّى الجميع قضية، والقضايا أربع: قضية في عين نحو «زيد عالم»، وقضية مطلقة نحو «بعض الناس عالم» وقضية عامة كقولنا: «كل جسم متحيز» وقضية مهملة كقوله تعالى: «إن الإنسان لفي خسر». وربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة كقول الشافعية: المطعوم ربوي دليله البر والشعير، فيقال: إن أردتم كل مطعوم: فما دليله؟ والبر والشعير ليس كل المطعومات، وإن أردتم البعض: لم تلزم النتيجة؛ إذ يحتمل أن السفرجل من البعض الذي ليس بربوي).**

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مجرد اللفظ، والكلام عن مجرد المعنى: شرع في تأليف المعنى على وجه يتطرق إليه التصديق والتكذيب كقولنا: «العالم حادث» و «زيد ليس بكاتب» فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة إحداهما إلى الأخرى بنفي أو إثبات.

فمثال نسبة المفرد إلى مفرداً آخر في الإثبات: «العالم حادث»، «زيد كاتب».

فمثال نسبة المفرد إلى مفرد آخر في النفي: «العالم ليس بقديم»، «زيد ليس بكاتب».

فتكوّن عندنا جملة من جزأين، واختلف في تسميتها على مذاهب:

المذهب الأول: أن اسم الأول وهو «زيد» مبتدأ، والآخر وهو «كاتب» خبر وهذا مذهب النحويين.

المذهب الثاني: أن اسم الأول وهو «زيد» محكوم عليه واسم الثاني وهو «كاتب» حكم، وهذا مذهب الفقهاء؛ حيث إن زيداً محكوم عليه بحكم وهو كونه كاتباً.

المذهب الثالث: أن الأول وهو «زيد» موصوف، والثاني وهو «كاتب» صفة؛ حيث إن زيداً موصوفاً بالكتابة وهذا مذهب المتكلمين.

المذهب الرابع: أن الأول وهو «زيد» موضوع، والثاني وهو «كاتب» محمول وهذا اصطلاح المناطقة؛ لأن الأول وضع ليحكم عليه، والثاني سمي محمولاً لحمله على الموضوع.

ويسمّى المجموع من الاسم الأول والاسم الثاني: قضية.

والقضية نوعان: قضية شرطية وقضية حملية.

أما القضية الشرطية فقد أهملها ابن قدامة ـ هنا ـ ؛ لأننا نحتاج إلى معرفة القضية الحملية أكثر من الشرطية.

أما القضية الحملية فهي: ما يحكم فيها بثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه نحو: «زيد كاتب» و «زيد ليس بقائم».

وضابطها: أنه ينحل طرفاها إلى مفردين أو ما في حكم المفردين، ولا يكون الحكم فيها معلقاً على شيء.

وأجزاء الحملية ثلاثة عند المناطقة:

الأول: الرتبة وإن تأخر في الذكر وهو المحكوم عليه والمسند إليه، ويسمَّى موضوعاً اصطلاحاً؛ لأنه وضع ليحكم عليه.

والثاني: وإن تقدم ذكراً وهو المحكوم به والمسند ويسمى المحمول اصطلاحاً؛ لحمله على الموضوع.

والثالث: النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول، ويسمَّى اللفظ الدال عليها رابطة؛ لدلالته على النسبة الرابطة بين الطرفين، وهذه الرابطة تحذف كثيراً في لغة العرب.

فإن قلتَ: ما الحمل؟

قلتُ: الحمل هو: اتحاد المتغايرين مفهوماً بحسب الوجود مثل «زيد كاتب».

فإن مفهوم «زيد» مغاير لمفهوم «كاتب» ولكنهما شيء واحد في الوجود.

ثم اعلم أن الحمل نوعان:

١ ــ حمل بالمواطأة وهو: ما كان بلا واسطة كزيد كاتب.

٢ ــ حمل بالاشتقاق وهو: ما كان بواسطة حروف وهي: «في» أو «اللام» أو «ذو» فتقول: «محمد في الدار» و «الكتاب لعمرو» و «زيد ذو مال».

• أقسام القضية الحملية باعتبار الموضوع:

تنقسم القضية الحملية بالإضافة إلى الموضوع والمقضي عليه إلى أربع قضايا:

الأولى: قضية في عين وهي: المخصوصة وهي: ما موضوعها جزئي معيَّن وتُسمَّى شخصية؛ لأن موضوعها شخص معيَّن مثالها: «زيد كاتب»، أو «عمرو عالم».

الثانية: قضية مطلقة وتسمَّى: «مطلقة خاصة» وتسمَّى: «جزئية محصورة» وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين جزئيته، مثالها: «بعض الناس عالم» و «بعض الأجسام ساكن».

الثالثة: قضية عامة وتسمَّى: «قضية كلية» وتسمَّى: «مطلقة عامة» وهي ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين كليته مثالها: «كل جسم متحيز» و «كل سواد لون».

الرابعة: قضية مهملة وهي: ما كان الحكم فيها على الأفراد مع إهمال بيان كمية الأفراد ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢].

وسميت مهملة؛ لإهمال السور وعدم ذكره فيها.

وسبب انحصار القضية الحملية في تلك الأقسام وهي: «الشخصية» و «الجزئية» و «الكلية» و «المهملة»: أن الجزء الأول فيها ــ أي: المحكوم

عليه في القضية الحملية ــ إما أن يكون جزئياً معيناً ــ أي: مشخصاً ــ أو كلياً.

واحترز بالمعيَّن والمشخَّص عن الإضافي.

والأول: وهو كون المحكوم عليه جزئياً معيناً ــ تسمَّى: «قضية شخصية» مثل: «زيد كاتب».

والثاني: وهو كون المحكوم عليه كلياً ــ إما أن يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلي من الأفراد أو على نفس الكلي.

والأول: إما أن يبيِّن فيها أن الحكم على كل الأفراد، أو بعضها، أو لم يبين:

فإن بيَّن: تسمَّى: «قضية مطلقة» و «جزئية محصورة» إن كان الحكم على البعض. وسورها إن كانت موجبة: «بعض» أو «واحد» كقولنا: «بعض العبادة وضوء»، وإن كانت سالبة فسورها: «ليس بعض» و «ليس كل» كقولنا «بعض العبادة ليس بوضوء».

وإن كان الحكم على كل الأفراد تسمَّى: «قضية عامة» أو «قضية كلية».

وسورها: إن كانت موجبة «كل» مثل: «كل وضوء عبادة».

وإن كانت سالبة فسورها «لا شيء» «لا واحد» و «ليس كل» مثل قولنا «لا شيء من الوضوء بعبادة».

وإن لم يبين فيها الحكم على ما صدق عليه الكلي من الأفراد أو على بعضه تسمَّى: «قضية مهملة» مثل: «الإنسان جوهر».

وتسمَّى «عامة» إن كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم

مثل: «الإنسان نوع» فإن النوع إنما يصدق على الإنسان بقيد العموم.

والبحث في «العامة» و «الطبيعية» غير مفيد لذلك لم يتعرض لهما ابن قدامة رحمه الله إلاَّ أنه تعرض للعامة الكلية فقط كما وضحناه هناك.

فيبقى أربع قضايا: «شخصية» و «مطلقة» وتسمى جزئية محصورة، و «كلية»، و «مهملة».

وكل واحد منها إما موجبة: إن حكم فيها بثبوت أحد الطرفين للآخر، وإما سالبة إن حكم فيها برفع هذا الثبوت.

● عدم جواز استعمال القضايا المهملة بدل القضايا العامة:

بعض المغالطين في النظر ربما استعملوا القضايا المهملة بدلاً عن القضايا العامة معلِّلين ذلك بأن المهملات قد يعني بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض فيها فيقال ــ مثلاً ــ: «ليس الإنسان في خسر» ويراد به الأنبياء والذين آمنوا.

ويقال: «الإنسان في خسر» ويراد به الكفار، وهذا لا ينبغي أن يتسامح فيه في النظريات.

مثاله: من الأحكام الفقهية أن يقول الشافعية: معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فهو إذاً ربوي. فإن قيل لهم: لِمَ قلتم إن المطعوم ربوي؟ فيقولون: دليل ذلك أن البر والشعير والتمر مطعومات وهي ربوية.

فيقال لهم ــ حينئذٍ ــ قولكم: «المطعوم ربوي» هل أردتم به كل المطعومات أو بعضها؟

فإن أردتم البعض: لم تلزم النتيجة التي تريدونها؛ لأنه يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظم القياس.

وإن أردتم الكل: فمن أين عرفتم هذا وما عددتموه من البر والشعير ليس كل المطعومات؟

تنبيه: ذكر الجزئية في أحكام القضايا يغني عن ذكر المهملة. بيان ذلك:

أن المتحقق في المهملة الجزئية أي: يلزم من صدق المهملة الجزئية وبالعكس.

أما الأول: فلأنه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد يصدق على بعض أفراد الإنسان؛ لأن ما صدق عليه الإنسان من الأفراد إما كلها أو بعضها.

وعلى التقديرين: يصدق الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئية.

وأما الثاني: فلأنه مهما صدق الحكم على بعض الإنسان صدق على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد بالضرورة، فيلزم صدق المهملة.

وبهذا عرفت أنه بذكر الجزئية في أحكام القضايا نكون قد استغنينا عن ذكر المهملة فلذلك أهملت في أحكام القضايا ولم يتعرض لها.

* * *

البرهان وأضربه

قوله: (فصل: قد ذكرنا أن البرهان مقدِّمتان يتولد منهما نتيجة، ولا يسمَّى برهاناً إلاَّ إذا كانت المقدمتان قطعية، فإن كانت مظنونة: سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلَّمة: سميت قياساً جدلياً، وتسميتها قياساً مجاز؛ إذ حاصله: إدراج خصوص تحت عموم، والقياس: تقدير شيء بشيء آخر، والبرهان على خمسة أضرب).

ش: **أقول**: سبق لك معرفة أن البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فإذا كانت المقدمتان كذلك: لزم منهما نتيجة، وهو معنى قوله: «يتولد منهما نتيجة».

وهذه النتيجة لا تلزم من هذا القياس ولا يُسمَّى برهاناً إلاَّ إذا كانت المقدمتان مسلَّمتين قطعاً؛ لأن البرهان هو القياس اليقيني المنتج نتيجة قطعية يقينية فلا بدَّ أن يكون جميع مقدماته قطعية؛ لأن مقدماته لازمة له ولازم الحق حق.

ولا يلزم أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي: بينة بنفسها؛ لجواز أن يكون جميعها أو بعضها مطلوبة قطعية؛ بل لا بدَّ أن تنتهي إلى الضروريات.

وإن لم تنته إلى الضروريات: لزم من ذلك التسلسل؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات أخر، وتلك أيضاً مكتسبة وهلم جراً ويلزم التسلسل.

الحاصل: أنه إن كانت المقدمتان قطعيتين سُمِّي ذلك برهاناً.

وإن كانت المقدمتان مسلَّمتين سُمِّي ذلك قياساً جدلياً من قولهم: «سلَّمنا جدلاً».

وإن كانت المقدمتان ظنِّيتين سُمِّي ذلك قياساً فقهياً؛ لأن أدلة الفقه قائمة على الظنون.

- **هل تسمية مقدمتي البرهان بالقياس تسمية حقيقية؟**

أقول: في الإجابة عن ذلك ـــ إن تسميتها قياساً ليست تسمية حقيقية، بل عن طريق التجوز؛ وذلك لأن القياس في أصل الوضع اللغوي هو: تقدير

شيء بشيء آخر كتقدير الثوب بالذراع ـ كما سيأتي بيانه في باب القياس ـ إن شاء الله.

أما هنا فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم، وهذا ليس بقياس؛ إذ ليس فيه تقدير، ولا حمل، بل فيه إدراج.

ولعلي أبين ذلك بصورة أوضح فأقول:

إن الدلالة في المقدمتين هي: كونهما بحيث يلزم من العلم بهما: العلم بالمطلوب، ووجه الدلالة ـ أي: لميتها وهي السبب الذي لأجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة ـ وهو أن الصغرى خصوص والكبرى عموم؛ وذلك لأن الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الأوسط فيتناول الأصغر وغيره.

والحكم في الصغرى مخصوص بالأصغر فقط.

ولا يعنى بكون الصغرى خصوصاً والكبرى عموماً إلاَّ هذا.

وإذا كانت الصغرى خصوصاً والكبرى عموماً على الوجه المذكور: وجب اندراج الأصغر تحت الأوسط في الحكم بالأكبر على جميع ما صدق عليه الأوسط، لأن الأصغر من جملتها فيلتقي بالضرورة موضوع الصغرى ـ أعني الأصغر ـ ومحمول الكبرى ـ أعني الأكبر ـ إما إيجاباً إن كانت الكبرى موجبة، أو سلباً إن كانت الكبرى سالبة.

مثال الموجبة قولنا: «الوضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية»، فإنه يلزم منه: أن الوضوء يصح بنية.

مثال السالبة: قولنا: «النبيذ سكر ولا شيء من المسكر بحلال» فإنه يلزم منه: أن النبيذ ليس بحلال.

تنبيه: قد تحذف إحدى مقدمتي الدليل وهو البرهان للعلم بها وهي إما الصغرى أو الكبرى.

مثال ما إذا كانت الصغرى محذوفة قولنا: «الوضوء يحتاج إلى النية؛ لأن كل عبادة تحتاج إليها» فهنا حذفت الصغرى وهي: «الوضوء عبادة».

مثال ما إذا كانت الكبرى محذوفة أن يقال: «الوضوء لا يصح بدون النية؛ لأن الوضوء عبادة» فهنا حذفت المقدمة الكبرى وهي: «وكل عبادة لا تصح بدون النية».

هذا وسيتبين ذلك أكثر في أضرب البرهان وأقسامه حيث إنهم قسموا البرهان إلى خمسة أضرب إليك بيانها:

* * *

الضــرب الأول

قوله: (الأول: قولنا «كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام» فيلزم منه: «أن كلَّ نبيذ حرام» ضرورة متى سلِّمت المقدمتان إذ كل عقل صدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن.

ووجه دلالته: أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ ثم حكمنا على الصفة بالتحريم فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، ولو بطل قولنا: «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً بطل قولنا: «كل مسكر حرام».

ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين: مبتدأ وخبر، فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور، منها واحد مكرر في المقدمتين فتعود إلى ثلاثة إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد مثل قولنا: «النبيذ مسكر» و «المغصوب مضمون» فلم ترتبط إحداهما بالأخرى.

ويُسمَّى المكرر علة فإنه لو قيل لك: لِمَ حرمت النبيذ؟ قلت: لأنه مسكر، ويسمَّى ما جرى مجرى النبيذ: محكوماً عليه، وما جرى مجرى الحرام: حكماً، وما يشتمل على المحكوم عليه: المقدمة الأولى، وما يشتمل على الحكم: المقدمة الثانية.

ولهذا الضرب شرطان:

أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة، ولو كانت نافية لم تنتج.

والثاني: أن تكون الثانية عامة؛ ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت: النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام لم يلزم تحريم النبيذ).

ش: أقول: الضرب الأول ــ من أضرب البرهان الخمسة ــ مثاله أن يقال: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام» فيلزم منه أن «كل نبيذ حرام».

فعندنا ــ في هذا المثال ــ مقدمتان ونتيجة:

أما المقدمتان فهما:

المقدمة الأولى ــ وهي الصغرى ــ هي قولنا: «كل نبيذ مسكر».

المقدمة الثانية ــ وهي الكبرى ــ هي قولنا: «كل مسكر حرام».

أما النتيجة اللازمة من هاتين المقدمتين هي: «أن كل نبيذ حرام».

فإذا سُلِّمت المقدمتان لا يمكن الشك في النتيجة أصلاً؛ حيث إنها تلزم من المقدمتين؛ لأن كل عاقل صدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة ــ لا محالة ــ هذا إذا أحضرهما في ذهنه وأحضر مجموعهما في البال.

فإن قيل: ما وجه الدلالة التي تسببت في الوصول إلى هذه النتيجة؟

قلتُ: وجه الدلالة: أنه معروف: أن الحكم على الصفة هو حكم على الموصوف فهنا قلنا: «إن النبيذ مسكر» فجعلنا المسكر ــ هنا ــ وصفاً، فإذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام: فقد حكمنا على الوصف بأنه حرام فبالضرورة يدخل فيه الموصوف الذي هو «النبيذ» فينتج: أن النبيذ حرام.

لكن لو بطل قولنا: «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً: لبطل قولنا: «كل مسكر حرام» إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام.

إذا علمت أن في البرهان مقدمتين إحداهما قولنا: «كل نبيذ مسكر» والأخرى قولنا: «كل مسكر حرام» فاعلم أن كل مقدمة من المقدمتين ــ كما هو واضح ــ تتكون من جزئين: «مبتدأ» و «خبر»:

ففي المقدمة الأولى وهي الصغرى المبتدأ فيها: «كل نبيذ» والخبر: «مسكر».

وفي المقدمة الثانية وهي الكبرى المبتدأ فيها: «كل مسكر» والخبر: «حرام».

فتكون أجزاء البرهان أربعة أمور: «المبتدأ والخبر في المقدمة الأولى، والمبتدأ والخبر في المقدمة الثانية» ــ كما وهو واضح في المثال ــ .

من هذه الأمور الأربعة واحد يتكرر في المقدمتين وهو «المسكر» فأخذنا واحداً من المكررين فبقيت الأجزاء ثلاثة.

فإن قلتَ: لم فعلت ذلك؟

قلتُ: لأننا لو أبقينا أجزاء البرهان على الأربعة المذكورة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد وهو القاسم المشترك بين المقدمتين وبطل الازدواج والإدراج بينهما فلا تتولد النتيجة.

فمثلاً لو قلت: «النبيذ مسكر» ثم أتيت بمقدمة ثانية بجملة أخرى لم تتعرض فيها لا للنبيذ ولا للمسكر فقلت: «والمغصوب مضمون» أو قلت «والعالم حادث» فهنا لم ترتبط الأولى بالثانية، فبان لك أنه لا بد من تكرار أحد الأجزاء الأربعة.

والمكرر هذا يُسمَّى علة؛ حيث إنه هو الذي جمع بين المقدمتين حتى خرجنا بنتيجة، وهذا المتكرر هو الذي يمكن أن يقترن بقولك: «لأن» في جواب المطالبة بـ «لِمَ» فلو قيل لك ـ مثلاً ـ : «لِمَ قلت إن النبيذ حرام؟» فإنك تقول في الجواب: «لأنه مسكر». ولا تقول: «لأنه نبيذ»، ولا تقول: «لأنه حرام». فما يقترن به «لأن» هو العلة.

ويسمى ما يجري مجرى النبيذ: محكوماً عليه؛ لأنافي النتيجة نقول: «النبيذ حرام» فنحكم على النبيذ بأنه حرام.

ويسمَّى ما يجري مجرى الحرام: حكماً حيث إنا نقول في النتيجة: «فالنبيذ حرام».

كذلك نشتق للمقدمتين اسمين منهما، لا من العلة؛ لأن العلة ـ كما هو واضح ـ متكررة فيهما.

فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم عليه: المقدمة الأولى وهي قولنا: «كل نبيذ مسكر».

ونسمِّي المقدمة المشتملة على الحكم: المقدمة الثانية وهي قولنا: «كل مسكر حرام».

وهذا الترتيب أخذ من النتيجة حيث إننا نقول: فكل نبيذ حرام فنذكر «النبيذ» أولاً، ثم «الحرام» ثانياً.

والغرض من هذا التفصيل في التسمية: هو سهولة التعريف عند التحقيق.

● **شرطا هذا الضرب ــ من ضروب البرهان ــ :**

من أجل أن يكون هذا الضرب منتجاً لا بد أن يتوفر فيه شرطان: شرط في المقدمة الأولى، وشرط في المقدمة الثانية.

الشرط الأول: أن تكون المقدمة الأولى مثبتة ــ كما مثلنا ــ ، فإن كانت تلك المقدمة نافية: لم تنتج؛ لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكماً على المنفي عنه فمثلاً: إذا قلت: «لا خلّ واحد مسكر وكل مسكر حرام»: لم يلزم من هذا حكم في الخل إذا وقعت المباينة بين المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفي والإثبات لا يتعدى إلى الخل.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة كلية؛ وذلك ليدخل المحكوم عليه فيها بسبب عمومها، فمثلاً: لو قلت: «النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام»، لم يلزم من ذلك كون النبيذ حراماً؛ لأنه ليس من ضرورة الحكم على بعض المسكر بالحرام أن يتناول النبيذ؛ لأنه قد يكون من البعض غير الحرام.

كذلك لو قلت: «كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي»: لم يلزم منه كون السفرجل ربوياً؛ لأنه لا يلزم من الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل.

لكن لو جعلت المقدمة الثانية عامة وقلت: «وكل مسكر حرام» يلزم في النبيذ فيكون محرماً هذا في المثال الأول، وكذلك في المثال الثاني

لو قلت في المقدمة الثانية «وكل مطعوم ربوي» يلزم في السفرجل فيكون ربوياً. ويثبت ذلك بعموم الخبر.

* * *

الضـــرب الثانـــي

قوله: (الضرب الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين كقولنا: «لا يقتل المسلم بالكافر»؛ لأن الكافر غير مكافىء وكل من يقتل به مكافىء. فهنا ثلاثة معان: مكافىء، ويقتل به، والثالث: الكافر، والمكرر المكافىء فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى. وخاصية هذا النظم: أنه لا ينتج إلاَّ قضية نافية. ولهذا الضرب شرطان: أحدهما: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، والثاني: أن تكون الثانية عامة).

ش: **أقول**: الضرب الثاني من أضرب البرهان: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين. بيان ذلك:

أنه سبق لنا أننا سمَّينا المكرر في المقدمتين بأنه علَّة وذلك في الضرب الأول، وهذا المكرر كان خبراً في المقدمة الأولى، ومبتدأ في المقدمة الثانية. لكن الأمر يختلف هنا في الضرب الثاني فالمكرر ـ وهو العلة ـ خبر في المقدمتين، أي: حكم فيهما.

مثال ذلك: أن يقال: لا يقتل مسلم بكافر؛ لأن الكافر غير مكافىء للمسلم فهو أقل منه؛ لأنه منقوص بالكفر، وكل من يقتل بالمسلم يجب أن يكون مكافئاً له، فالنتيجة تكون: «لا يقتل مسلم بكافر».

فهنا ثلاثة معان: الأول «مكافىء» والثاني: «يقتل به» والثالث: «الكافر» فلو لاحظنا المكرر في هذه المعاني: لوجدناه: «المكافىء» فهو إذن «العلة» وهو حكم وخبر في المقدمة الأولى التي هي: «الكافر غير مكافىء»،

وهو كذلك في المقدمة الثانية التي هي: «كل من يقتل بالمسلم مكافىء».

وهذا بخلاف المكرر في الضرب الأول فإنه ــ أعني: المكرر وهو المسمَّى علة وهو المسكر ــ هناك خبر في المقدمة الأولى، ومبتدأ في المقدمة الثانية.

ووجه لزوم النتيجة من هذا الضرب: أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر فهما متباينان.

واختص هذا الضرب بهذا النظم السابق بأنه لا ينتج إلاَّ قضية نافية سالبة، وذلك مثل المثال السابق حيث إنه «لا يقتل مسلم بكافر» فنفى قتل المسلم بالكافر؛ وذلك لأن المقدمة الكبرى وهي المقدمة الثانية وهي في المثال: «وكل من يقتل بالمسلم مكافىء» عكس سالبة كلية أبداً؛ لأن غيرها لا ينعكس، أو ينعكس جزئية لا تصلح مقدمة ثانية ولا تصلح كبرى للأول.

والعمدة في ذلك الاستقراء.

أما الضرب الأول فقد سبق أنه ينتج النفي والإثبات.

وهذا الضرب لا ينتج إلاَّ بعد رده إلى الشكل الأول وذلك إما بعكس كبراه أو بعكس صغراه وجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة فنقول في قولنا ــ مثلاً ــ «كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة» فينعكس إلى «أن كل مجهول الصفة لا يصح بيعه» فيصير «كل غائب مجهول الصفة، وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه» فالنتيجة تكون: «كل غائب لا يصح بيعه».

ومثل قولنا: «كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة» والنتيجة تكون بعكس المقدمة الصغرى وجعلها كبرى بأن نقول: «كل ما يصح بيعه معلوم الصفة، وكل معلوم الصفة ليس بغائب» فالنتيجة

تكون: «كل ما يصح بيعه ليس بغائب» فتنعكس فتكون: «كل غائب لا يصح بيعه».

● **شرطا هذا الضرب:**

لكي يكون هذا الضرب منتجاً اشتُرِط له شرطان:

الشرط الأول: أن تختلف المقدمتان ـ المقدمة الأولى والثانية ـ وذلك في النفي والإثبات بحيث تكون الأولى مثبتة والثانية منفية، أو تكون الأولى منفية والثانية مثبتة والأمثلة السابقة تبين ذلك.

فإن كانت المقدمة الأولى والمقدمة الثانية مثبتتين معاً لم ينتجا بنتيجة؛ لأن حاصل هذا النظم في هذا الضرب: يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر، بدليل: أنا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد.

ويقال في نظمه هكذا: «كل سواد لون وكل بياض لون» فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد. نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصَال وهو النفي.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة كلية وهذا واضح مما سبق في الضرب الأول.

تنبيه: الفقهاء يعبرون عن هذا الضرب بهذا النظم بالفرق؛ إذ يقولون ـ مثلاً ـ «الكافر غير مكاف، وكل من يقتل بالمسلم مكاف» فيفرق بين المقدمة الأولى والثانية بالنفي والإثبات.

تنبيه آخر: قال ابن قدامة: «وهو الحكم في المقدمة الأولى» قلتُ: وهو الحكم في المقدمة الثانية أيضاً وقد بينت ذلك بالشرح.

تنبيه ثالث: قول ابن قدامة في المثال: «لا يقتل المسلم بالكافر» إشارة إلى حديثٍ رواه علي بن أبـي طالب رضي الله عنه عن النبـي ﷺ أنه قال: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ في عهده» هذا الحديث أخرجه أبو داود، والنسائي، والإمام أحمد، والطحاوي.

وأخرج البخاري والترمذي والنسائي، والدارمي عن أبـي جحيفة رضي الله عنه قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلاَّ ما في كتاب الله؟ قال: والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلاَّ فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن وما في هذه الصحيفة قلتُ: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر».

وورد الحديث متصلاً ومرسلاً، ومختصراً ومطولاً بألفاظ متقاربة.

● مسألة فرعية: حكم قتل المسلم بالكافر:

بناء على ما سبق من النصين السابقين فإنه لا يقتل مسلم قصاصاً بقتل كافر مهما كان هذا الكافر ذمي أو غيره هذا هو مذهب الإمام أحمد والشافعي ومالك وكثير من العلماء وهذا هو الصحيح لما يلي:

أولاً: صراحة ما سبق من حديث علي بن أبـي طالب، وحديث أبـي جحيفة رضي الله عنهما.

ثانياً: أن القصاص مبني على المساواة، ولا مساواة بين الكافر والمسلم لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٥٩] وذلك لأن المسلم عصم دمه بالإسلام، والذمي عصم دمه بعقد الذمة فلم

يستويا في العصمة، فلم يتكافئا فوجب أن لا يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي كما لو قتل مستأمناً.

وذهب الحنفية وبعض العلماء كالنخعي والشعبي إلى أنه يقتل المسلم بالكافر الذمي، واستدلوا بأدلة من أهمها:

الأول: قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]. وجه الدلالة: أن هذا الخطاب عام من غير تفصيل بين المسلم والذمي.

أجيب، بأن هذا العام قد خُصِّص بالحديثين اللذين احتج بهما الجمهور وهما ما رواه علي بن أبي طالب، وما رواه أبو جحيفة عنه رضي الله عنهما.

الثاني: احتجوا بما أخرجه الدارقطني والبيهقي والشافعي عن عبد الرحمن بن البيلماني أن النبي ﷺ: أقاد مسلماً بذمي وقال: «أنا أحق من وفى بذمته».

أجيب بأن هذا الحديث اختلف المحدثون في رفعه وإرساله، كما اختلفوا في رواته فقال الدارقطني والبيهقي: «لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث».

وقالا: «أنه حديث مرسل»، وقال الدارقطني: «وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث فكيف بما يرسله».

تنبيه: فصَّل الإمام مالك في ذلك وقال: إن المسلم إذا قتل ذمياً غيلة فإنه يقتل به. أما إذا قتله بغير هذا الطريق فإن المسلم لا يقتل بالذمي.

وقتل الغيلة أن يضجعه فيذبحه وبخاصة على ماله.

تنبيه آخر: لا خلاف بين العلماء أن المسلم إذا قتل ذمياً خطأ يلزمه الدية على قاتله، ولو قتل المسلم المرتد والحربي لا يلزمه شيء.

* * *

الضـرب الثالـث

قوله: (الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين، وتسمِّيه الفقهاء: نقضاً، وينتج نتيجة خاصة كقولنا: كل سواد عرض وكل سواد لون» فيلزم منه: أن بعض العرض لون. ومن الفقه: «كل بر مطعوم وكل بر ربوي» فيلزم منه: أن بعض المطعوم ربوي).

ش: **أقول**: هذا هو الضرب الثالث ــ من أضرب البرهان الخمسة ــ وهو أن يكون المكرر ــ وهو المسمَّى علة ــ مبتدأ في المقدمتين: الأولى والثانية.

مثاله: «كل سواد عرض، وكل سواد لون» فهنا مقدمتان لزم منهما نتيجة.

أما المقدمة الأولى فهي: «كل سواد عرض».

والمقدمة الثانية هي: «وكل سواد لون».

فالمكرر ــ هنا ــ في المقدمتين هو: «كل سواد» وهو مبتدأ فيهما كما نلاحظ.

هذا الضرب بهذا النظم لا ينتج إلاَّ جزئية خاصة وهي «أن بعض العرض لون» حيث إن هذه النتيجة قد لزمت من تسليم المقدمتين القطعيتين السابقتين.

مثال آخر من الفقه: «كل بر مطعوم وكل بر ربوي» فهنا مقدمتان: الأولى: «كل بر مطعوم» والثانية: «وكل بر ربوي».

والمكرر فيهما ــ وهو المسمى علة ــ هو «كلُّ بر» وهو مبتدأ في المقدمتين.

لزم من هاتين المقدمتين نتيجة جزئية خاصة وهي: «أن بعض المطعوم ربوي».

فإن قلت: ما وجه دلالة هذا القياس على هذه النتيجة الجزئية الخاصة؟

قلتُ: وجه دلالته: أن «الربوي» و «المطعوم» شيئان حكمنا بهما على شيء واحد وهو «البر» فالتقى هذان الشيئان وهما «الربوي» و «المطعوم» على المحكوم عليه وهو «البر» وأقل درجات الالتقاء: أن يوجب حكماً خاصاً، وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال: «بعض المطعوم ربوي، وبعض الربوي مطعوم».

وهذا الضرب لا ينتج إلاَّ بشرط أن تكونِ المقدمة الأولى مثبتة كما تلاحظ من الأمثلة السابقة، فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة.

يشترط هذا الشرط بالإضافة إلى اشتراط أمرين آخرين، وهما: أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة، وأن تكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من خاصتين ولا من نافيتين أبداً.

ولم يذكر ابن قدامة ذلك؛ لأن الأغلب يعلمه.

* * *

الضــرب الرابــع

قوله: (الضرب الرابع التلازم ومثاله: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهر. أو نقول: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير

متطهر فيلزم: أن الصلاة غير صحيحة. ووجه دلالة هذه الجملة: أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس، فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر: لم يصح؛ إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر، وكذلك لو قال: ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة: لا يلزم منه شيء؛ إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط. وتحقيقه: أنه مهما جعل شيئاً لازماً لشيء فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له؛ إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم. ومثاله: إذا قلنا: «كل حيوان جسم» فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة التطهر، ومن انتفاء التطهر انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر وجود الصحة؛ لكون التطهر أعم من الصلاة. والله أعلم.

أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء؛ لاستحالة تفارقهما. وهذا ظاهر كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً، لكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكن الزنا غير موجود، فلا يكون الرجم واجباً، وكذلك كل معلوم له علة واحدة).

ش: أقول: هذا هو الضرب الرابع من أضرب البرهان الخمسة وهو: التلازم، وهذا يشتمل على مقدمتين: المقدمة الأولى: تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية: تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليماً إما بالنفي، أو بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها.

مثال ذلك: قولنا: «إن كان العالم حادثاً فله محدث. ومعلوم أن العالم حادث فيلزم أن له محدثاً» ففي هذا المثال مقدمتان ونتيجة.

أما المقدمة الأولى: فهي قولنا: «إن كان العالم حادثاً فله محدث».

والمقدمة الثانية هي قولنا: «ومعلوم أنه حادث».

والنتيجة هي: «أن له محدثاً» وهذا ثبت لضرورة تسليمنا للمقدمتين السابقتين.

فهنا المقدمة الأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط وهو: «إن» لانفصلتا:

القضية الأولى هي قولنا: «فله محدث».

وتسمَّى القضية الأولى: المقدم. وتسمَّى القضية الثانية: اللازم والتابع.

أما المقدمة الثانية: فقد اشتلمت على تسليم عين القضية التي سمَّيناها مقدماً وهو قولنا ــ في المثال السابق ــ : «ومعلوم أن العالم حادث».

فتلزم منه النتيجة السابقة وهي: «أن للعالم محدثاً» وهو عين اللازم.
مثاله من الفقه استدلال الشافعية والحنابلة على عدم وجوب «الوتر» بقولهم: إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة فثبت أنه نفل».

فهذا تكوَّن من مقدمتين: المقدمة الأولى هي: «إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل» وهو متكون من قضيتين: الأولى: «إن كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال» والقضية الثانية هي: «فهو نفل».

والمقدمة الثانية هي: «ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة».

فنتج من ذلك نتيجة وهي: «ثبوت أنه نفل».

إذا تصورت هذا الضرب ونظمه والأمثلة عليه فاعلم أنه يتطرق إليه أربع تسليمات: اثنتان منها منتجة، واثنتان لا ينتجان.

أما المنتج الأول منها فهو تسليم عين المقدم ــ وهي القضية الأولى من المقدمة الأولى ــ ينتج عين اللازم.

مثال ذلك قولنا: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهراً».

فالمقدمة الأولى هي: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر» وهذه المقدمة ــ كما تلاحظ ــ اشتملت على قضيتين: الأولى: «إن كانت الصلاة صحيحة» والثانية: «فالمصلي متطهر».

فالقضية ــ وهي المقدم ــ تنتج عين اللازم وهي قوله: «فالمصلي متطهر».

أما المقدمة الثانية: فهي: «ومعلوم أن الصلاة صحيحة».

والنتيجة هي: «أن المصلي متطهر» وهي عين اللازم السابق.

مثال آخر على المنتج الأول قولنا: «إن كان هذا سواد فهو لون، ومعلوم أنه سواد فإذاً هو لون».

أما المنتج الثاني: فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم.

مثال ذلك: قولنا: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة».

فالمقدمة الأولى ــ هنا ــ هي: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر» تكونت هذه المقدمة من قضيتين الأولى: «إن كانت الصلاة صحيحة» وهي المقدم. والثانية: «فالمصلي متطهر» وهي اللازم.

والمقدمة الثانية هي: «ومعلوم أن المصلي غير متطهر».

والنتيجة هي: «أن الصلاة غير صحيحة».

فهنا اللازم كما سبق هو: «فالمصلي متطهر» ونحن سلَّمنا نقيضه وهو «أن المصلي غير متطهر» فنتج نقيض المقدم وهو «أن الصلاة غير صحيحة»؛ لأن المقدم هو «أن الصلاة صحيحة».

مثال آخر على المنتج الثاني قولنا: «إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح».

ووجه دلالة ذلك أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة ـ في المثال الأول ـ وجعل صريح الإلزام شرطاً لصحة بيع الغائب ـ في المثال الثاني ـ .

فيلزم من وجود المشروط ـ الذي هو صحة الصلاة ـ وجود الشرط ـ وهي الطهارة ـ .

ويلزم من انتفاء الشرط ـ وهي الطهارة ـ انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ .

ولا يلزم العكس، أي: لا يلزم من وجود الشرط ـ وهي الطهارة ـ وجود المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ .

ولا يلزم من انتفاء المشروط ـ وهي صحة الصلاة ـ انتفاء الشرط ـ وهي الطهارة ـ .

مثال ذلك: لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر فهذا لا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها؛ لأن

الصلاة قد تفسد بعلة أخرى. وهذا مثال للذي لا ينتج وهو تسليم عين اللازم وهو قولنا: في المثال: «فالمصلي متطهر».

مثال آخر: لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فإنه لا يلزم من ذلك شيء لا كونه متطهراً ولا كونه غير متطهر. وهذا مثال للذي لا ينتج وهو: تسليم نقيض المقدم حيث لم ينتج عن اللازم ولا نقيضه. فهنا المقدم هو: «إن كانت الصلاة صحيحة» وسلمنا نقيض ذلك وهو قولنا: «ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة» فهذا لا ينتج شيئاً ـ كما سبق ـ.

فهنا لم يلزم من وجود الشرط ـ وهي الطهارة ـ وجود المشروط ـ وهو صحة الصلاة ـ.

ولم يلزم من انتفاء المشروط ـ وهو صحة الصلاة ـ انتفاء الشرط ـ وهو الطهارة ـ ؛ لأن الصلاة قد تكون غير صحيحة؛ لانتفاء شيء آخر غير الطهارة.

● **وتحقيق لزوم النتيجة ـ في الأمثلة السابقة ـ من هذا النظم:**

أنه مهما جعل المتلفظ شيئاً لازماً لشيء آخر فينبغي أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، بمعنى: أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم، بل يكون إما أخص أو مساوياً له، ومهما كان أخص فإن ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم بالضرورة فمثلاً: ثبوت «الحيوان» يوجب ثبوت «الجسم»؛ لأن «الجسم» أعم من «الحيوان»، كذلك: ثبوت «السواد». يوجب ثبوت «اللون»؛ لأن «اللون» أعم من «السواد». وهذا هو الذي عني بتسليم عين اللازم.

وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص ضرورة فمثلاً: انتفاء «الجسم» يلزم

منه انتفاء «الحيوان»؛ لأن «الحيوان» أخص من «الجسم» وكذلك: انتفاء «اللون» يلزم منه انتفاء «السواد» لأن «السواد» أخص من «اللون». وهو الذي عني بتسليم نقيض اللازم.

وأما ثبوت الأعم فلا يلزم منه ثبوت الأخص فمثلاً: ثبوت «الجسم» لا يلزم منه ثبوت «الحيوان»؛ لأنه قد يثبت الجسم على غير الحيوان كالجبل مثلاً.

كذلك مثال آخر: ثبوت «اللون» لا يلزم منه ثبوت «السواد»؛ لأن اللون قد يثبت على غير السواد كالبياض مثلاً. فلذلك قلنا ـ هناك ـ: تسليم المقدم لا ينتج.

وأما انتفاء الأخص فلا يلزم منه انتفاء الأعم ولا ثبوته فمثلاً انتفاء «الحيوان» لا يلزم منه انتفاء «الجسم» ولا ثبوته؛ فقد يوجد «الجسم» بغير شكل الحيوان، وقد لا يوجد.

كذلك: انتفاء «السواد» لا يلزم منه انتفاء «اللون» ولا ثبوته؛ فقد يوجد «اللون» على غير السواد، وقد لا يوجد. وهذا هو الذي عنيناه بقولنا: «إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً».

نطبق ذلك على المثال الأول فنقول:

يلزم من ثبوت صحة الصلاة ثبوت التطهر، ويلزم من انتفاء التطهر انتفاء صحة الصلاة. لا العكس أي: لا يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر فقد يوجد شيء قد أوجب انتفاء الصحة غير الطهارة ـ كما قلنا ـ ولا يلزم من وجود التطهر وجود صحة الصلاة؛ لأنه قد يتطهر ولا تصح صلاته بشيء آخر فالطهارة أعم من صحة الصلاة.

فهنا في هذا المثال: لزم من ثبوت المشروط ــ وهي صحة الصلاة ــ : ثبوت الشرط ــ وهو التطهر ــ ، ولزم من انتفاء الشرط ــ وهو التطهر ــ : انتفاء المشروط ــ وهي صحة الصلاة ــ .

لكن لا يلزم من انتفاء المشروط ــ وهي صحة الصلاة ــ : انتفاء الشرط ــ وهو التطهر ــ ؛ لأن عدم الصحة قد تكون من شيء آخر. ولا يلزم من وجود الشرط ــ وهو التطهر ــ وجود المشروط ــ وهي صحة الصلاة ــ ؛ لأن التطهر أعم من صحة الصلاة.

هذا إذا كان الملزوم أخص من اللازم.

أما إذا كان الملزوم مساوياً للازم أي: كان اللازم مساوياً للمقدم فينتج منه أربع تسليمات: فيلزم من الوجود الوجود، ويلزم من الانتفاء الانتفاء؛ وذلك لأنه يستحيل تفارقهما.

مثال ذلك قولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن موجود فيكون الرجم واجب، لكنه واجب فإذاً هو موجود، لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود فالرجم غير واجب.

وبيان التسليمات الأربع في هذا المثال كما يلي:

١ ــ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن موجود فتلزم من ذلك النتيجة وهي: «أن الرجم واجب».

٢ ــ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فتلزم النتيجة وهي: «أن زنا المحصن موجود».

٣ ــ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم غير واجب، فتلزم النتيجة وهي: «أن زنا المحصن غير موجود».

٤ ــ إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن غير موجود فتلزم النتيجة وهي: «إن الرجم غير واجب».

وسقط الأول من تمثيل ابن قدامة فتدبَّر ذلك.

وكذلك يقال في كل معلول له علة واحدة فإنه ينتج أربع تسليمات.

مثال ذلك قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود فتكون طالعة، لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكن النهار غير موجود فتكون غير طالعة.

بيان تلك التسليمات الأربع في هذا المثال كما يلي:

١ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أنها طالعة فتلزم النتيجة وهي: «أن النهار موجود».

٢ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أن النهار موجود فتلزم النتيجة وهي: «أن الشمس طالعة».

٣ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أنها ليست طالعة فتلزم النتيجة وهي: «أن النهار غير موجود».

٤ ــ إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ومعلوم أن النهار غير موجود فتلزم النتيجة وهي: «أن الشمس غير طالعة».

وهكذا تقول في كل مثال على هذا المنوال.

● مسألة فرعية في حكم الوتر:

قلت ــ فيما سبق ــ: إن من الأمثلة على هذا الضرب: استدلال الشافعية والحنابلة على عدم وجوب الوتر بقولهم: إن كان الوتر يؤدَّى على الراحلة بكل حال فهو نفل، ومعلوم أنه يؤدَّى على الراحلة فثبت أنه نفل.

هذا الاستدلال أورده الغزالي في «الوجيز» وابن قدامة في «المغني».

وهناك أدلة على عدم وجوب الوتر غير هذا وهي كثيرة من أهمها: إجماع الأمة على أن الصلوات المفروضة خمس فقط استناداً إلى ما أخرجه البخاري ومسلم عن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: جاء رجل من أهل نجد فإذا هو يسأل عن الإسلا ١ فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة» فقال: هل علي غيرها؟ فقال: «لا إلاَّ أن تطوع. . .» وكذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن وقال له الرسول ﷺ: «فإن أطاعوك فاعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة» قال النووي في «المجموع»: وهذا من أحسن الأدلة؛ لأن بعث معاذ رضي الله عنه إلى اليمن كان قبل وفاة النبـي ﷺ بأيام قليلة.

والوتر عند الشافعية والمالكية والحنابلة سنة مؤكدة.

أما الحنفية فهم يقولون بأن الوتر واجب مستدلين بما أخرجه الدارقطني عن أبـي حمزة قال: سمعت محمد بن عبيد الله يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: مكثنا زماناً لا نزيد على الصلوات الخمس، فأمرنا رسول الله ﷺ فاجتمعنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن الله زادكم صلاة فأمرنا بالوتر».

وأخـرجـه الإمـام أحمـد عـن الحجـاج بـن أرطـأة عـن عمـرو بـن شعيب. . .».

أجيب عن ذلك بأن محمد بن عبيد الله ضعيف قاله الدارقطني، وقال الزيلعي: «ونقل ابن الجوزي عن النسائي وأحمد: أنه متروك الحديث، ورواه أحمد في «مسنده» عن الحجاج بن أرطاه عن عمرو بن شعيب، والحجاج غير ثقة».

واستدل الحنفية بغير ذلك من الأحاديث على مذهبهم ولكن تكلم عنها علماء الحديث.

ثم نقول: ليس المراد من ورود الوتر في النصوص التي وردت إلاَّ تأكيد فضيلته وأنه سنة مؤكدة وذلك حق، وزيادة الصلاة يجوز أن تكون سنة والتوعد على تركه للمبالغة في تأكيده. والله أعلم.

* * *

الضرب الخامس

قوله: (الضرب الخامس: السبر والتقسيم كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم، أو لكنه قديم فليس بحادث، أو لكنه ليس بحادث فهو قديم. وفي الجملة كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفيه إثبات الآخر، ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه: استيفاء أقسامه، أما إذا لم يحصر: احتمل أن الحق في قسم آخر، فإن كانت ثلاثة كقولنا: العدد مساوٍ أو أقل أو أكثر فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين).

ش: أقول: هذا هو الضرب الخامس والأخير من أضرب البرهان وهو السبر والتقسيم، وسمَّاه بهذا المتكلمون.

أما أهل المنطق فإنهم يسمُّونه الشرطي المنفصل، ويسمُّون ما قبله الشرطي المتصل.

أما المتكلمون فإنهم سمَّوه بالسبر والتقسيم؛ نظراً إلى معناه وهو حصر أقسام الحكم لذلك الشيء الذي يراد إثبات حكم له، ثم يختار القسم المناسب له في المقدمة الثانية.

وهو يتكون من مقدمتين ونتيجة.

مثاله: قولنا: العالم إما قديم وإما حادث، لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث.

فهنا مقدمتان: المقدمة الأولى هي: «العالم إما قديم وإما حادث» وتشتمل هذه المقدمة على قضيتين: القضية الأولى قولنا: «العالم إما قديم» والثانية: قولنا: «وإما حادث».

أما المقدمة الثانية فهي تسليم إحدى القضيتين اللتين في المقدمة الأولى، أو تسليم نقيضها، فيلزم منه نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات وبيانها فيما يلي:

١ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه حادث فتلزم النتيجة وهي: «إنه ليس بقديم».

٢ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه قديم فتلزم النتيجة وهي: «أنه ليس بحادث».

٣ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بحادث فتلزم النتيجة وهي: «أنه قديم».

٤ ــ العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بقديم فتلزم النتيجة وهي: «أنه حادث».

وأسقط ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الرابع فتنبه لذلك.

والحاصل: أن كل قسمين متناقضين متقابلين ــ كالقديم والحادث في المثال السابق ــ إذا وجدت فيهما شرائط التناقض فإنه ينتج إثبات أحدهما: نفي الآخر، وينتج نفي أحدهما: إثبات الآخر.

ولا يشترط في ذلك أن تنحصر القضية في قسمين فقط، بل يشترط أن تستوفى أقسامه وتنحصر.

أما إذا لم تنحصر أقسامه: فهذا لا ينتج شيئاً؛ لأن الحق قد يكون في قسم آخر لم يذكر.

مثال ذلك قولنا: «زيد إما في المدينة أو في مكة» فهذا مما يوجب إثبات واحد نفي الآخر، أما إبطال واحد وهو أن نقول: «زيد ليس بمكة» فهذا لا ينتج إثبات الآخر فلا ينتج أنه في المدينة؛ لأنه قد يكون في مكان آخر غير المدينة المنورة.

فإن كانت الأقسام ثلاثة فإنا نقول: العدد إما مساو، أو أقل، أو أكثر، فهذه ثلاثة لكنها منحصرة لذلك يكون إثبات واحد: ينتج نفي الآخرين، وكذلك نفي وإبطال اثنين: ينتج إثبات الثالث، ونفي واحد وإبطاله: ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه.

هذا تمام الكلام عن أضرب وأقسام وأنواع البرهان، فكل دليل لا يمكن ردُّه إلى واحد من هذه الأقسام والأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة.

* * *

أسباب مخالفة نظم البرهان أو القياس

قوله: (فصل: وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه، وحيث تذكر لا على هذا النظم؛ فهو إما لقصور، وإما لإهمال إحدى المقدمتين، ثم إهمالهما إما لوضوحهما وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل: هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن وترك المقدمة الأولى؛ لاشتهارها وهي: «وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم» وأكثر أدلة القرآن على هذا. قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فترك «أنهما لم تفسدا»؛ للعلم به. وكذا قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]، ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى، وقد يكون للثانية، وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها، أو ينازعه الخصم فيها استغفالاً للخصم واستهجالاً له خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه على منازعته فيها، وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين فيقولون في تحريم النبيذ: «النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر» ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُردّ إلى النظم الذي ذكرناه. والله أعلم).

ش: أقول: لما فرغ من بيان حقيقة البرهان وذكر أقسامه: شرع في بيان الأشياء المسببة في مخالفة نظم البرهان فبيَّن أن جميع ما تنطق به الألسنة في معرض الاستدلال والتعليل في كل أقسام العلوم والفنون يرجع إلى الضروب والأقسام التي ذكرت سابقاً، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

فمن ذكر ليس على ذلك النظم فيرجع إلى أسباب:

السبب الأول: قصور في علم المناظر بتمام نظم القياس.

السبب الثاني: إهمال المناظر لإحدى المقدمتين؛ لكونها واضحة ومعلوماً بها.

فيهمل إما الصغرى أو الكبرى.

ويفعل ذلك ـ غالباً ـ الفقهاء في المحاورات الفقهية؛ احترازاً عن التطويل، مثال ذلك قولهم: «الوضوء يحتاج إلى النية؛ لأن كل عبادة تحتاج إلى النية» فهنا حذفت الصغرى وهي قولنا: «الوضوء عبادة».

وتمام النظم أن يقال: «كل عبادة تحتاج إلى النية، والوضوء عبادة،

يلزم أن الوضوء يحتاج إلى النية» فحذفت الصغرى وهي المقدمة الأولى وذلك لاشتهارها ووضوحها.

مثال آخر قولنا: «هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن» فهنا تركت المقدمة الأولى وهي الكبرى هنا وهي: «كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم»؛ لاشتهارها ووضوحها وتمام القياس أن يقال: «كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنا وهو محصن فيلزم وجوب الرجم».

وحذف إحدى المقدمتين للاشتهار والوضوح قد ورد في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. فينبغي أن تضم إليها: «ومعلوم أنهما لم تفسدا» وترك ذلك؛ للعلم به ووضوحه.

كذلك ورد الحذف في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]. وتمام النظم: «أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً» وقد ترك ذلك؛ للعلم به واتضاحه من النص.

السبب الثالث: إهمال المناظر لإحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم، وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها ويندر أمثالها، أو ينازعه الخصم في تلك المقدمة وذلك استغفالاً للخصم، فخشي المستدل أن يصرح بتلك المقدمة فيتنبه ذهن خصمه فينازعه فيها، مثال ذلك أن يقال: «فلان خائن في حقك» فتقول: لِمَ؟ فيقال: «لأنه كان يناجي عدوَّك» وتمامه أن يقال: «كل من يناجي العدو فهو عدو، وهذا يناجي العدو فهو إذاً عدو» لكن لو صرح به: لتنبه ذهن الخصم بأن من «يناجي العدو فقد ينصحه وقد يخدعه فلا يجب أن يكون عدواً؛ لأنه يحتمل هذا وذاك.

مثال آخر على ذلك من الفقه أن يقال في نكاح الشغار «هو فاسد؛ لأنه منهي عنه» وتمامه أن يقول: «كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو إذاً فاسد»، ولكن لو صرح بهذه المقدمة الأولى وهي الكبرى لتنبه الخصم لها؛ لأنها موضع النزاع.

وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين: الكبرى أو الصغرى فيقولون ـ مثلاً ـ ـ في تحريم النبيذ ـ : «النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر» فهنا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُرد إلى النظم الذي ذكرناه في أضرب وأقسام البرهان السابقة.

وقلنا لا تنقطع المطالبة؛ لأنه ـ هنا ـ لم يذكر المقدمة الكبرى وهي: «وكل مسكر حرام» فيكون تمام النظم: «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم أن النبيذ حرام».

فإن ردَّ إلى هذا النظم لزمت النتيجة، وإن رد إلى النظم الأول قبل إضافتنا للكبرى ولم يكن مسلماً فلا تلزم النتيجة إلاَّ بإقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً أن توزع فيه بالحس والتجربة، وكون المسكر حراماً بالخبر وهو الذي أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام مالك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت قال الرسول ﷺ: «كل مسكر حرام». والله أعلم.

• مسألة فرعية: حقيقة نكاح الشغار وحكمه:

نكاح الشغار هو: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه المتزوج ابنته أو أخته ليكون أحد العقدين عوضاً عن الآخر، وهو من أنكحة الجاهلية المنهي عنها حيث أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ نهى عن نكاح الشغار. وهذا مذهب جمهور الفقهاء.

اليقيـن ومداركـه

قوله: (فصل: اليقين: ما أذعنت النفس للتصديق به وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل كقولنا: «لواحد أقل من الاثنين» و «شخص واحد لا يكون في مكانين» و «لا يتصور اجتماع ضدَّين». ولنا حالة ثانية وهي: أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه: لعسر إذعانها للإصغاء، لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق: أورث ذلك توقفاً عندها، وهذا اعتقاد أكثر الخلق، وكافة الخلق يسمّون هذا يقيناً لا آحاداً من الناس، فأما ما للنفس سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله فهو يسمَّى ظناً، وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون حتى يصير يقيناً، وبعض الناس يُسمِّي هذا الظن يقيناً أيضاً ومدارك اليقين خمسة).

ش: أقـول: لمـا علمـت أن البـرهـان مقـدمتـان، وأنهمـا إذا عـرفـا بشروطهما لزم منهما نتيجة: فلا بد أن تعلم أنه لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج، بل البرهان المنتج لا ينصاغ إلاَّ من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقيناً.

لذلك يعرف المناطقة البرهان بأنه: ما كانت مواده يقينية، وهي التي يجب قبولها بدهية كانت أو نظرية تنتهي إلى البدهيات وسواء كانت تلك المقدمات عقلية أو سمعية فإن السمع يفيد اليقين كأن يكون خبر من يمتنع عليه الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، والإجماع.

لذلك أورد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ كغيره هذا الفصل ليبين المقصود من اليقين والأشياء التي يقتنص بها اليقين.

فاليقين في اللغة هو العلم الذي لا شك معه.

واليقين في الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلاَّ كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال.

وقد بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ اليقين ــ هنا ــ بما معناه: أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا أو سكنت إليها فلها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يتيقن ويقطع بما أذعنت النفس للتصديق به وينضاف إليه قطع ثان وهو: أن يقطع بأن قطعها به صحيح، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا خطأ ولا التباس، فلا يجوّز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ولا فرق، وتكون آمنة من الغلط والخطأ، أو تصل إلى درجة أنه لو حكى نقيض اعتقاده ونقيض ما تيقنه عن أفضل الناس فإنه لا يتوقف عن تجهيله وتكذيبه وتخطئته.

مثال اليقين على تلك الصورة قولنا: «الواحد أقل من الاثنين» فهذا يقين لا يمكن أن يخالطه الشك أو الغلط، كذلك قولنا: «شخص واحد لا يكون في مكانين» وكذلك لا يمكن أن يتصور الجمع بين ضدَّين فلا يمكن أن يكون الواحد قديماً حادثاً، أو موجوداً معدوماً، أو ساكناً متحركاً في حالة واحدة.

الحالة الثانية: أن تصدق النفس بتلك القضية تصديقاً جزماً لا تتمارى ولا تتشكك فيه، ولا تشعر بنقيضها البتة، ولو أشعرت بنقيضها تعسر إذعانها للإصغاء والاستماع إليه، لكنها لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيض معتقدها عن صادق لا يقول إلاَّ حقاً: فإن ذلك يورث في النفس توقفاً عندها، ويسمَّى ذلك اعتقاداً جزماً وهو اعتقاد أكثر الخلق من عوام المسلمين واليهود

والنصارى في معتقداتهم وأديانهم، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشؤهم.

وكافة الخلق ـ لا آحاد المحققين ـ يسمُّون تلك الحالة يقيناً ولا يميزون بين تلك الحالة والحالة الأولى.

الحالة الثالثة: أن يكون للنفس سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها من قبول ذلك الشيء، فهذا يسمَّى ظناً، وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى: فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إلى هذا الشيء الذي سمعه، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة، فإن انضاف إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة، فإن انضاف إليه قرينة كأن يخبروا عن أمر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد ـ بهذا ـ الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر، وبعض الناس يُسمي هذا يقيناً.

وابن قدامة لما أشار إلى تلك الحالات لم يبد رأيه في أيها الذي يسمَّى يقيناً حقيقة، لكن بعض العلماء كالغزالي ذكر أن حقيقة اليقين في الحالة الأولى، أما الثانية فهي مظنة الغلط.

وبناء على هذا: إذا ألَّفت برهاناً من مقدِّمات يقينية على الحالة الأولى وراعيت صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها.

فإذا عرفت حقيقة اليقين، لا بدَّ أن تعرف الآلة التي يقتنص بها اليقين

ويُسمَّى ذلك مدارك اليقين وهي كثيرة ذكر منها ابن قدامة خمسة فقط وهي التي ذكرها ابن الحاجب في «مختصره».

وإليك بيان مدارك اليقين الخمسة:

* * *

الأول: الأوَّلـيـات

قوله: (**الأول: الأوَّليات وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل كعلم الإنسان بوجود نفسه، وأن القديم ليس بحادث، واستحالة اجتماع الضدين، فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدَّد ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل**).

ش: **أقول**: المدرك الأول من مدارك اليقين وهو الأوليات وهي: العقليات المحضة التي يحكم العقل بمجرده بها، فالأوليات تكون: القضايا التي تحصل بمجرد العقل أي: لا يتوقف حكم العقل بها إلاَّ على تصور طرفيها فقط سواء كان تصور طرفيها جزئياً: كعلمك وتصديقك بوجود نفسك، أو كلياً كعلمك وتصديقك بأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً.

يفعل ذلك العقل فقط من غير أن يستعين بغيره كالحواس والتخيلات.

ومعنى ذلك مجملاً: أن هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل؛ إذ يرتسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به، وأن القديم ليس بحادث

فيصدق العقل به فلا يحتاج إلاَّ إلى ذهن ترتسم فيه المفردات وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى بعض، فينتهض العقل بديهياً إلى التصديق أو التكذيب.

* * *

الثاني: المشاهدات الباطنة

قوله: (الثاني: المشاهدات الباطنة كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية، ولا هي عقلية؛ إذ تدركها البهيمة والصبـي، والأوليات لا تكون للبهائم).

ش: **أقول**: المدرك الثاني من مدارك اليقين: المشاهدات الباطنة وهي القضايا التي يستفيد الإنسان التصديق بها من القوى الباطنة وهي: ما لا تفتقر في حصول طرفيها عند المشاهد إلى الحس ولا إلى العقل مثل: علم الإنسان بجوع نفسه، وألمه وعطشه.

وقلنا: إنها لا تفتقر في حصول طرفيها إلى الحس؛ لأن مثل الجوع والعطش والألم يدركها من ليس له حواس فتكون ليست حسية.

وقلنا: إنها لا تفتقر في حصول طرفيها إلى عقل؛ لأن هذه الأحوال من جوع وعطش يدركها من لا عقل له كالمجانين والصبيان والبهائم.

والفرق بين المدرك الأول والثاني:

أن المدرك الأول ــ وهي الأوليات ــ لا تدركه الصبيان ولا البهائم ولا المجانين؛ لأن الأوليات ــ كما سبق بيانه ــ قضايا حصلت بمجرد العقل، والعقل مفقود بالنسبة لهؤلاء.

أما المدرك الثاني ــ وهو المشاهدات الباطنة ــ فإن البهائم والمجانين

والصبيان تدركه ـ كما قلنا ـ لأن تلك الأحوال وهي الجوع والعطش لا تفتقر إلى العقل.

* * *

الثالث: المحسوسات الظاهرة

قوله: (الثالث: المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس وهي البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس، فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا: «الثلج أبيض» و «القمر مستدير»، وهذا واضح لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعد أو قرب مفرط، أو ضعف في العين، وخفاء في المرئي، ولذلك ترى الظل ساكناً وهو متحرك، وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك، وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الانعكاس كما في المرآة، والانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك).

ش: أقول: المدرك الثالث من مدارك اليقين: المحسوسات الظاهرة وهي القضايا التي يستفيد الإنسان التصديق بها من الحواس الظاهرة وهي خمس: «البصر» و «السمع» و «الذوق» و «الشم» و «اللمس» فإذا أدركنا بواحد من تلك الحواس شيئاً ـ من مرئيات، أو أصوات، أو حلاوة طعام، أو رائحة، أو خشونة، فإنه يكون يقينياً مثل: «الشمس مضيئة» أو «النار محرقة» أو «الثلج أبيض» أو «القمر مستدير» ونحو ذلك.

وهذا واضح للجميع لا يحتاج إلى مزيد بيان.

لكن الذي ينبغي أن تتنبه إليه هو: أن الغلط يتطرق إلى تلك الحواس لعوارض تعترض عليها مثل: تطرق الغلط إلى الأبصار لعوارض كبعد مفرط أو قرب مفرط، أو ضعف في العين.

وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة التي لا عيب فيها كثيرة منها: «الانعكاس» كما في المرآة حيث تعكس صورة الإنسان، و «الانعطاف» كما يرى ما وراء البلور والزجاج ويتضاعف في الأبصار أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذا غير ممكن، فإن أردت أن تفهم منه أمثلة: فانظر إلى طرف الظل فتراه ساكناً، والعقل يقتضي بأنه متحرك، وانظر إلى الكواكب فتراها ساكنة وهي في الحقيقة متحركة، وانظر إلى الصبـي في أول صباه فتراه ساكناً وهو متحرك، كذلك النبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج، ولكنك تراه واقفاً.

* * *

الرابـع: التجـربيـات

قوله: (الرابع التجربيات ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة، والخبز مشبع، والماء مرو، والخمر مسكر، والحجر هاو، وهي يقينية عند من جربها، وليست هذه محسوسة؛ فإن الحس شاهد حجراً يهوي بعينه، أما أن كل حجر هاوٍ فقضية عامة لم يشاهدها، وليس للحس إلاَّ قضية في عين).

ش: **أقول**: المدرك الرابع من مدارك اليقين: التجربيات وهي: قضايا تحصل بالعادة لذلك يعبر عنها باطراد العادات أي: تكرار المشاهدة على وجه يتأكد منها عقد قوي لا شك فيه وهي لا تخلو عن قياس خفي مع تكرار المشاهدة وهو أن تعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقاً.

من أمثلة ذلك: حكمنا بإسهال المسهل الذي هو السقمونيا ـ مثلاً ـ فإن بعد تكرر وقوع الإسهال عقيب ملاقاة المسهل البدن يحصل ذلك الحكم.

كذلك حكمنا بـ «أن النار محرقة» و «أن الخبز مشبع» و «أن الماء مرو» و «أن الخمر مسكر» و «أن الحجر هاوٍ إلى أسفل» و «أن النار صاعدة إلى فوق» حكمنا بكل هذه الأحكام بعد تكرر وقوع ذلك فيها، وهذه الأحكام والمعلومات يقينية عند من جربها من الناس.

فإن قلتَ: هذه الأحكام ثبتت عن طريق الحس.

قلتُ: هذه الأحكام والمعلومات لم تدرك بالحس؛ لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر بعينه هاو إلى أسفل؛ لأنه شاهده، وأما الحكم بأن كل حجر هاو إلى أسفل فهي قضية عامة لا قضية في عين، وليس للحس إلاَّ قضية في عين.

كذلك إذا رأى مائعاً وقد شربه فسكر فحكم بأن جنس هذا المائع مسكر فالحس لم يدرك إلاَّ شرباً ومسكراً واحداً معيناً، فالحكم في الكل إذاً هو للعقل ولكن بواسطة الحس، أو يتكرر الإحساس مرة بعد مرة؛ لأن المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فمن تألم له موضع فصبَّ عليه مائعاً فزال ألمه: لم يحصل له العلم بأنه المزيل حيث يحتمل أن زواله بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم بأن المزيل هو هذا المائع الذي صبه على الموضع المؤلم، كما حصل العلم اليقيني بأن الخبز مزيل لألم الجوع، وأن الاصطلاء بالنار مزيل لألم البرد وهكذا.

وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه: لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق: لاختلف.

تنبيه: الناس يختلفون في العلوم والأحكام المدركة عن طريق التجربيات؛ وذلك لاختلافهم في التجربة، ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من أهل المعرفة بها.

* * *

الخامس: المتـواتـرات

قوله: (الخامس: المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد وليس هو بمحسوس، إنما للحس أن يسمع، أما صدق المخبر فذلك إلى العقل، فهذه الخمسة مدارك اليقين).

ش: **أقول**: المدرك الخامس من مدارك اليقين: المتواترات وهي: قضايا تحصل للنفس بالأخبار تواتراً، أي: كثرة متوالية موجبة لسكون النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك بسبب كثرة الشهادات بحيث يحيل العقل تواطؤ الشهداء على الكذب مثل حكمنا وعلمنا يقيناً بوجود مكة والمدينة وغيرهما، وأن الأئمة الأربعة قد وجدوا في عصور وأزمنة قد سبقت.

فإن قلتَ: هذه الأحكام والمعلومات تدرك بالمحسوسات؛ لأننا سمعنا بكذا والسمع من الحواس.

قلتُ: هذه المعلومات والأحكام لم تدرك بمحسوس، بل أدركت بأمر وراء المحسوس؛ لأنه ليس للحس إلاَّ أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع، وليس المراد مجرد السمع مرة واحدة، بل تكرار السماع. ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد، بل هو كتكرر التجربة ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علماً ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر يأتي مخبر ويخبرنا عن وجود شيء ما

فهذا يحرك الظن بوجود ذلك، ثم يأتي خبر آخر عن ذلك ويقويه ويتكرر ذلك حتى ينقلب الظن علماً عندنا بدون أن نشعر بوقت حصول هذا العلم اليقيني.

هذا آخر مدرك من مدارك اليقين الخمسة وهي «الأوليات» و «المشاهدات الباطنة» و «المحسوسات الظاهرة» و «التجريبات» و «المتواترات» فهي التي يدرك بها العلوم والأحكام اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين.

* * *

أمور تُوهِّم بأنها من مدارك اليقين، وليست منها

قوله: **(فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات والمشهورات وهي: أراء محمودة يوجب التصديق بها إما شهادة الكل، أو الأكثر، أو جماهير من الأفاضل كقولك «الكذب قبيح» و «كفران المنعم وإيلام البريء قبيح» و «الإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن»)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من مدارك اليقين التي تصلح لمقدمات البراهين وهي الخمسة السابقة: شرع في ذكر ما توهمه بعضهم أنه من مدارك اليقين وهو ليس منها وهما:

١ ـ الوهميات.

٢ ـ المشهورات.

أما الوهميات فذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته وأن موجوداً لا متصلاً ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلاً محال؛ لأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال، وهذا عمل قوة في التجويف الأوسط من الدماغ، وتسمى وهمية شأنها ملازمة

المحسوسات، ومتابعتها، والتصرف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طباعها إلاَّ النبوة عنها.

وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك: لا يكون شخص في مكانين، بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية، وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق هو ما تشهد به قوة العقل الصحيح فقط. فعن طريق العقل يظهر كذب الوهميات. والله أعلم.

أما المشهورات: فهي ــ كما فسرها ابن قدامة ــ آراء محمودة توجب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر، أو شهادة جماهير من الأفاضل.

من أمثلة ذلك: «الكذب قبيح» و «إيلام البريء قبيح» و «كفران النعم قبيح» و «شكر المنعم حسن» و «إنقاذ الذين شارفوا على الهلاك حسن».

وهذه الأحكام والمعلومات قد تكون صادقة أو قد تكون كاذبة وهذا هو الذي منع من وضعها من مدارك اليقين؛ حيث إنه لا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البراهين فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية، فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها، بل إنما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها، ويحسن ذلك عنده وربما يحمل على اعتقادها حب التسالم وطيب المعاشرة، وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فترى أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح حتى وصل بهم الأمر إلى الامتناع من أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى، فالنفوس المجبولة على الحنان والرقة أطوع لقبولها، وربما يجبل على التصديق بها الاستقراء والتتبع الكثير، وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يتفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه

كمن يقول ــ مثلاً ــ : «التواتر لا يفيد العلم» وعلّل ذلك بقوله: «إن خبر كل واحد من المخبرين لا يفيد العلم فخبر المجموع لا يفيد العلم؛ لأنه لا يزيد على الآحاد» وهذا معروف غلطه؛ لأن كل واحد لا يفيد خبره العلم بشرط الانفراد، وعند التواتر فات هذا الشرط. فهذا القائل ذهل وغفل عن هذا الشرط وذلك لدقته، فصدَّق به مطلقاً واعتقده.

هذا تمام الكلام عن اليقين ومداركه وما ظن أنه من المدارك وليس منها.

فالمستفاد من المدارك الخمسة ــ بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها ــ يصلح لصناعة البرهان، والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح لصناعة البرهان البتة، والمشهورات تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية، ولا تصلح لإفادة اليقين البتة. والله أعلم.

● **معرفة أضداد اليقين:**

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر هنا اليقين وهو العلم القطعي بالأشياء الذي لا يحتمل النقيض، أو ما قطعت به النفس، ومداركه، ولكنه لم يذكر أضداد اليقين التي هي: «الظن» و «الشك» و «الوهم» و «السهو» و «الجهل» وإليك بيانها:

«الظن» هو: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر.

وقيل هو: ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع، وهما بمعنى واحد عند التدبر.

والظن طريق للحكم إذا كان عن أمارة قد اقتضت الظن، ولهذا وجب العمل بخبر الواحد إذا كان المخبر ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين،

ويجب العمل بخبر المقومين للشيء والعمل بالقياس، وإن كانت علة الأصل مظنونة.

ويشترط أن تكون الأمارة صحيحة.

قال بعضهم لا يقع العمل بالظن عن الأمارة، وإنما يقع باختيار الناظر في الأمارة؛ لأن الجماعة ينظرون في الأمارة ويختلفون في الظن.

وهذا فيه نظر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك: للزم من ذلك أن يعمل بالظن دون أمارة.

● **إطلاق العلم على الظن والعكس:**

يطلق العلم على الظن كقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] فهنا سمى أخوة يوسف غير المطابق علماً فكيف الظن المطابق؟ وأقروا عليه والأصل في الكلام الحقيقة وقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠] فهنا عبر بالعلم عن الظن؛ لأن العلم القطعي في ذلك لا سبيل إليه.

ويطلق الظن على العلم مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] أي: يعلمون.

«الشك»: هو التردد في أمرين متقابلين لا ترجيح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس.

وقيل: هو: تجويز أمرين لامزية لأحدهما على الآخر، وهما بمعنى واحد تقريباً.

والشك ليس بطريق للحكم في الشرع، ولا يلزم على هذا صيام يوم الشك؛ لأنه ليس الموجب لصيامه الشك، وإنما الموجب قيام الدليل، بدليل

أنه يوجد الشك ولا يجب الصيام وهو ما إذا كانت السماء صحواً؛ لعدم قيام الدليل.

وبناء على أن الشك ليس بطريق لإثبات حكم شرعي: يجب استصحاب الحال السابق مثال ذلك: الشك في الحدث بعد الطهارة، والشك بالطلاق بعد النكاح؛ لأن الظاهر بقاؤه وعدم حدوث المشكوك فيه.

و «الوهم» هو: الطرف المرجوح، فهو المقابل للظن.

و «السهو» هو: الذهول عن المعلوم.

والفرق بينه وبين الخطأ:

أن السهو لا يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه.

أما الخطأ هو الذي لا يتنبه صاحبه، أو يتنبه بعد إتعاب.

وقال بعض أهل اللغة: إن السهو والنسيان مترادفان.

و «الجهل» هو: اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو عليه، وهو ضد العلم وقيل في تعريفه: إنه اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر وهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: جهل مركب وهو: تصور الشيء على غير هيئته.

وسمي مركباً؛ لأنه مركب من أمرين: أحدهما: عدم العلم بالشيء. ثانيهما: الاعتقاد الذي هو غير مطابق لما في الخارج.

القسم الثاني: جهل بسيط، وهو: انتفاء إدراك الشيء بالكلية، بمعنى: عدم العلم.

فمثلاً إذا سئل شخص: إذا أكل مسلم ناسياً في نهار رمضان فهل يفسد صومه أو لا؟ إذا قال: نعم يفسد ويجب عليه قضاؤه: كان ذلك جهلاً مركباً

من عدم العلم بالحكم، ومن أنه أفتى بغيرِ علم بحكم باطل.

أما إذا قال: لا أعلم: كان ذلك جهلاً بسيطاً.

* * *

وجه لزوم النتيجة من المقدمتين

قوله: (فصل: في لزوم النتيجة من المقدمتين. اعلم أنك إذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر كقولك: «النبيذ حرام فلم يصدق بهما العقل: فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له وتنسب إلى الحكم فيصير حكماً لها فيصدق العقل به فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه، بيانه: إذا قال: «النبيذ حرام» فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيقول: «النبيذ مسكر» فيقول: نعم إذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقول: «وكل مسكر حرام» فيقول: نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسماع فيلزم التصديق بـ «أن النبيذ حرام»).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مقدمتي البرهان وشروط كل واحدة منهما وما ينبغي وما لا ينبغي، شرع في الكلام عن النتيجة اللازمة من هاتين المقدمتين فبيَّن وجه لزوم النتيجة من المقدمتين أو المقدمات، وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل، فذكر أن كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر إما بإثبات مثل: «النبيذ حرام» أو «النبيذ مسكر» وإما بنفي مثل «النبيذ ليس بمسكر» وعرضت ذلك على العقل: لم يخل العقل فيه من أحد أمرين إما أن يصدق به، أو يمتنع من التصديق.

فإن صدق العقل فهو الأولي والضروري المعلوم بغير واسطة ويقال لذلك: إنه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وطلب.

وإن لم يصدق: فلا بدَّ من واسطة للتصديق، وتلك الواسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبراً عنها وحكماً لها، وتنسب إلى المحكوم عليه فتجعل خبراً عنه فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه. بيان ذلك:

أنا إذا قلنا للعقل: احكم على النبيذ بالحرام فيقول: لا أدري ولم يصدق به.

فعلمنا من ذلك أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهما «الحرام» و «النبيذ»، فلا بدَّ من طلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب.

فيقال للعقل: «هل النبيذ مسكر؟» فيقول: نعم، وكونه مسكراً يعلم عن طريق التجربة، قال: نعم؛ لأنه قد علم ذلك بالتجربة.

ثم يقال له: «وهل المسكر حرام؟» فيقول: نعم، وكونه حراماً يعلم عن طريق السماع، فقال نعم؛ لأنه قد علم ذلك عن طريق السماع وهو المدرك بالسمع.

فإذا صدق عقلك بهاتين المقدمتين: لزمك التصديق بالثالث ـ لا محالة ـ وهو: «أن النبيذ حرام» فيلزم العقل التصديق بذلك ويذعن للتصديق به.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: (فإن قيل: هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين).

ش: أقول: اعترض معترض ـ على ما سبق ـ قائلاً: هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين اللتين قد تكلمنا عنهما فيما سبق، وليست زائدة عليهما.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا غلط، فإن قولك: «النبيذ حرام» غير قولك: «النبيذ مسكر»، وغير قولك: «المسكر حرام»، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها، لكن قولك: «المسكر حرام» شمل النبيذ بعمومه، فدخل النبيذ فيه بالقوة، لا بالفعل؛ إذ قد يخطر العام في الذهن، ولا يخطر الخاص: فمن قال: «الجسم متحيز» قد لا يخطر بباله في الحال ذكر الثعلب فضلاً أن يخطر بباله أنه متحيز، فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، فلا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ولم تحضرالمقدمتين في الذهن، وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة ولا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل، فيقال: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فيقال: هل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمت حملها؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين).

ش: أقول: يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن ما قلته غلط من وجه، وحق من وجه آخر. وإليك بيان ذلك:

أما وجه الغلط فيه: فهو أن هذه قضية ثالثة؛ حيث إن قولك: «النبيذ حرام» غير قولك: «النبيذ مسكر» وغير قولك: «المسكر حرام» فهذه ـ كما تلاحظ ـ ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلاً، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة.

وأما وجه كونه حقاً: فهو أن قولك: «المسكر حرام» شمل بعمومه «النبيذ» الذي هو أحد المسكرات فقولك: «النبيذ حرام» يدخل فيه لكن بالقوة، لا بالفعل؛ لأنه قد يخطر في الذهن العام ولا يخطر الخاص فمثلاً: من قال: «الجسم متحيز» فهذا عام لجميع الأجسام، وهذا القائل ربما لم يخطر بباله في ذلك الوقت أن الثعلب متحيز، بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز.

فإذاً النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، والموجودة بالقوة القريبة لا يظن أنه موجود بالفعل.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في ذهنك ويخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل؛ إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيتوهم الناظر لها أنها حامل فيقال له: هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم، فيقال له: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال له: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين؛ لأنه صدَّق بهما، ونظمهما هو: أن كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي إذاً عاقر، والانتفاخ له أسباب فإذاً انتفاخها من سبب آخر.

اعترض معترض من منكري النظر فقال: ما تطلب بالنظر هل هو معلوم لك أم لا؟

فإن كان معلوماً لديك فكيف تطلبه وهو موجود لديك؟ هذا تحصيل حاصل.

وإن كان مجهولاً لديك فإذا وجدته فبِمَ تعرف أنه مطلوبك؟

وكيف يطلب العبد الهارب من سيده من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: تقسيمك ليس بحاصر حيث قلت: تعرفه أو تجهله، بل يوجد قسم ثالث لم تتعرض له وهو أني أعرفه وأعلمه.

* * *

اعـتراض آخر

قوله: (فإن قيل: فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟ إن كان معلوماً فكيف تطلبه وأنت واحد؟ وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك؟).

ش: **أقول**: اعترض معترض من منكري النظر قائلاً: ما تطلب بالنظر هل هو معلوم لك أو لا؟

فإن كان معلوماً لديك فكيف تطلبه، وهو موجود لديك؟ هذا تحصيل حاصل.

وإن كان مجهولاً لديك فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟ وكيف يطلب العبد الهارب من سيده من لا يعرفه؛ فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا تقسيم غير حاصر، بل ثم قسم آخر، وهو: أني أعرفه من وجه دون وجه، فإني أفهم المفردات، واعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة، ولا أعلمها بالفعل، فهو كطلب الآبق في البيت، فإني أعرفه بصورته،

وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفرداً، فهو معلوم لي بالقوة، وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: تقسيمك ليس حاصراً، حيث قلت: تعرفه أو تجهله، بل يوجد قسم ثالث لم تتعرض له، وهو: أني أعرفه، وأعلمه من وجه، وأجهله من وجه آخر.

والمعرفة ــ هنا ــ غير العلم حيث إني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل ــ أي: في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل ــ وأجهلها من وجه أي: لا أعلمها بالفعل، ولو كنت أعلمها بالفعل: لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها؛ لأنه ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة: لما كنت أعلم الظفر بمطلوبي إذا وجدته، وهو كالعبد الآبق فإني أعرف ذاته بالتصور ــ أي أعرفه بصورته ــ وأجهله بمكانه حيث أطلب مكانه وأنه في البيت أم لا، وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أي: أفهم البيت مفرداً والكون مفرداً، وأعلمه بالقوة ــ أي: في قوتي أن أصدق بكونه في البيت ــ وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه في البيت فكذلك طلبي لكون العالم حادثاً إذا وجدته.

* * *

أقسام البرهان

قوله: **(فصل: وإذا استدللت بالعلة على المعلول: فهو برهان علة كالاستدلال بالغيم على المطر، وإن استدللت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر: فهو برهان دلالة كالاستدلال بالمطر على الغيم،**

والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا: «كل من صح طلاقه: صح ظهاره والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره» فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والأخرى تلازم علتها وملازم الملازم ملازم).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مقدِّمتي البرهان والنتيجة اللازمة منهما: شرع في بيان أقسام البرهان، فذكر أن البرهان ينقسم إلى قسمين: برهان دلالة وبرهان علة.

أما برهان الدلالة فهو: أن يكون الأمر المتكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فإن العلة والمعلول يتلازمان.

أما برهان العلة: فهو أن يكون المكرر وهو الحد الأوسط علة وسبباً.

فإن استدللت بالعلة على المعلول: فالبرهان برهان علة.

وإن استدللت بالمعلول على العلة: فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر.

مثال برهان العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله فتقول ــ مثلاً ــ من أكل كثيراً فهو في الحال شبعان وزيد قد أكل كثيراً فهو إذن شبعان.

ومثال برهان الدلالة أن تقول: إن كل شبعان قد أكل كثيراً وزيد شبعان فإذاً قد أكل كثيراً.

ومثال الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر أن نقول كلُّ من صحَّ طلاقه صحَّ ظهاره والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره.

مثال آخر قولنا: الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة؛ لأن كل وطء

لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة، وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست إحداهما علة للأخرى، بل هما نتيجتا علة واحدة، وحصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها، والنتيجة الثانية.

أيضاً تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة.

وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجتين على الأخرى.

* * *

الاستدلال بالاستقراء

قوله: (فصل: فأما الاستدلال بالاستقراء: فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها كقولنا ــ في الوتر ــ: «ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها» فيقال: لِمَ قلتم: إن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ قلنا: بالاستقراء؛ إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدَّى عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات فإن حكمه بأن كل فرض لا يؤدَّى على الراحلة يمنعه الخصم؛ إذ الوتر عنده واجب يؤدَّى عليها، فنقول: هل استقريت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟

فإن قال: وجدته لا يؤدى على الراحلة: فباطل إجماعاً، ثم هو مبطل المقدمة الأخرى على نفسه؛ إذ هي: أن الوتر يؤدى على الراحلة.

وإن قال: لم أتصفحه: فلم يبين إلاَّ بعض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة فإذاً لا يصلح ذلك إلاَّ في الفقهيات. والله أعلم. هذا تمام المقدمة.

فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول:).

ش: **أقول**: لما فرغ من الاستدلال بالعلَّة على المعلول ــ وهو المسمَّى برهان علَّة ــ وفرغ أيضاً من الاستدلال بالمعلول عل العلة ــ وهو المسمَّى برهان دلالة ــ : شرع في بيان الاستدلال بالاستقراء.

والاستقراء اصطلاحاً عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.

أو تقول في تعريفه هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته.

وإنما قيل: «في أكثر جزئياته»؛ لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل يكون قياساً مقسَّماً.

وسُمِّي هذا استقراء؛ لأن مقدماته لا تحصل إلاَّ بتتبع الجزئيات.

مثاله من المحسوسات: قولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان والبهائم والسباع كذلك.

ومثاله من الفقه قولنا: ــ في الوتر ــ : ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة والفرض لا يؤدَّى على الرحالة.

فيقال: لِمَ قلت: إن الفرض لا يؤدَّى على الراحلة؟

قلنا: عرفنا ذلك عن طريق الاستقراء والتتبع وتصفح جزئيات الفروض؛ لأننا رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدَّى على الراحلة فقلنا: إن كل فرض لا يؤدَّى على الراحلة.

ووجه دلالة هذا لا يتم إلاَّ بالنظم الأول وهو أن يقول المستدل بالاستقراء: كل فرض إما قضاء أو أداءً أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر لا يؤدَّى على الراحلة فكل فرض لا يؤدَّى على الراحلة وما دام أن الوتر يؤدى على الراحلة إجماعاً فهو ليس بفرض.

وهذا استقراء ناقص لا يفيد إلَّا الظن فهو مختل حيث إنه يوجد بعض الجزئيات يكون حكمه مخالفاً لما استقرىء.

ففي المثال الأول «وهو المحسوس» يوجد جزئي لا يعمه الحكم وهو التمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

كذلك المثال الثاني هو مختل يصح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله: «إما أداءً»، فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدَّى على الراحلة.

فيمنع ذلك الخصم؛ لأن الوتر عنده أداءً واجب ويؤدَّى عل الراحلة وإنما يسلِّم الخصم من الأداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول: وهل استقرأت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟

فإن قلت: وجدته لا يؤدَّى على الراحلة فهذا باطل إجماعاً؛ حيث إن الوتر يؤدى على الراحلة بإجماع الفقهاء الخصم وغيره.

وإن قلت: لم أتصفحه فإنه لم يبين لك إلَّا بعض الأجزاء، وهو بعض الأداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج؛ لأنا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة.

فثبت مما سبق: أن الاستقراء إن كان تاماً شاملاً لجميع جزئياته رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات.

وإن لم يكن تاماً ــ وهو المقصود هنا ــ لم يصلح إلَّا للفقهيات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك.

ولما فرغ من الكلام عن مدارك العقول وهي: المقدمة المنطقية: شرع في بيان مسائل أصول الفقه، وإنما قدم ذلك القدر من علم المنطق؛ لأنه كالعلاوة على علم الأصول.



الحكم الشرعي، وأقسامه

الحكم الشرعي وأقسامه

لم يبين ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ تعريف الحكم الشرعي وأقسامه، بل شرع مباشرة بأقسام الحكم التكليفي لذلك سأتكلم ــ فيما يلي ــ عن حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه؛ لأن معرفة الحكم التكليفي وأقسامه مرتبطة بمعرفة الحكم الشرعي فأقول ــ وبالله التوفيق ــ :

● أولاً : الحكم في اللغة :

الحكم لغة هو: القضاء والفصل لمنع العدوان ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله سبحانه: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦].

ويطلق الحكم ويراد به العلم والفقه ومنه قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾﴾ [مريم: ١٢].

قال ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث»: «الحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل».

قال صاحب المصباح المنير: الحكم: القضاء وأصله المنع يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك.

ومنه اشتقاق الحكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل.

ومعنى ذلك في الحكم الشرعي: أنه إذا قيل: «حكم الله في المسألة الوجوب» فإن المراد من ذلك أنه سبحانه قضى فيها بالوجوب، ومنع المكلف من مخالفته.

• ثانياً: الحكم في اصطلاح الأصوليين:

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الحكم الشرعي، إلاَّ أن أسلم تلك التعريفات وأقربها إلى الصحة هو: أن الحكم الشرعي: خطاب الله ــ تعالى ــ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

وهو ما اختاره جمهور من الأصوليين.

إلاَّ أن الأولى أن يعبر بالمفرد في قوله: «بأفعال المكلفين» فيقال: «بفعل المكلف» ليصبح تعريف الحكم بعد ذلك هكذا: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

وإليك شرح هذا التعريف مع بيان المحترزات:

قوله: «خطاب» الخطاب هو: توجيه اللفظ المفيد إلى الغير، وهو بحيث يسمعه. يقال: خاطب زيد عمراً يخاطبه خطاباً ومخاطبة أي: وجه اللفظ المفيد إليه للإفهام.

وقيل: إن الخطاب هو: الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم.

وهو جنس في التعريف يشمل كل خطاب سواء كان لله تعالى أم لغيره.

وقوله: «خطاب الله تعالى» قيد في التعريف أول أخرج به غيره سبحانه من الإنس، والجن، والملائكة فإن مثل خطاباتهم لا تسمَّى حكماً حيث لا حكم إلاَّ للشارع.

والمراد بـ «خطاب الله تعالى» هو ما خوطب به المكلفون، لا حقيقة الخطاب، وذلك على سبيل المجاز من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول، وقد صار بعد الاصطلاح عليه حقيقة عرفية.

والمراد به: كلام الله تعالى اللفظي وليس الكلام النفسي؛ لأن الكلام اللفظي هو المبحوث عنه في الأصول إجمالاً، وفي الفقه تفصيلاً.

فإن قال قائل: إن إضافة الخطاب إلى الله في عبارة: «خطاب الله تعالى» ـ الواردة في التعريف ـ تجعل التعريف غير جامع؛ لأن بعض الأحكام تخرج عنه كالأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس فهذه الأحكام ليست ثابتة بخطاب الله تعالى، بل الأول ثابت بخطاب الرسول ﷺ، والثاني ثابت بخطاب أهل الإجماع، والثالث ثابت بخطاب القائس وهو المجتهد، والتعريف اقتصر على خطاب الله تعالى وهو القرآن الكريم.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن هذه المصادر ـ وهي السنة والإجماع والقياس ـ ليست مُثبتة للأحكام بذاتيتها المستقلة، وإنما هي كاشفة لخطاب الله تعالى ومعرِّفة للأحكام، فتكون الثابتة بها ثابتة بنفس خطاب الله تعالى؛ لأنه لا حكم إلاَّ الله فهي راجعة في الحقيقة إلى خطاب الله تعالى بعد التمحيص. بيان ذلك:

أن السنة جاءت عن النبي ﷺ وهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلاَّ وحي يوحى. وأما الإجماع فلا بد لكل مجتهد من المجمعين أن يستند إلى دليل من كتاب أو سنة، وأما القياس فمعروف أنه كاشف للحكم ومظهر له، وليس بمثبت، وإنما المثبت هو الدليل المقاس عليه من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

وبهذا اتضح لك: أن هذه المصادر راجعة ـ في الحقيقة ـ إلى خطاب

الله تعالى وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان لذلك في أول أدلة الأحكام الشرعية من هذا الكتاب.

فإن قال قائل ــ كما قالت المعتزلة ــ: لا يصح تعريف الحكم بأنه «خطاب الله» حيث إن خطاب الله تعالى قديم، والحكم حادث، وإذا كان أحدهما قديماً والآخر حادثاً فكيف يصح أن تقولوا: «الحكم خطاب الله تعالى»؟

والدليل على قدم الخطاب واضح حيث إنكم قائلون به؛ وذلك لأن خطاب الله ــ تعالى ــ هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم.

والدليل على حدوث الحكم أمور ثلاثة:

الأول: أن الحكم يوصف بالحدوث كقولنا: «حلَّت المرأة بعد أن لم تكن حلالاً» فقد وصف الحكم بأنه لم يكن ثم كان، وكل حكم لم يكن ثم كان: فهو حادث.

الثاني: أن الحكم يأتي صفة لفعل العبد كقولنا: «هذا وطء حلال» فقد وصف الوطء الحادث ــ الذي هو فعل العبد ــ بالحل، والحل حكم شرعي، وصفة الحادث إن كانت مقارنة له فهي مثله، وإن كانت متأخرة عنه فهي أولى بالحدوث منه.

الثالث: أن الحكم الشرعي يكون معلَّلاً بفعل العبد كقولنا: «حلَّت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق»، فالنكاح ــ هنا ــ علَّة للإباحة، والطلاق علَّة للتحريم، والنكاح والطلاق حادثان؛ لأن النكاح هو: الإيجاب بالقبول، والطلاق هو: قول الزوج لامرأته: «أنت طالق، وإذا كان النكاح والطلاق ــ وهما العلتان ــ حادثين: كان معلولهما ــ وهو الحكم ــ حادثاً إن كان مقارناً لعلته. وأولى بالحدوث إن كان متأخراً عنها.

فإنه يقال ـ في الجواب عن ذلك:

إن الحكم ليس حادثاً بل هو قديم كالخطاب، والحدوث إنما هو في تعلُّق الحكم بالفعل تنجيزياً ولذلك صح تعريف الحكم بالخطاب.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يوصف بالحدوث»: فيجاب عن ذلك بأن الحدوث ليس في الحكم، بل في تعلُّقه حيث إن معنى قولنا: «حلَّت المرأة بعد أن لم تكن» هو تعلق الحل بعد أن لم يكن، فالله عز وجل يقول في الأزل: «أذنت لفلان أن يطأ فلانة ـ مثلاً ـ إذا جرى بينهما نكاح» فيكون الحل قديماً لكنه لا يتعلَّق إلاَّ بوجود القبول والإيجاب.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يكون صفة لفعل العبد كما في قولنا: هذا وطء حلال»: فيجاب عن ذلك بأن هذا ليس صفة، بل هو قول متعلِّق بفعل العبد؛ لأن معنى كون الفعل حلالاً هو قوله تعالى: «رفعت الحرج عن فاعله» وهذا القول هو حكم الله تعالى، ولا يلزم من تعلُّقه بفعل العبد أن يكون صفة له، فقولنا ـ مثلاً ـ شريك الباريء معدوم ليس وصفاً لشريك الله، بل هو قول متعلِّق به؛ لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف وهو محال.

أما قولهم: «إنَّ الحكم يكون معلَّلاً بفعل العبد»: فيجاب عن ذلك بأن النكاح والطلاق وغيرهما من أفعال العباد ليست عللاً للأحكام الشرعية، بل هي معرِّفات لها. وهذا هو المراد من العلل في الشرعيات.

ذكر بعض العلماء: أن هذه الأجوبة فيها نوع تكلُّف فلذلك لو قلنا: الحكم هو مقتضى خطاب الشارع: لم ترد علينا هذه الأسئلة من المعتزلة؛ وذلك لأنا لا نقول إن الحكم المعلل بالحوادث هو نفس كلام الله تعالى، وفرق بين الكلام ومقتضاه؛ لأن الكلام إما معنى نفسي، أو قول دال، ومقتضى الكلام هو: مدلول ذلك القول والمطلوب به.

وأيدوا ذلك فقالوا: إن الحكم هو مقتضى خطاب الشارع، لأنا نعلم قطعاً أن خطاب الشارع ليس هو الحكم فلا معنى لتعريف الحكم بالخطاب.

قلتُ: هذا الكلام لا يسلَّم مطلقاً؛ لأن هذه دعوى مجردة لا سبيل إلى إثبات ظنيتها فضلاً عن القطع بها. وهذا يكفي في ردِّها.

ثم هذه الدعوى مقابلة بقولنا: بل هو الحكم قطعاً لا مقتضاه وهو مدلوله المطلوب به؛ لأن المطلوب بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. هو الفعل قطعاً فإن قوله: «أقيموا الصلاة» إيجاب وهو صفة لله تعالى ويستحيل طلبها من المكلف ومتعلقه المكلف، والوجوب أثره، ومتعلقه المكلف به وهو فعل المكلف فنقول: أوجب الله الصلاة على المكلف إيجاباً فوجبت عليه وجوباً فهي واجبة.

وأيضاً فلو كان الوجوب هو المطلوب من المكلف لا الفعل: لم يثب على فعل الصلاة، ولم يعاقب على تركها؛ لأنها ليست مطلوبة له فلا يكون مكلَّفاً بها.

● قوله ــ في التعريف ــ : «المتعلِّق»:

التعلُّق هو الارتباط.

والمراد بالتعلق الذي من شأنه أن يتعلق من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه.

والمقصود: أنه يشترط في خطاب الله تعالى أن يكون مرتبطاً بفعل من أفعال المكلف على وجه يبين صفة الفعل من كونه مطلوباً كالصلاة والزكاة والحج، ووجوب الغرامات على المتلف.

أو كونه غير مطلوب كالزنا والسرقة وشرب الخمر.

● **قوله: «بفعل المكلَّف»:**

الفعل لغة هو: ما يقابل القول والاعتقاد والنية، وهو في العرف: كل ما صدر عن المكلَّف وتتعلَّق به قدرته من قول أو فعل أو اعتقاد أو نية.

وهذا هو المراد بفعل المكلف ــ هنا ــ . بيان ذلك:

أن المقصود بـ «الفعل» هنا هو جنس الفعل سواء كان واحداً أو متعدداً، ويشمل أفعال القلوب والجوارح، سواء منها الاعتقادات أو العبادات أو المعاملات، أو الأخلاق فإنها جميعاً تتعلق بها الأحكام الشرعية.

وليس المراد بالفعل ــ هنا ــ ما قابل القول والاعتقاد.

أو نقول بعبارة أخرى: إن الحكم كما يتعلَّق بالأفعال كإيجاب الصلوات والزكاة والحج يتعلَّق أيضاً بالأقوال كتحريم النميمة والغيبة، ويتعلَّق أيضاً بفعل القلب كوجوب النية والقصد ونحو ذلك، فكل هذه أفعال، لكن منها ما هو فعل للجوارح، ومنها ما هو فعل للقلب، ومنها ما هو فعل للِّسان.

وبقوله: «بفعل المكلف» تخرج الأحكام العقائدية؛ لأن المعرَّف إنما هو الحكم الشرعي العملي، وليس المعرَّف مطلق الحكم الشرعي حتى تدخل مثل تلك الأحكام العقائدية.

و «المكلف» هو البالغ العاقل غير الملجأ الذي يفهم الخطاب ولم يحل دون تكليفه أي حائل.

وعبَّرت بالمفرد وهو لفظ: «المكلَّف» كما عبَّر ابن السبكي في «جمع الجوامع» وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» ولم أعبر بـ «المكلفين» كما فعل بعض الأصوليين؛ وذلك

ليشمل الأحكام المتعلِّقة بفعل مكلَّف واحد خاصة به مثل: الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ كتزويجه بأكثر من أربع نسوة، ووجوب صلاة الضحى عليه.

ومثل الحكم الخاص بخزيمة بن ثابت الأنصاري حيث أخرج أبو داود والنسائي أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، وفيه: فقال النبي ﷺ «من شهد له خزيمة فهو حسبه».

ومثل الحكم الخاص بأبي بردة ــ هانىء بن نيار الأنصاري ــ حيث أخرج البخاري ومسلم وأحمد أن النبي ﷺ حكم بأن العناق ــ وهي الأنثى من ولد المعز قبل استكمالها الحول ــ تجزيء في الأضحية عنه حيث قال له ﷺ: «اذبحها ولا تجزيء لغيرك».

وتقييد الخطاب بكونه متعلقاً بفعل المكلف أخرج أموراً وهي:

أولاً: ما تعلَّق بذاته سبحانه كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

ثانياً: ما تعلَّق بصفته سبحانه كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ثالثاً: ما تعلَّق بفعله سبحانه كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

رابعاً: ماتعلَّق بالجمادات كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤]. وقوله: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧].

خامساً: ما تعلق بالحيوانات كقوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾ [سبأ: ١٠].

سادساً: ما تعلق بذات المكلفين كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ

صَوَّرۡنَٰكُمۡ ﴾ [الأعراف: ١١]. وقوله سبحانه: ﴿ خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ ﴾ [الأعراف: ١٨٩].

فهذه كلها خطابات ولكنها لا تتعلق بفعل المكلَّف.

فإن قال قائل ـ كما قال النقشواني ـ في «تلخيص المحصول»: إن أراد المعرِّف بالمكلَّف من تعلق به الحكم الشرعي: لزم الدور؛ لأنه عرَّف الحكم بما لا يُعرف إلاَّ بعد معرفته، وإن أراد بالمكلف المخاطب من جهة الشرع فلا بدَّ من تفسير الخطاب ليتضح، وأما المعنى المشهور للخطاب المفهوم منه بين أهل العرف فذاك يتعذر تفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم بالذات؛ لأن ذلك لا يسمَّى خطاباً في العرف ولا ينصرف الذهن إليه، فتحديده للحكم بالخطاب وتفسيره للخطاب بالكلام القديم فيه عسر».

فإنا نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن المراد بالمكلف ـ هنا ـ هو البالغ العاقل ـ كما وضحناه فيما سبق ـ ولا يتوقف العقل ولا البلوغ على الخطاب، وهذا هو ما أجاب به شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول» عن هذا السؤال وهو جواب ابن السبكي في «الإبهاج».

فإن قال قائل: عبارة: «بفعل المكلَّف» أخرجت الأحكام المتعلِّقة بفعل الصبي. وبيان ذلك:

أنه يخرج من تعريف الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس بمتعلق بفعل المكلف مع أنه حكم، كما أن تعلُّق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ـ أيضاً ـ واقترح هذا المعترض أن يقال في تعريف الحكم الشرعي: «خطاب الله المتعلِّق بفعل العبد» تخلصاً من هذا الاعتراض.

فإنا نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ إن الأحكام التي يتوهم تعلُّقها بفعل الصبي إنما هي متعلِّقة بفعل الولي فيجب على الولي أداء الحقوق من ماله، ويستحب أن يأمره بالصلاة ليتعود عليها، كما أن الصبي لا يصح بيعه إلاَّ بإذن وليه في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وهو مذهب الشافعية، وفي رواية أخرى للإمام أحمد أنه لا يصح بيعه إلاَّ في الشيء اليسير بعد إذن الولي.

فلا حكم بالنسبة للصبي ولا يتعلَّق بفعله خطاب التكليف أصلاً؛ لقصور فهمه عن إدراك معاني التكليف.

قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في «الروضة» كما سيأتي: «ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفاً لهما؛ إذ يستحيل تكليفهما بفعل، وإنما معناه: أن الإتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما بمعنى: أنه سبب خطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب خطاب الصبي بعد البلوغ...».

وسيأتي شرح هذا الكلام في فصل التكليف ــ إن شاء الله ــ .

وقال المحلي: «ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل، وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها؛ لنزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله، وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لأنه مأمور بها كالبالغ، بل ليتعودها...».

وبين الشاطبي في «الموافقات» أنه قد ثبت عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع كما لا اعتبار لها من البهائم.

ثم إن ندب الصبيان للصلاة أمر مختلف فيه وهذا الخلاف مبني على الاختلاف في قاعدة: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره هل هو أمر لذلك الغير أو لا؟».

فمن قال: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره أمر لذلك الغير» ذهب إلى أن الصبيان مندوبون للصلاة بأمر الله.

ومن قال: «إن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره ليس أمراً لذلك الغير» لم يذهب إلى أن الصبيان مندوبون للصلاة بأمر الله. وسيأتي بيان ذلك في باب الأمر ــ إن شاء الله ــ .

● **قوله ــ في التعريف ــ : «بالاقتضاء»:**

الجار والمجرور متعلقان بقوله: «المتعلق» والتخيير معطوف عليه.

والاقتضاء هو: الطلب، والطلب قسمان: طلب فعل، وطلب ترك.

وكل واحد منهما ينقسم إلى قسمين ــ أيضاً ــ : جازم وغير جازم.

فإن كان طلب الفعل طلباً جازماً: فهو الإيجاب.

وإن كان طلب الفعل طلباً غير جازم: فهو الندب.

وإن كان طلب الترك طلباً جازماً: فهو التحريم.

وإن كان طلب الترك طلباً غير جازم: فهو الكراهة.

● **قوله: «أو التخيير»:**

التخيير معناه: أن يقال للمكلف: إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل فلا إثم ولا أجر على الجهتين.

والمقصود به: الإباحة وهي: استواء الطرفين.

فعبارة: «بالاقتضاء أو التخيير» شملت الأحكام التكليفية الخمسة وهي: «الواجب» و «المندوب» و «التحريم» و «الكراهة» و «المباح».

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ بيان هذه الأنواع عند شرح كلام المصنف في أقسام الحكم التكليفي.

واحترز بقوله: «بالاقتضاء أو التخيير» عن الخطاب المتعلق بفعل المكلف غير هذا الوجه كالخبر عن ذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]. وقوله: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾﴾ [الروم: ٣]. حيث إن القيود السابقة في التعريف موجودة فيه من كونه خطاباً لله تعالى متعلقاً بأفعال المكلفين، لكنه ليس حكماً شرعياً؛ لأنه لم يفهم منه طلب فعل، ولا طلب ترك من المكلف، ولم يفهم منه ـ أيضاً ـ تخيير بين فعل وترك إذن يكون لا اقتضاء ولا تخيير وإنما هو إعلام وإخبار.

● **قوله ـ في التعريف ـ : «أو الوضع»:**

معنى الوضع: الجعل، و «أو» ـ هنا ـ للتنويع والتقسيم ومعنى ذلك: أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: «تكليفي» و «وضعي»، والتكليفي يتنوع إلى خمسة أقسام: «الواجب» و «المندوب» و «الحرام» و «المكروه» و «المباح».

وذلك مثل استعمالهم في بيان أقسام الكلام وقولهم: «الكلمة اسم أو فعل أو حرف».

وقد أتي بهذه الكلمة ـ وهي «أو الوضع» ـ ؛ لإدخال أقسام خطاب الوضع من السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وغيرها ـ مما سيأتي ـ ؛ حيث إنها أحكام شرعية لم تثبت إلاَّ عن طريق الشرع وليس فيها

طلب ولا تخيير من هنا وجب ذكر هذا القيد «وهو أو الوضع»؛ ليصبح التعريف جامعاً.

فعلى هذا: خطاب الشرع إما أن يكون متعلِّقاً بالاقتضاء أو التخيير أو لا يكون.

فإن تعلق بأحدهما: فهو الحكم التكليفي.

وإن لم يتعلَّق بواحدٍ منهما: فهو الحكم الوضعي.

وبعض الأصوليين لم يذكر كلمة «أو الوضع» في تعريف الحكم الشرعي معلِّلاً ذلك بأن بعض الأمور كالسببية والشرطية والمانعية والتي تسمَّى أحكاماً وضعية هي في الحقيقة أمور عقلية أو علامات وضعها الشارع لأشياء ليست بأحكام.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن جعل دخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة، وبلوغ النصاب سبباً في وجوب الزكاة، وحولان الحول شرطاً في وجوب الزكاة، والوضوء شرطاً في صحة الصلاة، والحيض مانعاً عن صحة الصلاة ــ مثلاً ــ لم ندرك ذلك كله عن طريق العقل حتى تكون أحكاماً عقلية.

بل هي أحكام شرعية صادرة عن الشارع وتوقفت معرفتها عليه لذلك كانت أحكاماً شرعية ــ وسيأتي لذلك زيادة بيان عند الكلام عن الحكم الوضعي إن شاء الله ــ.

وبعض الأصوليين ــ كالبيضاوي في «المنهاج» ــ لم يذكر كلمة «أو الوضع» معلِّلاً ذلك بتعليل غير ما علَّل به السابقون من الأصوليين فقال: إن خطاب الوضع يرجع إلى كلمتي: «الاقتضاء» و «التخيير» ضمناً. بيان ذلك:

أنه لا معنى لموجبية الدلوك ــ مثلاً ــ إلاَّ طلب الفعل عنده، ولا معنى لمانعية الحيض إلاَّ حرمة الصلاة معه، ولا معنى لصحة البيع إلاَّ إباحة الانتفاع بالمبيع، والطلب والإباحة يدخلان ضمن هاتين الكلمتين: «الاقتضاء» و «التخيير».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن في هذا الكلام بعداً وتكلُّفاً؛ حيث إن هناك فروقاً بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي. فالحكم الوضعي هو: تعلُّق شيء بشيء آخر وربطه به أي: ربط الشارع بين أمرين، والأحكام الوضعية قد تتناول فعل المكلف وغيره كالأحداث الخارجة عن مقدور المكلَّف كالحيض، وأوقات الصلوات، وحولان الحول في الزكاة ونحو ذلك.

والحكم التكليفي ليس كذلك فهما مفهومان متغايران، ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على أنهما نوع واحد.

الحاصل: أن بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي فروقاً كثيرة سيأتي ــ إن شاء الله ــ تفصيل الكلام فيها عند نهاية تعريف الحكم الوضعي.

وعلى هذا: تكون دعوى البيضاوي ومن معه من الأصوليين بأن أقسام خطاب الوضع داخلة تحت الاقتضاء والتخيير ممنوعة، وأن الصواب ما ذكرناه في التعريف، وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو «أو الوضع» فيقال: «بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

وهذا هو الذي ذهب إليه كثير من المحققين الأصوليين كابن الحاجب في «مختصره» والإسنوي في «نهاية السول» ومحمد أمين في «تيسير التحرير».

وبعض الأصوليين لم يذكر كلمة «أو الوضع» في تعريف الحكم

الشرعي ولم يعلِّل ذلك، فنقول: لعله أراد ــ في ذلك ــ أن يعرف نوعاً واحداً من نوعي الحكم الشرعي وهو الحكم التكليفي، ولم يعرف مطلق الحكم الشرعي. والله أعلم.

الخلاصة: أنه لا بد من زيادة قيد «أو الوضع» في التعريف ليشمل الحكم الوضعي صراحة لا ضمناً.

فإن قال قائل: إن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. خطاب الله تعالى وهو متعلِّق بفعل المكلَّف على وجه الاقتضاء فيلزم من ذلك أن يكون حكماً، ولو كان حكماً: لاتحد الدليل والمدلول، وكذلك جميع نصوص أدلة الأحكام.

فإنا نقول ــ في الجواب عنه ــ: إن المعرَّف ــ هنا ــ ليس الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء، ولكن المعرف هنا هو الحكم في اصطلاح الأصوليين.

فإن قلت ما الفرق بين الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين، والحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إنه سبق أن علمنا أن الحكم الشرعي عند الأصوليين هو: «خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».

فالحكم عند الأصوليين هو نفس خطاب الله تعالى أي: نفس النص الشرعي:

فالإيجاب هو نفس قوله: «إفعل» نحو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾

[البقرة: ٤٣]، والتحريم هو نفس قوله: «لا تفعل» نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

فالأصوليون نظروا إلى ذات الحكم وهو خطاب الشرع بالتحريم، أو الإيجاب، أو الندب، أو الكراهة أو الإباحة.

أما الحكم الشرعي عند الفقهاء: فهو مدلول خطاب الشرع وأثره.

أي: أثر خطاب الشرع المترتب عليه ـ لا نفس الخطاب والنص الشرعي ـ كالوجوب والحرمة، والكراهة، والندب، والإباحة مما هو من صفات فعل المكلَّف، فالفقهاء نظروا إليه من ناحية تعلُّقه بفعل المكلَّف.

فوجوب الصلاة أثر خطاب الشارع وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وحرمة الزنا أثر خطاب الشارع وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]..

الخلاصة: أن الحكم عند الأصوليين غيره عند الفقهاء.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. حكم شرعي عند الأصوليين؛ حيث إنه نفس خطاب الشارع.

ووجوب الصلاة على المكلَّف هو حكم شرعي عند الفقهاء؛ حيث إنه أثر خطاب الشرع، وكذلك يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو حكم شرعي عند الأصوليين، وتحريم الزنا على المكلَّف هو حكم شرعي عند الفقهاء؛ لأنه الأثر الناتج عن خطاب الشارع. وهكذا.

● **أنواع الحكم الشرعي:**

لقد اتضح لك مما سبق أن الحكم الشرعي نوعان:

النوع الأول: الحكم التكليفي وهو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلَّف اقتضاء أو تخييراً.

النوع الثاني: الحكم الوضعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو صحيحاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة وسيأتي الكلام عن هذا النوع مفصلاً في مكانه من «الروضة».

بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله تعالى ــ بأقسام الحكم التكليفي.

* * *

أقسام الحكم التكليفي

قوله: **(أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه ومحظور).**

ش: **أقول:** سبق أن عرفت أن الأصولي يتجه نظره وبحثه في وجوه دلالة الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية، وسبق أن عرفت أيضاً أن المقصود والغاية والثمرة من ذلك هي كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

فبدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ كجمهور الأصوليين ــ بالثمرة ومعروف أن كل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، وطريق في الاستثمار، ومستثمر.

فالمقصود بالثمرة: الأحكام الشرعية كالواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام، والصحة، والفساد والرخصة والعزيمة، والأداء والإعادة والقضاء ونحوها مما سيأتي ذكره إن شاء الله.

والمراد بالمثمر: الأدلة كالكتاب والسنة والإجماع والأدلة المختلف فيها وغيرها من القواعد الأصولية الأخرى.

والمراد بطرق الاستثمار: وجوه دلالة الأدلة الإجمالية؛ لأن اللفظ لا يدل على الحكم بصيغة واحدة، بل تختلف: فقد يدل اللفظ على الحكم بمنطوقه أو بمفهومه، أو بمطلقه، أو بمقيده ونحو ذلك، أو بصيغة الأمر والنهي أو بدلالة المعقول.

والمراد بالمستثمر: المجتهد ولا بدَّ من معرفة صفاته وشروطه، وذكر مقابله وهو المقلِّدوذكر بعض صفاته.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه سبق أن قلنا أن الحكم الشرعي يتنوع إلى نوعين:

الأول: الحكم التكليفي وهو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير.

الثاني: الحكم الوضعي وسيأتي تعريفه وبيان أقسامه ـ إن شاء الله ـ في موضعه من «الروضة».

أما الحكم التكليفي فسبق أيضاً أن عرفت أنه ينقسم إلى أقسام خمسة هي: «الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم وهو المحظور».

وقد صرح ابن قدامة بتلك الأقسام.

وهذه أقسام الحكم من حيث تعلُّقه بفعل المكلَّف.

فالفعل الذي يتعلق به الإيجاب يسمَّى واجباً.

والذي يتعلَّق به الندب يسمَّى مندوباً.

والذي يتعلَّق به التحريم يسمَّى محرماً.

والذي تتعلَّق به الكراهة يسمَّى مكروهاً.

والذي تتعلق به الإباحة يسمَّى مباحاً.

فاتضح لك أن تعبير ابن قدامة وقوله: «إن أقسام أحكام التكليف خمسة: الواجب والمندوب إلى آخره»: تعبير خلاف الحقيقة؛ لأن الواجب ـ مثلاً ـ ليس حكماً، وإنما هو فعل مكلَّف تعلَّق به الإيجاب، فهو من متعلقات الحكم، وليس من أقسامه.

كذلك المندوب ليس حكماً، وإنما هو فعل مكلَّف تعلَّق به الندب، فهو من متعلقات الحكم وليس من أقسامه وهكذا.

قال بعض المحققين: لما عرَّف الخطاب الوارد في تعريف الحكم الشرعي بأنه: ما خوطب به وهو إما «إفعل» أو «لا تفعل»: ليس للفعل منه صفة حقيقية لذلك أطلقنا عندئذٍ على هذا المخاطب به بالنسبة لمصدره اسم «الإيجاب» وبالنسبة لتعلُّقه بالفعل اسم «الواجب».

وابن قدامة في تعبيره ذلك تبع أبا حامد الغزالي، وسار على هذا النهج أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» وتبعهم كثير من الأصوليين، وهذا تجوُّز لهم في التعبير.

وقد نبَّه ابن الحاجب والعضد على هذا التجوُّز المخالف للحقيقة.

وهي مسألة اعتبارية بمعنى: أن لكل فريق أن يطلق ما اختاره من الأسماء الذي لاحظه:

فمن لاحظ اعتبار المصدر المنبثق عنه: سمَّاه «إيجاباً».

ومن لاحظ اعتبار تعلُّقه بالفعل: سمَّاه «واجباً» فهما متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً.

قال عضد الدين الأيجي في «شرحه لمختصر ابن الحاجب»: «الحكم الشرعي هو نفس خطاب الله تعالى وهو إذا نسب إلى الحكم سُمِّي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم سُمِّي وجوباً، وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار».

تنبيه: أضاف ابن قدامة الأحكام إلى التكليف بقوله: «أقسام أحكام التكليف» وهو من باب إضافة الشيء إلى سببه؛ لأن التكليف سبب ثبوت الأحكام الخمسة المذكورة في حقنا؛ حيث إنه لما ألزَمَنا الشارع ترك المعاصي وفعل الطاعات ثبت علينا تحريم المحظورات ووجوب الواجبات.

* * *

سبب انحصار الحكم التكليفي في أقسام خمسة

قوله: (وجه هذه القسمة: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما، فالذي يرد باقتضاء الفعل: أمر: فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك: فهو ندب، وإلاَّ: فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهي: فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلاَّ: فحظر).

ش: **أقول**: أتى ابن قدامة بهذا جواباً لسؤال مقدَّر تقريره: أنكم قسَّمتم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام وحصرتم ذلك بها فما وجه الحصر هنا؟

فبين وجه وسبب تقسيم الحكم التكليفي إلى تلك الأقسام الخمسة، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان عبارة «بالاقتضاء أو التخيير» وإليك بيانه بصورة أوضح:

خطاب الشرع التكليفي يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون خطاب الشرع قد اقتضى الفعل من المكلف وطلبه منه.

النوع الثاني: أن يكون خطاب الشرع قد اقتضى الترك من المكلف وطلبه منه.

النوع الثالث: أن يكون خطاب الشرع قد خيَّر المكلف بين الفعل والترك.

أما النوع الأول: وهو اقتضاء الفعل وهو ما أمر به ـ فهو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما أمر الشارع به واقترن بهذا الأمر ما يدل على عدم العقاب إذا ترك المكلف فعل المأمور به: فهذا هو الندب مثاله: قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، فهذا أمر بإعتاق العبيد الذين فيهم خير للإسلام والمسلمين، ولكن هذا الأمر للندب وليس للوجوب؛ لأنه اقترن به ما يدل على عدم العقاب على ترك الإعتاق؛ حيث إن بعض الصحابة رضي الله عنهم لم يعتقوا ما عندهم من عبيد وإن كانوا عالمين بصلاحهم، والرسول ﷺ لم ينكر عليهم ذلك.

فالقرينة الصارفة لهذا الأمر من الوجوب إلى الندب هي السنة التقريرية وفعل الصحابة.

القسم الثاني: ما أمر الشارع به ولم يقترن بهذا الأمر ما يدل على عدم العقاب إذا ترك المكلَّف فعل المأمور به: فهذا هو: الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فهذا أمر بالصلاة وهذا الأمر للوجوب؛ لأنه أمر مطلق، والأمر المطلق ـ وهو الخالي عن القرائن الصارفة ـ يقتضي الوجوب.

أما النوع الثاني: وهو اقتضاء الترك وهو ما نهى عنه الشارع فهو ـ أيضاً ـ ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما نهى عنه الشارع واقترن بهذا النهي ما يدل على عدم العقاب إذا فعل المكلّف ما نهي عنه: فهذا هو الكراهة مثاله: ما أخرجه الترمذي أن النبي ﷺ قال: «إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه، ثم خرج عامداً إلى المسجد فلا يشبك بين أصابعه فإنه في صلاة» وهو واضح.

القسم الثاني: ما نهى عنه الشارع ولم يقترن بهذا النهي ما يدل على عدم العقاب إذا فعل المكلف ما نهي عنه فهذا يسمّى تحريماً كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰا﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، فهنا نهى عن الربا والزنا وهذا النهي للتحريم؛ لأنه مجرد عن القرائن الصارفة والنهي المطلق يقتضي التحريم.

أما النوع الثالث: وهو ما خُيِّر المكلف فيه بين الفعل والترك، فهذا قسم واحد وهو الإباحة، مثاله ما أخرجه الإمام مسلم وأحمد أن النبي ﷺ قال ــ حين سئل عن الوضوء من لحوم الغنم ــ: «إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ».

فهذه خمسة أقسام للحكم التكليفي وهي: «الإيجاب» و «الندب» و «التحريم» و «الكراهة» و «الإباحة» وهذا عند جمهور الأصوليين: المالكية والشافعية والحنابلة.

أما عند الحنفية فإن أقسام الحكم التكليفي سبعة وهي: «الفرض» و «الإيجاب» و «التحريم» و «الكراهة التحريمية» و «الكراهة التنزيهية» و «الندب» و «الإباحة».

فإن قلت: ما سبب تفريقهم بين «الفرض» و «الإيجاب»، وتفريقهم بين «التحريم» و «الكراهة التحريمية»؟

قلت: السبب في ذلك: أنهم يقسّمون طلب الفعل على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين:

الأول: طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه فرضاً.

الثاني: طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني وهذا يسمونه واجباً.

كما أنهم يقسمون طلب الترك على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين:

الأول: طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه حراماً.

الثاني: طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني، وهذا مكروه كراهة تحريمية.

تنبيه: أقسام الحكم التكليفي الخمسة عند الجمهور منها ما هو محل اتفاق على أنه من أقسام الحكم التكليفي وهما «الإيجاب» و «التحريم».

ومنها ما هو محل اختلاف وهي الأحكام الباقية: «الندب» و «الكراهة» و «الإباحة».

فمن ذهب إلى أن التكليف شرعاً هو إلزام مقتضى خطاب الشارع: فإنه يجعل الثلاثة «أعني: الندب والكراهة والإباحة» من أقسام التكليف؛ لأنها من مقتضيات الخطاب.

أما من ذهب إلى أن التكليف شرعاً هو إلزام ما فيه كلفة: فإنه لم يجعلها من أقسام التكليف؛ لأن الكلفة هي المشقة وليس في الثلاثة كلفة، ولا مشقة.

أما اختلافهم في المراد من «الإباحة»: فمن قال: إنها خطاب الشارع بنفي الحرج عن الفعل والترك فإنه اعتبر الإباحة تكليفاً.

ومن قال بأنها نفي الحرج عن الفعل والترك ــ وهو لبعض المعتزلة ــ : فإنه ينفي كونها تكليفاً؛ لأن نفي الحرج ثابت قبل الشرع وبعده فمعنى إباحته؛ تركه على ما كان قبل الشرع.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ تقرير الخلاف والراجح في كل حكم تكليفي من الأحكام الثلاثة «المندوب والمكروه والمباح» وذلك أثناء شرح كلام ابن قدامة في مكانه.

وإنما ذكرته ــ هنا ــ إجمالاً؛ لتعلُّقه بما قبله تعلُّقاً مباشراً، ولأجل تصوره والبحث عن حقيقته في موضعه.

فإن قال قائل: ما الحكمة من تنوع الأحكام التكليفية إلى واجب ومندوب وحرام ومكروه، ولم تكن كلها واجبات ومحرمات ما دامت أنها صادرة ــ بأنواعها ــ من مصدر واحد وهو الله عز وجل؟

أقول: ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الله عز وجل رحيم بعباده حكيم في تشريعه لذا لم يقيد الخلق بهذه الأحكام تضييقاً عليهم وإحراجاً لهم، وإنما شرعها لهم؛ ليتوصلوا بالعمل بها والسير على منهاجها إلى سعادتهم في الدنيا والآخرة.

ذكر الشاطبي ــ رحمه الله تعالى ــ في «موافقاته»: أنه ثبت من استقراء وتتبع الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة فقط وهي: الأول: أن تكون ضرورية والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

وسيأتي إن شاء الله بيان كل واحد منها في الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها، وهي المصلحة المرسلة.

وإذا ثبت أن الأحكام التكليفية وضعت لمصلحة العبد: فإن قصرها على الوجوب والتحريم فيه نوع من الحرج والمشقة. بيان ذلك:

أن العبد قد لا يستطيع امتثال جميع الأوامر واجتناب جميع النواهي ففتح الله عز وجل لعباده باب المباحات والمندوبات والمكروهات؛ وذلك تخفيفاً عليهم؛ وذلك لأن الله تعالى يعلم أن العبد فيه ضعف عن فعل الواجبات وترك المباحات.

ثم إن هناك حكمة أخرى ولعلها أهم من الأولى، وهي أن في مشروعية المندوب والمكروه؛ ابتلاء وامتحاناً أوضح من مشروعية الواجب والحرام. بيان ذلك:

أن امتثال الواجبات واجتناب المحرمات أقرب إلى النفس الضعيفة التي تخاف العقاب، دون رغبة لها في زيادة الثواب.

أما إذا قوي إيمان العبد وفهم أن هذه الأحكام التكليفية جميعها ــ الواجب والمندوب والحرام والمكروه ــ إنما شرعت لمصلحته فقط وسبيل سعادته في الدنيا والآخرة فلا يمكن أن يرضى ــ حينئذٍ ــ ويقف عند حدود الواجب فيتعداه إلى فعل الفضائل والمندوبات، قال تعالى في الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري: «وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. . .».

كذلك لا يرضى هذا العبد لنفسه أن يقتصر على اجتناب المحرمات بل يتعدى ذلك فيجتنب المكروهات.

ففرق بين عبد يمتثل الأوامر ويجتنب النواهي جميعها ولا يفرق بين واجب ولا مندوب ولا حرام ولا مكروه وذلك طمعاً في ثواب الله تعالى،

وبين عبد يقتصر على امتثال الواجبات واجتناب المحرمات خوفاً من عقاب الله عز وجل فقط.

ففي هذا امتحان وابتلاء للعبد. والله أعلم.

* * *

وبدأ بالأحكام التكليفية فقال:

القسم الأول:

في الواجب، وأقسامه

حـدُّ الواجـب

قوله: (فصل: وحدُّ الواجب: ما توعد بالعقاب على تركه. وقيل: ما يعاقب تاركه. وقيل: ما يذم تاركه شرعاً).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر أقسام الحكم التكليفي وذكر وجه هذه القسمة: شرع في بيان تعريف كل واحد منها وذكر ما يتعلّق به من المسائل والأحكام، فبدأ بالقسم الأول وهو «الواجب» فذكر بعضاً من تعريفاته، ثم بعد ذلك تكلم عن تقسيماته والأحكام المتعلّقة بتلك التقسيمات، وفيما يلي سنتكلم عن تعريف الواجب لغة، وذكر تعريفاته اصطلاحاً فنقول:

● **الواجب لغة:**

الواجب لغة يأتي بمعنى الساقط يقال: «وجب الحائط» أي: سقط قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت على الأرض. وهذا منتشر على ألسنة الفقهاء.

قال الجوهري في «الصحاح»: الوجبة: «السقطة مع الهدة، ووجب الميت إذا سقط ومات».

ومعنى الوجوب لغة: السقوط، وهو أنا نتخيل الحكم أو الشيء الواجب جزماً سقط أي: وقع على المكلف من الله عز وجل.

ويأتي الواجب بمعنى اللازم لغة قال الجوهري في «الصحاح»: «وجب الشيء» أي: لزم، يجب وجوباً وأوجبه الله واستوجبه أي: استحقه.

وقال في «المصباح المنير»: وجب الحق والبيع يجب وجوباً ووجبة: لزم وثبت.

ومن أمثلة الثبوت ما أخرجه الحاكم عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ـ في أثناء دعائه ـ: «أسألك موجبات رحمتك» والموجبات: جمع موجبة وهي الكلمة التي أوجبت لقائلها الرحمة من الله تعالى.

وزعم بعض العلماء: أن المختار هو أن الوجوب لغة هو: الثبوت والاستقرار واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] وقال: إن معناها ثبتت واستقرت.

قلت: وهذا ضعيف من وجهين:

الأول: أنه مخالف لما مشى عليه أهل اللغة؛ حيث فسروا الوجوب عندهم بالسقوط وهو تفسير مطابق، أما تفسير هؤلاء العلماء وهو أن الوجوب هو الثبوت والاستقرار فهذا تفسير باللازم، والتفسير بالمطابق أولى بالتقديم.

الثاني: أن أئمة المفسرين فسروا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ﴾ [الحج: ٣٦] أي: سقطت كالقرطبي في «أحكام القرآن» وابن العربي في «أحكام القرآن» وابن كثير في «تفسيره».

• الواجب اصطلاحاً:

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الواجب، فذكروا عدة

تعريفات، منها ما ذكره ابن قدامة هنا وهي ثلاثة تعريفات. سنرى ما لها وما عليها فيما يلي، فأقول:

● **التعريف الأول: الواجب: ما توعد بالعقاب على تركه:**

هذا التعريف قد أورده الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» والإمام الرازي في «المحصول»، وابن الحاجب في «مختصره»، وإمام الحرمين في «البرهان».

وهؤلاء ذكروه بدون نسبة إلى أحد.

وقد اختاره ابن قدامة رحمه الله، دلَّ على ذلك ظاهر كلامه.

وإليك شرحه وذكر محترزاته.

فقوله: «ما» هنا موصولة بمعنى الذي، وهي صفة لموصوف محذوف تقديره «الفعل»؛ وذلك لما تقدم من أن الواجب هو الفعل الذي تعلَّق به الإيجاب، والمراد به: فعل المكلف؛ لأن الأحكام تتعلَّق بفعل المكلَّف.

ويصير التقدير على ذلك: الواجب فعل المكلف الذي توعد بالعقاب على تركه.

ففعل المكلف جنس في التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، ويخرج عنه: ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلَّق به حكم من الأحكام التكليفية.

وقوله «توعِّد» فعل ماض مبني للمجهول، والفاعل هو الشارع الحكيم، معناه: الذي يحقق الوعيد.

والتوعد بمعنى الوعيد بعقاب وجزاء وعذاب، وهو يختلف عن الوعد، فالوعد يكون بالشيء المحبب كالوعد بالجنة.

والمراد بالتوعد: أن يقضي الشارع في كتابه، أو في سنته، أو تجمع الأمة على أن تارك هذا الفعل متوعد بالعقاب.

واحترز بلفظ «ما توعد بالعقاب» عن المندوب؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على تركه، وعن المكروه؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على فعله. وعن المباح؛ لأنه لم يتوعد بالعقاب على تركه ولا على فعله.

واحترز بلفظ: «على تركه» عن الحرام؛ لأن الحرام متوعد بالعقاب على فعله، وليس على تركه.

فيبقى الواجب فيكون متوعد بالعقاب على تركه.

ومعنى ذلك: أن الفعل الذي توعدنا الشارع الحكيم بالعقاب على تركه هو: الواجب، كأن يقول الشارع: «صل، فإن تركت الصلاة عاقبتك».

واعترض على هذا التعريف: بأنه لو توعد بالعقاب على ترك الواجب: لوجب تحقيق الوعيد؛ لأن كلام الله صدق لا بد من وقوعه، ويتصور أن يعفو الله تعالى عن تارك الفعل فلا يعاقبه.

فينتج عن ذلك بطلان هذا الحد. بيان ذلك:

أن هذا الحد مردود؛ ضرورة عدم انعكاسه؛ لأن ما توعد بالعقاب على تركه يجب أن يعاقب على تركه؛ لأن وعد الله سبحانه وتعالى صدق؛ لامتناع الخلف في خبر الصادق.

ولكن لو لاحظنا التعريف للزم منه ألاَّ يوجد العفو وليس كذلك؛ لأنه يتصور العفو عن تارك الفعل الواجب فلا يعاقب، قال إمام الحرمين في البرهان: «فكم من تارك واجباً لا يعاقبه الله».

فيتحقق الواجب في صورة العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور فيصبح التعريف غير منعكس.

● **التعريف الثاني: الواجب: ما يعاقب تاركه:**

هذا التعريف أورده الغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» بدون نسبة إلى أحد.

والمراد بـ «ما» موصولة بمعنى «الذي» وهي صفة لموصوف محذوف تقديره «الفعل» فيكون الكلام هكذا: «الواجب: فعل المكلف الذي يعاقب على تركه».

«يعاقب» فعل مضارع مبني للمجهول والمعاقب هو الشارع.

والمراد بـ «العقاب» هو قضاء الشارع في كتابه أو في سنته أو إجماع الأمة على أن تارك هذا الفعل معاقب.

واحترز بقوله: «ما يعاقب» من ثلاثة أحكام وهي: المندوب، والمكروه، والمباح، وذلك لأن المندوب لا يعاقب الشارع على تركه، والمكروه لا يعاقب الشارع على فعله، والمباح لا يعاقب الشارع لا على تركه ولا على فعله.

أما لفظ «تاركه» فقد احترز به عن الحرام؛ لأن الحرام يعاقب على فعله، لا على تركه.

فيبقى الواجب فيكون هو الذي يعاقب على تركه.

ومعناه: أن الفعل الذي يعاقب الشارع على تركه هو الواجب.

فإن قلتَ: ما الفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول؟

قلتُ: لا فرق بينهما؛ لأنا ذكرنا في التعريف السابق أن الوعيد من الله تعالى يستلزم وقوع العقاب؛ لأن الوعيد خبر، وخبر الله صدق لا بد من وقوعه.

وإذا لزم وقوع مقتضى الوعيد: صار هذا التعريف مثل الأول فيكون حد الواجب: «ما توعد بالعقاب على تركه» مثل: «ما يعاقب تاركه» ولا فرق.

اعترض على هذا التعريف ـ أعني التعريف الثاني ـ باعتراضين:

الاعتراض الأول: أنه غير منعكس؛ لأن تعريف الواجب بأنه: ما يعاقب تاركه يقتضي: أن كل ما لم يعاقب على تركه فليس بواجب، وليس كذلك؛ فإنه قد يعفى المكلف التارك لهذا الواجب عن العقوبة على هذا الترك ولا يخرج هذا الفعل عن كونه واجباً؛ لأن الوجوب ثابت، والعقوبة منتظر فيها. بيان ذلك:

أن الحد يقتضي أن كل واجب تركه المكلف فإنه يعاقب على هذا الترك، لكن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب فلا يعاقبه بسبب توبة من المكلف قبلها الله سبحانه، أو استغفار ودعاء منه أو من غيره.

وإذا جاء العفو عن تارك الواجب اقتضى الحد المذكور أن لا يكون هذا الواجب المتروك واجباً؛ لأن تاركه لم يعاقب كمن ترك صلاة العصر ـ مثلاً ـ ثم تخلف العقاب عنه لأحد الأسباب المذكورة السابقة: لزم بمقتضى الحد أن لا تكون تلك الصلاة واجبة وهو ظاهر البطلان.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير مطرد؛ فإن هناك من يعاقب على ترك فعل، ومع ذلك لا يكون هذا الفعل واجباً عليه كالصبيان فإنهم يعاقبون بالضرب لعشر سنين على ترك الصلاة لما أخرجه أبو داود والحاكم وأحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبـي ﷺ قال: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر».

فالصلاة فعل قد عوقب تاركه، وليس واجباً عليه.

قلتُ: وهذا لاعتراض ضعيف؛ وذلك لأن تارك الواجب المعاقب هو المكلف، والصبي ليس بمكلف، وما ورد في الحديث ليس المقصود منه العقاب على ترك الواجب، وإنما هو للتأديب والاستصلاح من الولي؛ حيث إن الصبي لا يجب عليه شيء حتى يبلغ.

● التعريف الثالث: الواجب: ما يذم تاركه شرعاً:

هذا قريب من تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني حيث قال: الأولى في حدِّه أن يقال: «الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما» نقله الغزالي في «المستصفى» ونقل الإمام الرازي في «المحصول» عن القاضي أبي بكر نحوه وهو: أن الواجب: ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه.

وقوله: «ما» موصولة بمعنى «الذي» وهو صفة لموصوف محذوف تقديره: «الفعل» حيث تقدم أن الواجب هو الفعل الذي تعلق به الإيجاب. والمراد منه: فعل المكلف.

وفعل المكلف جنس في التعريف يشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح ويخرج عنه ما ليس فعلاً للمكلف فلا يتعلق به حكم من الأحكام التكليفية.

قوله: «يذم» فعل مضارع مبني للمجهول، والذام هو الشارع في الكتاب أو السنة أو الإجماع، والذم هو العيب، وهو نقيض المدح والحمد كما ذكر ذلك الجوهري في «الصحاح»، يقال: ذمه يذمه إذا عابه، والعيب النقص، فكأن الذم: نسبة النقص إلى الشخص، فيكون المراد من الذم: اللوم والاستنقاص.

ولفظ «يذم» قيد في التعريف أخرج المندوب؛ لأن المندوب لا ذم

على تركه، وأخرج المكروه؛ لأنه لا ذم على فعله، وأخرج المباح؛ لأنه لا ذم على تركه ولا على فعله.

والمعنى: أنه ما دام أن المراد من الذم هو اللوم، والاستنقاص بحيث يصل إلى درجة العقاب، فالمندوب لم يصل اللوم فيه على الترك إلى درجة العقاب، كما أن المكروه لم يصل فيه اللوم والاستنقاص على الفعل إلى درجة العقاب، بل وصل إلى درجة العتاب فقط، والمباح لا لوم فيه، ولا استنقاص.

وورد لفظ «يذم» بصيغة الفعل المضارع، والصحيح من الذم إنما هو ذم صاحب الشرع الوارد في النصوص ـ كما سبق أن قلناه ـ وعلى هذا ينبغي أن يعبِّر بالفعل الماضي فيقول: «ما ذم تاركه..» وذلك لأن هذه المذام قد وقعت ووردت في الكتاب والسنة، وذكر صيغة المضارع يشعر بأنها لم تقع، وهذا إنما يحسن إذا كان الذام هو حملة الشرع، وحملة الشرع قد لا يشعرون بالتارك حتى يذمونه، وقد يذمون على ترك المباح أحياناً.

وإن أريد بالذم الواقع بالإجماع يلزم من ذلك: أن لا واجب إلاَّ المجمع عليه، وهو باطل إجماعاً، فتعين أن لا يراد بالذم إلاَّ ذم صاحب الشرع الوارد في النصوص وحينئذٍ تتعين لفظة «ذم» بصيغة الماضي.

قوله: «تاركه» اسم فاعل مشتق من الترك، وقد أخرج بهذا اللفظ المحرم؛ لأنه يذم على فعله لا على تركه.

قوله: «شرعاً» منصوب على التمييز فيفيد أن الذم منسوب للشرع، والنسبة تصدق بأي طريق، بمعنى: أنه أتى بهذا اللفظ ـ وهو شرعاً ـ لبيان أن الذم إنما يعرف من جهة الشرع، لا من جهة العقل خلافاً لزعم المعتزلة في قولهم بـ «التحسين والتقبيح العقليين».

والمراد: ما ورد ذمه في كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع الأمة.

والمعنى: أن الواجب هو الفعل الذي ذم الشارع تاركه.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا التعريف والتعريفين السابقين؟

قلتُ: إن هذا التعريف أعم وأشمل من التعريفين السابقين؛ وذلك لأن كل معاقب أو متوعد بالعقاب على الترك يستحق الذم، وليس كل مذموم معاقباً أو متوعداً على الترك، بمعنى: أن الذم قد يكون بالعقاب أو التوعد به، وقد يكون بدونهما.

فمثلاً قد يقال: «صم فإن تركت الصيام فقد عصيت ولا عقاب عليك»؛ لأن العقاب موضوع شرعي، فالشارع له أن يعاقبه وله أن يرفعه عنه.

وهذا التعريف يمكن أن يعترض عليه ويقال: إنه غير جامع لأفراد المعرَّف؛ حيث إنه لا يشمل جميع أقسام الواجب. بيان ذلك:

أن الواجب أربعة أقسام ـ كما سيأتي ـ واجب مضيَّق، وواجب موسَّع، وواجب مخيَّر، وواجب كفائي.

فالواجب المضيَّق هو ما كان الوقت فيه على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص مثل صوم رمضان.

والواجب الموسع هو: ما كان الوقت فيه أزيد من الفعل كالصلاة.

والواجب المخير هو: ما صح للمكلف أن يفعل أي فرد من أفراده التي حصل فيها التخيير كخصال الكفارة في اليمين وهي الإطعام والكسوة والإعتاق.

والواجب الكفائي وهو: ما سقط بفعل بعض المكلفين كصلاة الجنازة وغسل الميت.

فترك الواجب المضيق يوجب الذم في أي حال من الأحوال ما دام الترك لغير عذر، سواء تركه لوحده أو تركه مع غيره.

أما ترك الواجب الموسع فهو يوجب الذم إذا ترك في جميع الوقت، ولا يوجب الذم إذا ترك في بعض الوقت وفعل في البعض الآخر.

أما ترك الواجب المخير فهو يوجب الذم إذا ترك جميع الخصال، ولا يوجب الذم إذا ترك بعض الخصال وأتى بالبعض الآخر.

وأما ترك الواجب الكفائي فإنه يوجب الذم إذا تركه جميع المكلفين، ولا يوجب الذم إذا ترك من البعض وفعل من البعض الآخر.

فلو اقتصر في تعريف الواجب على القول بأنه ما يذم تاركه شرعاً، كما أورده ابن قدامة هنا وغيره: لصار التعريف غير شامل للواجب الموسع، والمخير والكفائي؛ لأن الواجب الموسع لا يذم تاركه إذا تركه في أول الوقت وأتى به آخره، والواجب المخير لا يذم تاركه إذا ترك خصلة من الخصال وفعل غيرها مع أن كل خصلة من خصاله تعتبر واجباً، والواجب الكفائي لا يذم تاركه إذا فعله غيره من المكلفين.

وبناء على ذلك: يلزم أن يضاف إلى التعريف قيد «مطلقاً»؛ ليكون التعريف شاملاً لهذه الواجبات كلها، جامعاً لأفراد المعرف.

فيكون تعريف الواجب الأقرب إلى الصواب عندي هو: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً».

فأبدلنا الفعل المضارع وهو «يذم» بالفعل الماضي وهو «ذم».

وأضفنا إليه «مطلقاً» كما قلنا سابقاً.

فإن قلت لفظ «مطلقاً» إلى أي شيء يرجع؟

قلتُ: يجوز أن يرجع إلى «الذم» وإلى «الترك». بيان ذلك:

إننا إذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الذم: كان المعنى ذماً مطلقاً أي: سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كل الوجوه، فالذم من كل الوجوه يدخل الواجب المضيق؛ لأن الذم فيه من كل الوجوه، والذم من بعض الوجوه يدخل الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي؛ لأن الواجب الموسع يذم تاركه من بعض الوجوه، وهو ما إذا تركه في جميع الوقت، والواجب المخير كذلك يذم تاركه من بعض الوجوه، وهوما إذا ترك جميع الخصال، والواجب الكفائي يذم تاركه من بعض الوجوه، وهو ما إذا تركه جميع المكلفين.

أما إذا جعلنا الإطلاق راجعاً إلى الترك: فإن المعنى يكون «يذم تاركه مطلقاً أي: في جميع الأوقات بالنسبة للواجب الموسع، ولجميع الخصال كما في الواجب المخير، ومن جميع المكلفين بالنسبة للواجب الكفائي، وعلى أي حال من الأحوال بالنسبة للواجب المضيق.

ومعنى ذلك: على التعريف المختار وهو: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» أن الذي يترك الواجب مطلقاً هو الذي يذم.

أما من تركه؛ لأنه سيقضيه في آخر الوقت، أو من تركه؛ ليقضي نوعاً آخر مثله، أو من تركه؛ لأن بعض المسلمين فعله: فهذا لا يذم.

وعبَّر بلفظ «مطلقاً» تاج الدين الأرموري في «الحاصل» وتبعه تلميذه ناصر الدين البيضاوي في «المنهاج».

أما الإمام الرازي فقد عبَّر في «المحصول» عن لفظ «مطلقاً» بعبارة: «على بعض الوجوه» وتبعه على ذلك سراج الدين الأرموري في «التحصيل».

ولفظ «مطلقاً» أحسن من عبارة «على بعض الوجوه»؛ لأن القيود لا بدَّ أن تخرج أضدادها، فالتقييد بالبعض يخرج ما يذم تاركه من كل وجه فيلزم

أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهي المضيقة والمحتمة وفروض الأعيان.

أما سيف الدين الآمدي فقد عبَّر عن لفظ «مطلقاً» بعبارة: «في حالة ما» فقال في «الإحكام» «الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما».

وعبارة الآمدي «في حالة ما» أسدُّ من عبارة «على بعض الوجوه».

وإليك بعض الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الذي اخترناه والإجابة عنها:

الاعتراض الأول: هو ما ذكره السهروردي في «التنقيحات» حيث بين أن الذام إما أن يكون صاحب الشرع، أو الشرع، أو حملة الشرع والكل باطل. بيان ذلك:

أنه لا يمكن أن يكون الذام هو صاحب الشرع؛ لأن صاحب الشرع ما نص على ذم كل تارك بعينه بالتنصيص عليه.

ولا يمكن أن يكون الذام هو الشرع؛ لأن الشرع ليس حياً عالماً يصدر عنه الذم.

ولا يمكن أن يكون الذام هو حملة الشرع؛ لأن أهل الشرع إنما يذمون من علموا أنه ترك واجباً فذمهم موقوف على معرفتهم بالواجب فلو عرف الواجب بذمهم لتوقف كل واحد منهما على صاحبه ولزم الدور.

هذا ما أورده السهروردي ثم اختار أن يعرف الواجب ـ للتخلُّص من ذلك ـ بـ: «ما وعد بالعقاب على تركه لولا المسقط».

يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الذام هو صاحب الشرع بصيغ العموم مثل قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٢٩﴾ [البقرة: ٢٢٩]

وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ١٩﴾ [الحشر: ١٩]، ونحو ذلك؛ فإن صيغ العموم تتناول كل فرد فرد بعمومها.

ثم يقال للسهروردي: إنك عرفت الواجب بـ «ما وعد بالعقاب على تركه...».

فنقول لك مثل ما قلت لنا، فنقول لك: من الواعد؟ هل هو الشرع، أو الشارع أو حملة الشرع؟

ثم يقال له أيضاً: الشارع ما نص على وعد عقاب كل تارك للواجب.

فقد ورد عليه عين ما أورده على التعريف المختار.

هذا جواب شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف» عن اعتراض السهروردي وأضاف: أن جواب السهروردي عن ما قلناه هو عين جوابنا عن ما قاله هو، وأيضاً فليس تعريفنا تعريفاً بتابع معرفة الشيء أو ما لا يتحقق إلاَّ بعد معرفة الماهية؛ لأنا إذا عرفنا ذم الشارع فاعل الفعل عرفنا تحريمه وإذا عرفنا ذمه لتاركه عرفنا وجوبه، والذم يعلم بالتهديد والتأديب بالحد والتعزير ونحو ذلك.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير جامع؛ حيث إن من ترك الواجب بسبب السهو أو الغفلة أو النسيان ونحو ذلك لا يذم. بيان ذلك:

أن تعريف الواجب بأنه «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» يقتضي أن كل واجب تاركه مذموم شرعاً ولو كان قد تركه بسبب السهو أو النوم أو النسيان أو الغفلة، وهذا باطل حيث إن النائم والناسي والساهي والغافل يتركون الواجبات في هذه الحالات ومع ذلك لا يذمون.

فمثلاً من دخل عليه وقت الصلاة وتمكن من الإتيان بها فقد وجبت عليه الصلاة وجوباً موسعاً، فإذا غفل عنها حتى خرج الوقت يصدق عليه أنه

ترك واجباً، فمثل هذا لا يذم على ترك الواجب؛ لوجود العذر، فيكون هذا الواجب خارجاً من التعريف؛ لأن خاصة الواجب وهي الذم على الترك لم تتحقق فيه فيكون التعريف غير جامع.

وأضاف هذا المعترض لفظ «قصداً» في التعريف لبيان أن خاصة الواجب هي الذم على الترك قصداً، ولا شك أن هذا الواجب الذي ترك سهواً أو لنوم لو تركه قصداً ولغير عذر فإنه يذم على هذا الترك، وبذلك يكون التعريف شاملاً له.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا القيد وهو لفظ «قصداً» لا حاجة إليه في التعريف؛ لأن الوجوب والذم من لوازم التكليف، بمعنى: أن الذي يتوجه إليه الخطاب هو المكلف؛ حيث سبق أن بينا أن الإيجاب من أقسام الحكم التكليفي والنائم والساهي والناسي والغافل غير مكلفين؛ لأنهم لا يفهمون الخطاب في حال العذر ــ وهو النوم والسهو والنسيان والغفلة ــ ، وإنما يتوجه إليهم الخطاب بعد زوال العذر.

وإذا كان هؤلاء غير مكلفين فلا فائدة لإدخال لفظ «قصداً» في التعريف.

أو تقول ــ في الجواب بلفظ آخر ــ إن قولنا: «الواجب ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» معناه: الذي يذم على تركه حين كونه واجباً عليه، والغافل ــ مثلاً ــ حين غفلته لم يكن الفعل واجباً عليه، فتركه الذي يذم عليه والوجوب لم يجتمعا في زمن معين، ولهذا السبب لم يذكر المحققون من الأصوليين لفظ «قصداً» في التعريف.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه، بيان ذلك: أن قولنا في تعريف الواجب: «هو ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» يدخل فيه

السنة؛ حيث إن الفقهاء قالوا: لو أن أهل قرية اتفقوا على ترك سنة صلاة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح.

يمكن أن يجاب عن ذلك ـ كما أجاب الإمام الرازي ـ بأن يقال: إن ذم الفقهاء من فعل ذلك وإقرار العقاب بسبب استدلالهم بذلك على استهانتهم بالطاعة وزهدهم فيها؛ حيث إن النفوس تستنقص من هذا دأبه وعادته.

وقد ضعَّف الأصفهاني هذا الجواب في «الكاشف عن المحصول» وأجاب بجواب آخر وهو: إنما حوربوا بسبب أنهم استهانوا بأمر شرعي، وهذا القدر حرام.

قلت: هذا الجواب أقوى من جواب الإمام. والله أعلم.

وهكذا اتضح لك قوة تعريف الواجب الذي اخترناه وهو أن يقال: «ما ذم تاركه شرعاً مطلقاً» وذلك ببطلان جميع الاعتراضات الموجهة إليه.

* * *

هل الواجب والفرض مترادفان

إعلم أن العلماء اتفقوا ـ من حيث اللغة ـ على: أن مفهوم هذين اللفظين ـ الفرض والواجب ـ مختلف، ومعناهما متباين، فالفرض معناه: التقدير، أو الحز، والواجب معناه: السقوط والثبوت.

أما من حيث الشرع فقد اختلف العلماء في الواجب والفرض هل هما مترادفان، أو مختلفان؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الأول، ومعناه: أن الفرض والواجب مترادفان شرعاً أي: أنهما اسمان لمسمى واحد ولفظان يطلقان على مدلول واحد وهو: الفعل الذي ذم تاركه شرعاً مطلقاً، ولا فرق بين الثبوت بين أن يكون قطعياً، أو ظنياً.

هذا مذهب الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (لاستواء حدهما).

ش: **أقول**: هذا دليل من الأدلة على ترادف الفرض والواجب، ومعناه: أن حد الواجب ينطبق على الفرض فهما مستويان في الحد. بيان ذلك:

أن الواجب ـ كما سبق ـ هو الفعل الذي ذم تاركه شرعاً مطلقاً، والفرض اسم لهذا ـ أيضاً ـ ولا فرق، فإذا كانا متساويين في هذا المعنى: لم يكن لأحدهما مزية على الآخر لاختلاف اسمهما، كما أن الندب والنفل لما كان معناهما واحداً وهو: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه: لم يكن لأحدهما مزية على الآخر.

قلت: هذا الدليل الذي ذكره ابن قدامة يمكن أن يعترض عليه بأن يقال: إن الفرض وإن ساوى الواجب في ذم وعقاب تارك الفعل فقد خالفه من وجه آخر وهو: أن ثبوته من طريق مقطوع به، فهذه المخالفة منعت من

المساواة في التسمية؛ قياساً على الندب والمباح فإنهما تساويا في سقوط الذم والعقاب، واختلفا في التسمية؛ لاختلافهما من وجه آخر، وهو: أن الندب يحمد فاعله ويثاب، والمباح لا يحمد فاعله ولا ثواب له، فكذلك هنا فإن الواجب والفرض تساويا في الحد، واختلفا من وجه آخر وهو طريق الثبوت، فالواجب ثبت عن طريق مظنون، والفرض ثبت عن طريق مقطوع به فلزم أن يختلفا في التسمية.

واستدل أصحاب المذهب الأول بأدلة أخرى ـ غير ما ذكره ابن قدامة هنا ـ على أن الفرض مرادف للواجب، منها قولهم:

إن اختلاف أسباب الوجوب وقوة بعضها على بعض لا يوجب اختلاف الشيئين في أنفسهما بدليل: أن النفل قد ثبت بأخبار متواترة، وثبت بأخبار الآحاد والكل متساوٍ، وكذلك الفرض قد ثبت بأخبار متواترة، وأخبار آحاد، والكل متساوٍ.

وهذا أيضاً لا يسلَّم لهم؛ حيث إنه يمكن أن يقال: إن قوة بعضها على بعض توجب اختلافهما في أنفسهما؛ لأن ما كان معلوماً أنه مراد الله ـ تعالى ـ قطعاً فإنه مخالف لما كان مظنوناً، وكذلك ما يكفر جاحده مخالف لما لا يستحق هذه الصفة، ومتى اختلفت الأشياء في أنفسها وأحكامها: اختلفت الأسامي التي تستعمل فيها؛ لاختلاف ما يستفاد بالعبارة منها.

وهناك أدلة أخرى استدل بها أصحاب هذا المذهب، أكثرها لم يسلم من الاعتراض.

• مَنْ هم القائلون بأن الواجب والفرض مترادفان؟

قوله ـ : (وهو قول الشافعي).

أقول: ذهب إلى هذا المذهب ـ بالإضافة إلى الإمام أحمد في أصح الروايتين عنه كما سبق ـ الإمام الشافعي والإمام مالك وجمهور العلماء، وهو رأي أبي يعلى الحنبلي في «المجرد».

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والثانية الفرض آكد).

ش: **أقول**: هذه الرواية الثانية للإمام أحمد في المسألة وهي: أن الفرض آكد من الواجب، أي أن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين متباينين.

وهو المذهب الثاني في المسألة وذهب إلى ذلك: القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو إسحاق بن شاقلا، والحلواني، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الأصحاب، واختاره ابن قدامة هنا، وهو مذهب الحنفية.

أقوال أصحاب هذا المذهب في تعليل التفريق بينهما:

قوله: (فقيل: هو: اسم لما يقطع بوجوبه كمذهب أبي حنيفة، وقيل: ما لا يتسامح في تركه عمداً ولا سهواً نحو أركان الصلاة).

ش: **أقول**: إن أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الفرض والواجب غير مترادفين، بل يدلان على معنيين متباينين اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في تعليل التفريق بينهما على أقوال:

القول الأول: إن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بطريق مقطوع به، أي: أن الفرض: ما ثبت حكمه بدليل قطعي مثل: الكتاب، والسنة المتواترة والإجماع الصريح المنقول نقلاً متواتراً.

أما الواجب: فهو اسم لما ثبت من طريق غير مقطوع به، أي: الواجب: ما ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد والقياس، هذا ما ثبت عن الإمام أحمد في رواية عنه، وذلك في تعريف الفرض والفرق بينه وبين الواجب وما ثبت عن بعض الحنفية.

وخص أبو زيد الدبوسي الواجب بأنه الثابت بخبر الواحد، وبيَّن أنه كالفرض في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يكفر جاحده.

القول الثاني: إن الفرض: ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً كأركان الصلاة وأركان الحج، وهو رواية عن الإمام أحمد.

القول الثالث: إن الفرض: ما ثبت بالقرآن، والواجب: ما ثبت بالسنة وهو رواية عن الإمام أحمد، وعبَّر عنه ابن عقيل بقوله: إن الفرض ما لزم بالقرآن، والواجب: ما لزم بالسنة، وحكاه القاضي في «التقريب».

وذكر أن هذا التفريق ـ يعني الثالث ـ بين الفرض والواجب يلزم منه: أن لا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة فرضاً كنية الصلاة ودية الأصابع والعاقلة، ويلزم منه أيضاً: أن يكون الإشهاد عند التبايع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً، وهذا لا يجوز.

هذه أقوال ثلاثة في تعليل التفريق بين الفرض والواجب إلاَّ أن المشهور بين العلماء هو التعليل الأول وهو: أن الفرض اسم لما ثبت وجوبه بطريق القطع، والوجوب اسم لما ثبت وجوبه بطريق الظن، وهو المشهور عن الإمام أحمد وأبـي حنيفة وأصحابه وهو الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ أولاً.

ولقد اعترض أصحاب المذهب الأول على هذا التفريق باعتراضات من أهمها ما يلي:

الاعتراض الأول: أننا سمينا الفرض بهذا الاسم؛ نظراً لما فيه من معنى الوجوب دون ما ذكرتموه من ثبوته عن طريق يوجب القطع، يؤيد ذلك: أن النوافل ثابتة من طريق القطع ولا يسمَّى الواحد منها فرضاً.

أجاب أصحاب المذهب الثاني بأنه إنما يسمَّى فرضاً؛ نظراً لما فيه من معنى الوجوب من طريق مقطوع به، وهذا بخلاف النوافل؛ حيث إن النوافل وإن كان بعض طرقها مقطوعاً به إلاَّ أنه ليس فيها معنى الوجوب، فلا بدَّ من توفر شرطين: معنى الوجوب، وثبوته عن طريق مقطوع به. فلم يتوفر هذان الشرطان في النوافل، فقد وجد شرط واحد فقط وهو ثبوتها عن طريق مقطوع به، وعدم الشرط الآخر وهو معنى الوجوب.

الاعتراض الثاني: أن تفريقكم بين الفرض والواجب بقولكم: إن الفرض يخصص بما ثبت عن طريق يوجب القطع، وإن الواجب يخصص بما ثبت عن طريق لا يوجب ذلك، هذا تحكم أي: دعوى بلا دليل فلا يصح.

أجاب عن ذلك أصحاب المذهب الثاني، بأن هذا التفريق من هذا الوجه قد ثبت من جهة الاستنباط بيانه:

أن أهل اللغة والشرع فرقوا بين الفرض والواجب في العبارة فقالوا: الفرض عبارة عن التأثير، والوجوب عبارة عن السقوط، ولما ثبت أن التأثير أبلغ من السقوط جعلنا الفرض عبارة عما ثبت من طريق مقطوع به؛ وذلك ليتميز عن غيره وسيأتي لذلك زيادة بيان ــ إن شاء الله ــ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (فإن الفرض في اللغة: التأثير ومنه فرضة النهر والقوس،

والوجوب: السقوط، ومنه وجبت الشمس والحائط إذا سقطا، ومنه: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، فاقتضى تأكد الفرض على الواجب شرعاً؛ ليوافق مقتضاه لغة).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الفرض آكد من الواجب بقولهم:

إن أهل اللغة فرقوا بين الفرض والواجب فقالوا: الفرض في الأصل: عبارة عن التأثير ومنه فرضة القوس والنهر، قال الجوهري في «الصحاح»: الفرض: الحز في الشيء، وفرض القوس هو الحز الذي يقع فيه الوتر، والفريض: السهم المفروض فوقه، والتفريض: التحزيز، والمفروض: الحديدة التي يحز بها، والفراض: فوَّهة النهر.

ويطلق الفرض على التقدير عن أهل اللغة جاء في «المصباح المنير»: يقال: فرض القاضي النفقة فرضاً، أي: قدَّرها، قال تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أي: ما قدرتم بالتسمية بما لا يفيد زيادة ولا نقصاناً.

أما الوجوب: فهو في اللغة السقوط ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، أي: سقطت على الأرض، ويقال: «وجب الحائط»: إذا سقط، ويقال: «وجبت الشمس»: إذا سقطت.

إذا ثبت هذا فالتأثير آكد من السقوط؛ لأن الشيء قد يسقط ولا يؤثر، وبين ذلك السرخسي في «أصوله» قائلاً: «إن الفرض والواجب كل منهما لازم إلاَّ أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سُمِّي الحز في الخشبة فرضاً لبقاء أثره على كل حال، وسُمِّي السقوط على الأرض وجوباً؛ لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي». اهـ.

فمثلاً لو سقط حجر على الأرض فإنه لا يلزم من سقوطه أن يحز ويؤثر، ويلزم من حزه وتأثيره في الأرض أن يكون قد سقط واستقر عليها فعلى هذا يكون الفرض ـ الذي هو التأثير ـ آكد من الوجوب ـ الذي هو السقوط ـ وأيضاً قلنا: إن الفرض يطلق على التقدير، فالتقدير يدل على الحصر والتعيين، فيصير كالنذر المضموم إلى الإيجاب. أما الوجوب فلا يفيد هذا المعنى.

فاتضح أن الفرض في اللغة آكد من معنى الواجب.

وإذا كان كذلك: وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة؛ حملاً للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية؛ لأن الأصل عدم التغيير.

اعترض أصحاب المذهب الأول على هذا الاستلال بأن قالوا:

نحن لا نسلِّم لكم أن لفظ «الفرض» آكد من لفظ «الوجوب»، بل إن الوجوب آكد من لفظ «الفرض». بيان ذلك:

أن لفظ «الفرض» يحتمل معانٍ أخرى أكثر من احتمال لفظ «الوجوب» فكان لفظ «الوجوب» أحق بما ثبت من طريق القطع.

فمثلاً ورد لفظ الفرض في بعض النصوص يحتمل غير التأثير والقطع والتقدير.

من ذلك قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النور: ١]، أراد بالفرض هنا: التبيين أي: وبيناها.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، فالفرض ـ هنا ـ أريد به التحليل أي: أحل الله له.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]، ومعنى الفرض ــ هنا ــ التنزيل أي: ينزل عليك القرآن.

وورد لفظ «الفرض» في بعض النصوص بمعنى التأثير والتقدير، من ذلك قولهم: فرض الحاكم على فلان لزوجته كذا: أي قدر، ويقال: فرض القوس إذا حزَّ طرفيه.

أما لفظ «الوجوب» فاحتماله للمعاني أقل حيث قلنا إنه عبارة عن السقوط فسُمِّي ما لا بدَّ من فعله واجباً؛ لأن تكليف المكلف بشيء سقط عليه سقوطاً لا ينفك منه إلاَّ بفعله.

وبهذا بان لك أن احتمال لفظ الفرض للمعاني الأخرى أكثر من احتمال لفظ الواجب، فيكون الثابت بطريق مقطوع به باسم الواجب أحق منه باسم الفرض.

أجاب أصحاب المذهب الثاني عن هذا الاعتراض بأن «الوجوب» عبارة عن السقوط، والفرض عبارة عن التأثير ــ كما قلنا فيما سبق ــ وإن كان محتملاً لمعانٍ أخرى فجميعها ترجع إلى معنى واحدٍ وهو التأثير.

فقوله تعالى: ﴿وَفَرَضْنَـٰهَا﴾ [النور: ١]، أي: بيناها والبيان تأثير فيها.

وقوله تعالى: ﴿... فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، أي: أحل له، والإحلال له: تأثير له.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القصص: ٨٥]، أي: أنزله، ونزوله تأثير عندنا.

والتقدير للشيء: تأثير في الحصر والتعيين.

وإذا ثبت ذلك فالتأثير آكد من السقوط؛ لأنه ــ كما قلنا فيما سبق ــ قد يسقط الشيء فلا يؤثر فنتج: أن ما أثر آكد، وهو الفرض.

هذا بيان ما استدل به ابن قدامة على أن الفرض آكد من الواجب وأنهما غير مترادفين.

الراجح: لقد اتضح لك ـ مما سبق ـ رجحان المذهب الثاني وهو: أن الفرض والواجب غير مترادفين، فلفظ الفرض آكد من لفظ الواجب، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية عنه، وهو ما اختاره أبو يعلى في «العدة» ودافع عنه، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، وهو مذهب الحنفية.

ولقد رجحت ذلك لأمور:

الأول: أن العلماء متفقون على أن الدليل القطعي ثبوتاً ودلالة يفيد علماً أقوى مما يفيده الدليل الظني ثبوتاً ودلالة، وبناءً على ذلك لا بدَّ من التفريق بين الحكم الثابت بالدليل القطعي؛ لإفادته علماً يقينياً وبين الثابت بالدليل الظني المفيد ظناً قوياً مرجِّحاً. فيطلق على الثابت بالأول اسم الفرض، ويطلق على الثابت بالثاني اسم الواجب؛ وذلك من أجل تسهيل التمييز بينهما لتصبح دلالة كل اسم على نوعه أدق وأوضح دون حاجة إلى القرائن.

ولو لم يعتبر هذا الفرق بين الواجب والفرض فإنه يلزم من ذلك رفع الدليل المظنون إلى رتبة المقطوع من جهة، وحط الدليل المقطوع به إلى رتبة المظنون من جهة أخرى.

الأمر الثاني: أن وجود التفاوت بينهما في الآثار والأحكام يجعلنا نخصُّ كلَّ نوعٍ باسم. بيان ذلك:

أن حكم الفرض يكفر جاحده، ويفسق تاركه بلا عذر، أما حكم الواجب فلا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إن استخف به، أما إذا تأول فلا، وأن الحج مشتمل على فروض، وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلاَّ به، والواجب يجبر بدم.

وأن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات، والمراد بالفروض الأركان، وأن الواجب يجبر إذا ترك نسياناً بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر، بمعنى: أن المكلف إذا ترك فرضاً كالركوع أو السجود: بطلت صلاته، ولا يسقط في عمد ولا في سهو ولا تبرأ الذمة إلاَّ بالإعادة، أما إذا ترك واجباً فإن صلاته صحيحة ولكنها ناقصة.

ولقد روي عن الإمام أحمد التفريق بين الفرض والواجب في بعض الفروع، أي: تسمية بعض الأحكام بالواجب والأخرى بالفرض في مواضع.

من ذلك: ما قاله أبو داود في كتابه «مسائل الإمام أحمد»: حدثنا أحمد بن حنبل وسئل عمن نسي المضمضة والاستنشاق حتى صلى؟ قال: يمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة قلت: ألا يعيد الوضوء؟ قال: «لا ليس هذا من فرض الوضوء».

فقد نفى هنا اسم الفرض عن المضمضة والاستنشاق مع كونهما واجبين عنده.

وصحَّح ابن عقيل في كتابه «الفصول» أنهما واجبان وليسا بفرضين

ومن ذلك: أن الإمام أحمد سئل عن بر الوالدين هل هو فرض؟ فقال: «لا، ولكن أقول: واجب ما لم يكن معصية» نقل ذلك الميموني.

ومن ذلك: أن الإمام أحمد سئل عن صدقة الفطر أفرض هو؟ فقال: «ما أجترىء أن أقول: إنها فرض» روى ذلك المروزي عنه.

الأمر الثالث: أن هناك فرقاً بين الفرض والواجب في عادة أهل الشرع، وعن طريق العقل. بيان ذلك:

أن أهل الشرع يفرقون بين الفرض والواجب في التعبير عن الأحكام الشرعية فيقولون ــ مثلاً ــ في الديون والشفعة: واجبات، ولا يقولون: إنها

فروض، ويقولون: «أوجبت على نفسي» ولا يقولون: «فرضت على نفسي».

فبان لك أن معنى اللفظين مختلف في عادة أهل الشريعة.

كذلك يوجد فرق بينهما عن طريق العقل؛ حيث إن كل مميز يجد في عقله أن صلاة الظهر آكد من الصلاة المنذورة، والزكاة آكد من النذر في الصدقة وإن كانتا واجبتين.

وإذا كانت هذه الأمور يجدها كل عاقل في نفسه فإنه ينبغي أن يفرق ما هو آكد عما هو دونه باسم يعرف به، فيجعل اسم الفرض عبارة: عما كان في أعلى المراتب من الوجوب، ويجعل اسم الواجب عبارة عما كان دونه.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

قوله: (ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى).

ش: **أقول:** اختلاف العلماء فيما سبق في مسألة: «هل الواجب والفرض مترادفان؟» وافتراقهم إلى مذهبين: المذهب الأول: أنهما مترادفان، والمذهب الثاني: أنهما مختلفان. هل هو لفظي لا ثمرة له أم أنه معنوي قد أثر في بعض الفروع الفقهية؟

ذكر ابن قدامة هنا أن الخلاف لفظي، حيث إن الواجب ينقسم إلى قسمين: مقطوع به ومظنون وأن ترك ما ثبت بدليل قطعي يوجب الكفر، وترك ما ثبت بدليل ظني لا يوجبه. بيان ذلك:

أن أصحاب المذهب الأول قد رتبوا على القطع والظن ما رتبه أصحاب المذهب الثاني على كل منهما، فيكون الفريقان متفقين على المعنى

فيكون النزاع والخلاف راجعاً إلى اللفظ والتسمية ـ فقط ـ ؛حيث إن أصحاب المذهب الثاني سموا الحكم الذي ثبت بدليل القطع بـ «الفرض»، وسموا الحكم الذي ثبت بدليل ظني بـ «الواجب»، وأصحاب المذهب الأول يعممون التسمية ويقولون: الحكم الثابت بدليل قطعي يسمى واجباً وفرضاً، وكذلك الحكم الذي ثبت بدليل ظني يسمى فرضاً وواجباً ولا فرق.

فبان لك: أن الخلاف عائد إلى اللفظ والتسمية والاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

وهذا هو معنى قول ابن قدامة السابق، ومعناه: أن المعنى إذا كان متفقاً عليه ومفهوماً بين الفريقين فلا ضير في اختلاف الاصطلاح والتسمية.

تنبيه: إذا أريد أن المأمور به ـ وهو الواجب ـ ينقسم إلى قسمين مقطوع به ومظنون وأن ترك ما ثبت بدليل قطعي يوجب الكفر، وترك ما ثبت بدليل ظني لا يوجبه فالخلاف لفظي ـ كما سبق ـ .

أما إن أريد أنه لا تختلف أحكامهما فهذا محل نظر؛ فإن أصحاب المذهب الثاني قد ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الفرض والواجب قد ذكرت بعضاً منها.

* * *

صيغ الواجب والفرض

الصيغ التي تدل على الواجب والفرض هي كما يلي:

الأولى: فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ١١٠].

الثانية: الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا۟

﴿بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٩]. وقوله: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧].

الثالثة: اسم فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

الرابعة: المصدر النائب عن فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

الخامسة: التصريح من الشارع بلفظ الأمر كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

السادسة: التصريح بلفظ الإيجاب أو الفرض والكتب وغيرها مما في معناها كقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وغيرها.

السابعة: كل أسلوب في لغة العرب يفيد الوجوب كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

الثامنة: ترتيب الذم والعقاب على الترك كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

* * *

تقسيمات الواجب

نظراً إلى اعتبارات مختلفة ينقسم الواجب إلى أربعة تقسيمات:

التقسيم الأول: الواجب باعتبار ذاته «أي بحسب الفعل المكلف به» ينقسم إلى قسمين: «واجب معيَّن» و «واجب مخيَّر».

التقسيم الثاني: الواجب باعتبار وقته وزمن آدائه «أي: «بحسب وقت الفعل المأمور به» ينقسم إلى «واجب مضيَّق» و «واجب موسَّع».

التقسيم الثالث: الواجب باعتبار تحديد الواجب من الشارع وعدم تحديده ينقسم إلى: «واجب محدَّد» و «واجب غير محدَّد».

التقسيم الرابع: الواجب باعتبار فاعله «أي: باعتبار المخاطبين به «ينقسم إلى: «واجب عيني» و «واجب كفائي».

هذه تقسيمات الواجب وابن قدامة رحمه الله تعرض في باب الواجب للتقسيمات الثلاثة الأولى فقط، أما التقسيم الرابع فقد تعرض له في باب الأمر ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ.

فبدأ في التقسيم الأول.

* * *

الواجب المعيَّن والواجب المخيَّر

قوله: **(فصل: والواجب ينقسم إلى معيَّن وإلى مبهم في أقسام محصورة فيسمى واجباً مخيراً كخصلة من خصال الكفارة. وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا: لا معنى للوجوب مع التخيير)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الواجب، والفرق بينه وبين الفرض في بعض الأحكام شرع في تقسيمات الواجب، فبدأ في التقسيم الأول وهو ــ كما قلنا ــ في تقسيمه باعتبار الفعل المكلف به حيث ينقسم إلى قسمين «واجب معين» و «واجب مخير».

فالواجب المعيَّن ــ بفتح الياء؛ حيث إنه اسم مفعول ــ : هو ما طلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره.

أو تقول في تعريفه: إنه الذي تعين المطلوب به بشيء واحد لا خيار للمكلف في نوعه.

وذلك مثل الصلوات المفروضة، وصيام رمضان، والزكاة، والحج، وأداء الدَّين، والوفاء بالعهد، أو نذر عتق زيد من عبيده، أو نذر عتق هذا العبد ونحو ذلك.

وهذا النوع أكثر الواجبات.

وحكمه: عدم براءة ذمة المكلَّف «وهو المطالب به» إلاَّ إذا فعله بعينه.

أما الواجب المخير أو المبهم: فهو ما طلبه الشارع لا بعينه، بل خير في فعله بين أفراده المعينة المحصورة.

أو تقول في حدِّه: إنه الذي لم يتعيَّن المطلوب به بشيء واحد، وإنما كان له أفراد وخير المكلف فيه بأن يأتي بأي منها.

وذلك مثل كفارة اليمين فقد طلب الشارع من المكلف أن يكفر عن يمينه بخصلة واحدة من خصال الكفارة الثلاث وهي: «الإطعام» أو «الكسوة» أو «تحرير رقبة». قال تعالى في ذلك: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

ومثل: تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المنِّ والفداء قال تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤].

ومثل التخيير في جزاء الصيد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥].

ومثل التخيير في فدية الأذى الوارد في قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومثل التخيير في الجبران في الزكاة الوارد في قوله ﷺ: «شاتان أو عشرون درهماً» ومثله الواجب في المائتين من الإبل «أربع حقاق، أو خمس بنات لبون».

وحكم الواجب المخير: أن المكلف تبرأ ذمته بفعل أي واحدٍ من أفراده، فإن تركها جميعاً صار آثماً.

وسُمِّي الأول بـ «الواجب المعين» وذلك لتعين الفعل الواجب على المكلف.

وسُمِّي الثاني بـ «الواجب المخير أو المبهم» وذلك لتخيير المكلف بين أفراد الواجب المطلوب، ولإبهام الفرد الواجب وعدم تعيينه.

وذكر ابن قدامة ـ رحمه الله تعالى ـ عبارة: «وإلى مبهم في أقسام محصورة» لإخراج المطلق؛ لأن المطلق شائع في جنسه، والتخيير لا يكون إلاَّ في أقسام محصورة معدودة يستطيع المكلف أن يعدَّها، أما التخيير بين أفراد المطلق ففيه توسُّع، وإطلاق لا يناسب الاصطلاح.

من هنا بان لنا أن ذكر صفة الحصر لها فائدة ومؤثرة.

تنبيه: ورد في أمثلة الواجب المخير لفظ «حقاق» ولفظ «بنات لبون» ومعناهما هو: أن حقاق جمع حقة من الإبل وهي التي طعنت في السنة الرابعة؛ لأنها استحقت أن يحمل عليها.

وبنات لبون: جمع بنت لبون وهي بنت الناقة التي دخلت في السنة الثالثة سُميت بذلك؛ لأن أمها ولدت غيرها فصار لها لبن.

تنبيه آخر: ذكر بعض المتأخرين أن من أمثلة الواجب المخير: تخيير المستنجي بين الماء والحجر، وتخيير الحاج بين الإفراد، والتمتع، والقران.

وهذه الأمثلة لا تصلح للواجب المخير فليست مما نحن فيه؛ لأنه لم يرد تخيير فيه بلفظ ولا بمعناه.

ومحلُّ الكلام في صيغة وردت يراد بها التخيير أو ما في معناه.

● فِيمَ يتعلَّق الخطاب الوارد في الواجب المعيَّن والمخير؟

كلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ السابق وهو أن الواجب ينقسم إلى قسمين: معين ومخير ومبهم في أقسام محصورة وتمثيله للمخير بخصال الكفارة يدل دلالة إجمالية على: أن الخطاب الطالب للفعل طلباً جازماً ـ وهو ما يعرف بالإيجاب ـ قد يتعلَّق بفعل معيَّن كالخطاب الطالب للصلاة، والخطاب الطالب للزكاة، والخطاب الطالب للصوم ونحو ذلك وهو ما يُسمَّى بالواجب المعيَّن.

وقد يتعلَّق بفعل مبهم من أمور محصورة ومذكورة ومعينة كالخطاب المتعلِّق بكفارة اليمين، والخطاب المتعلِّق بالأسرى، ونحو ذلك، وهو المسمى بالواجب المخير أو المبهم.

فأما الأول ـ وهو الواجب المعيَّن ـ فلا شك في أن الخطاب المتعلق به يقتضي إيجاب ذلك المعين من صلاة وصيام وحج ونحو ذلك، وقد أجمع العلماء على ذلك.

وأما الثاني ـ وهو الواجب المخير ـ فقد اختلف العلماء فيه على مذاهب:

المذهب الأول: الخطاب في الواجب المخير يتعلَّق بواحد مبهم أي:

غير معين من أمور محصورة، والمكلف مخيرٍ في تحقيقه في أي فرد من هذه الأفراد المعينة المخير بينها، فأي فرد فعله المكلف منها يسقط ما وجب عليه فمثلاً: الله عز وجل خير المكلف في التكفير عن اليمين بين ثلاث خصال: «الإطعام» أو «الكسوة» أو «العتق» فلو فعل المكلف الإطعام سقطت عنه الكسوة والعتق، ولو فعل الكسوة سقط عنه الإطعام والعتق، ولو فعل العتق سقط عنه الإطعام والكسوة. فالواجب منها واحد لا بعينه، أي: متعلق الإيجاب هو الواحد لا بعينه ويتعين ذلك الواحد بالفعل.

وهذا مذهب الفقهاء كما نسبه إليهم الإمام الرازي في «المحصول»، وهو ما اختاره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو مذهب أكثر العلماء كما صرح بذلك الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير». وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: «إنه إجماع السلف وأئمة الفقه». وهو مذهب الجمهور وأدلة هذا المذهب ستأتي ــ إن شاء الله ــ.

المذهب الثاني: الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بكل فردٍ من أفراده المحصورة، بمعنى أن جميعها واجب على التخيير، فكل واحد من الأمور المعينة قد تعلق به الإيجاب، ولم يتعلق الإيجاب بواحدٍ مبهم.

نسب القاضي عبد الجبار بن أحمد هذا المذهب لجميع المعتزلة وذلك في «المغني» له كما ذكر ابن قدامة هنا. بينما نسبه أبو الحسين البصري في «المعتمد» إلى أبي علي وابنه أبي هاشم، وكذلك نسبه إليهما الآمدي في «الإحكام»، أما إمام الحرمين فقد نسبه في «البرهان» إلى أبي هاشم فقط.

وبين أبو الحسين البصري هذا المذهب في «المعتمد» قائلاً: «ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويهما في وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله إياها هو: أنه أراد كل واحدة

منها وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى».

ولقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة من أهمها ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ وهو: «أنه لا معنى للوجوب مع التخيير» ومعناه: يستحيل اجتماع الوجوب مع التخيير؛ حيث إن التخيير ينافي الوجوب؛ لأن معنى وجوب الجميع أنه لا تبرأ ذمة المكلف إلاَّ بفعل الجميع، ومقتضى التخيير أن الذمة تبرأ بفعل أيها شاء وهما لا يجتمعان فيلزم أن الجميع واجب على التخيير.

وأجيب عن هذا الدليل بأنه منقوض بخصال كفارة اليمين فقد ورد الوجوب مع التخيير كما سبق بيانه وكما سيأتي في أدلة الجمهور على المذهب الأول.

فالله عز وجل يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم الواجب الذي ليس بمعين غير معين، وإذا أتى بها المكلف كلها سقط الفرض بالأمر الذهني.

واستدل المعتزلة على إنكار التخيير بأدلة أخرى غير ما ذكره ابن قدامة هنا: منها:

أولاً: قالوا: إننا نقول بوجوب الجميع في الواجب المخير؛ قياساً على الواجب الكفائي فكما أن الوجوب فيه على الجميع ويسقط بفعل بعضهم فكذا هنا.

أجيب عن ذلك بأنه قياس فاسد؛ لأمرين:

الأمر الأول: أنه قياس مع النص حيث ورد نصوص شرعية تفيد وجوب واحد من عدة أمور كخصال كفارة اليمين، والتخيير في الأسرى، ونحو ذلك مما سبق.

الأمر الثاني: أنه قياس مع الفارق وذلك لأن تأثيم الواحد المبهم في

الواجب الكفائي غير ممكن وغير معقول، أما التأثيم بترك واحد مبهم في الواجب المخير فهو معقول وممكن.

ثانياً: أنه يستحيل التكليف بواحد مبهم؛ لأنه مجهول والتكليف بالمجهول محال فيلزم التكليف بكل واحد من هذه الأمور.

أجيب عن ذلك بأن الواحد المبهم ليس مجهولاً؛ لأن الواجب المخير هو: القدر المشترك الذي يتحقق حصوله بحصول جزء من جزئيات المخير فيه، وحينئذ لا يكون هناك جهالة.

وهناك مذهب ثالث في المسألة ـ لم يذكره ابن قدامة ـ وهو:

أن الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بواحد معيَّن عند الله غير معيَّن عندنا إلاَّ أن الله علم أن المكلَّف لا يختار إلاَّ ذلك الذي هو واجب عليه.

هذا المذهب ترويه المعتزلة عن الأشاعرة، وترويه الأشاعرة عن المعتزلة.

ويُسمَّى بمذهب التراجم؛ لأن كل فريق يرجم به الآخر ويتبرأ منه.

والحق: أنه لم يقل به أحد، وإنما نشأ عن مبالغة المعتزلة في الرد على الأشاعرة في أسباب تعلق الوجوب بالجميع كما ذكر ذلك ابن السبكي في «الإبهاج» وذكر ـ أيضاً ـ أن رواية الأشاعرة له عن المعتزلة لا وجه له؛ وذلك لأن هذا المذهب ينافي قواعد المعتزلة كما هو لا يخفى على أحد.

وهذا المذهب اتفق الجمهور والمعتزلة على فساده كما ذكر ذلك الإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج».

ودلَّ على فساده أمران:

الأمر الأول: أن التخيير معناه: أن الشرع جوز للمكلف ترك كل واحد من المخير بينها بشرط الإتيان بالآخر.

وكونه واجباً على التعيين عند الله معناه: أنه تعالى لم يجوِّز لنا تركه البتة والجمع بين الترك وعدم جواز الترك متناقض.

بمعنى: أنه لو خير الله ــ تعالى ــ بينه وبين غيره مع أنه جعله واجباً على التعيين: لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه وهذا تناقض ظاهر.

الأمر الثاني: أن القول بأن الواجب معين عند الله وليس معيناً عند المكلف يجعل الواجب غير معلوم عند المكلف فلا يمكنه فعله؛ لجهله به، فإذا كلف به: كان تكليفاً بما لا يطاق، وقد اتفق العلماء على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع وإن اختلفوا في جوازه عقلاً ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ــ وقد ورد الخطاب بأمور معينة قد عطف بعضها على بعض بما يفيد التخيير وذلك في كفارة اليمين فالقول بعدم تعيين الواجب للمكلف يلزمه وقوع تكليف ما لا يطاق فيكون باطلاً.

فائدة: المعتزلة هي: إحدى الفرق التي خالفت أهل السنة والجماعة في كثير من أصول العقيدة وفروعها، وقد تعددت فرقها حتى بلغت عشرين فرقة.

وقيل في سبب تسميتهم بذلك: إن رئيس المعتزلة ــ وهو واصل بن عطاء الغزال ــ كان يقول: إن الفاسق بين منزلتين «لا كافراً ولا مؤمناً» ولما سمع منه الحسن البصري هذا: طرده من مجلسه وحلقته، فاعتزل عند سارية من سواري المسجد وانضم إليه عمرو بن عبيد، فلما اعتزلا قيل لهما ولمن تبعهما: معتزلة، ويسمون أهل العدل والتوحيد، وبعض العلماء يطلق عليهم «القدرية».

من أهم علماء المعتزلة في أصول الفقه: القاضي عبد الجبار بن

أحمد، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وأبو الحسين البصري، والنظام، وغيرهم.

* * *

الأدلة على مذهب الجمهور وهو ثبوت الواجب المخير

قوله: (ولنا: أنه جائز عقلاً وشرعاً).

ش: أقول: لما عرفنا أهم مذاهب العلماء في الخطاب في الواجب المخير فيم يتعلق؟

وعرفنا ـ أيضاً ـ أدلة المذهب الثاني والإجابة عنها، وبيان فساد المذهب الثالث: شرع ابن قدامة في بيان أدلة المذهب الأول وهو مذهب الجمهور، وهو: أن الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد غير معين من الأمور المحصورة المعروفة أي: أن متعلق الإيجاب هو الواحد لا بعينه.

فذكر أن العقل دل على جواز ذلك، والشرع لم يخالفه، بل ورد بموافقته.

* * *

بيان الدليل العقلي

قوله: (أما العقل فلأن السيد لو قال لعبده: «أوجبت عليك خياطة هذا القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به، وإن تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معاً، بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت»: كان كلاماً معقولاً، ولا يمكن دعوى إيجاب الكل؛ لأنه صرح بنقيضه، ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً؛ لأنه صرح بالتخيير، فلم يبق إلاَّ أنه أوجب واحداً لا بعينه.

ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين؛ لكون كل واحد منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه، والتعيين فضلة لا يتعلَّق بها الغرض فلا يطلبه منه).

ش: **أقول:** دل العقل على أن الواجب واحد ـ من جملة أفراد محصورة ـ لا بعينه من وجهين:

الوجه الأول: أن السيد لو قال لعبده: «أمرتك أن تخيط هذا القميص، في هذا اليوم، أو تبني هذا الحائط في هذا اليوم، أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه، وإن تركت الخياطة والبناء معاً: عاقبتك، وأنا لا أوجب الخياطة والبناء عليك معاً ـ بمعنى لستُ آمراً أن تجمع بينهما ـ بل آمرك أن تفعل واحداً منهما لا بعينه: إما الخياطة أو البناء اختر ما تشاء» فإن هذا الكلام موافق للعقل.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد لم يوجب شيئاً؛ وذلك لأن السيد صرح بعقاب العبد لو ترك الكل.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد فعل الخياطة والبناء ـ معاً ـ؛ وذلك لأن السيد صرح بنقيض ذلك.

ولا يمكن أن يقال فيه: إن السيد أوجب على العبد واحداً معيناً؛ وذلك لأن السيد صرح بكلمة «أو» المفيدة للتخيير.

وإذا بطلت هذه الأمور الثلاثة: لم يبق إلاَّ أن يقال: المأمور به واحد لا بعينه إما الخياطة أو البناء وهو المطلوب.

الوجه الثاني: أنه لا يمتنع عقلاً أن يتعلق غرض السيد بفعل واحد غير معين؛ لأن كلاً من فعل الخياطة أو فعل البناء يفي بهذا الغرض وهو: طاعة

السيد وعدم مخالفته، فأي واحد منهما فعله العبد فإنه يكون قد سلم من العقاب وفاز بالثواب من السيد، فإذا كان الأمر كذلك: فلا مانع من أن يطلب السيد من العبد ما يفي بغرضه وهو: فعل شيء غير معين ــ فقط ــ ويكون التعيين ــ حينئذ ــ فضلة وزيادة لا يتعلق بها غرض السيد فلا يطلبه من العبد.

فينتج: أن إيجاب واحدٍ غير معين من أمور محصورة لا مانع منه عقلاً.

هذا ما أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الروضة واقتصر عليه.

وهناك دليل آخر من العقل دل على أن الخطاب في الواجب المخير متعلِّق بواحد غير معين مفاده: أن الوجوب إما أن يكون للجميع أو الواحد، والواحد إما أن يكون معيناً أو غير معيَّن.

ولا يجوز أن يجب الجميع لخمسة أمور:

الأول: أنه لو كان التخيير موجباً للجميع: لكان الأمر بإيجاب عتق عبد من العبيد على سبيل التخيير موجباً للجميع وهو محال.

الثاني: القول بوجوب الجميع يمنع من التخيير، ولهذا فإنه لا يحسن أن يقول القائل: «أوجبت عليك صلاتين: فصلِّ أيهما شئت واترك أيهما شئت»، كما لا يحسن أن يقول: «أوجبت عليك الصلاة وخيرتك في فعلها وتركها»؛ وذلك لأن هذا يؤدي إلى رفع الواجب، وليس ذلك من لغة العرب في شيء.

الثالث: أن الواجب هو ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه، والتخيير الذي معنا يجوز معه ترك خصلة بشرط فعل الخصلة الأخرى.

الرابع: الخصوم موافقون على أن المخاطب لو أتى بالجميع أو ترك الجميع فإنه لا يثاب على الجميع، ولا يعاقب على الجميع.

الخامس: أنه لو كان الجميع واجباً: للزمت نية أداء الواجب عند فعل كل خصلة من الخصال إذا فعل الجميع، وهو خلاف الإجماع.

ولا يجوز أن يكون الواجب واحداً معيناً؛ لأنه خلاف مقتضى التخيير وهو عدم التعيين لواحد منها، كما أن التعيين يلزم منه عدم حصول الإجزاء بفعل غير المعين مع القدرة عليه، وهو خلاف الإجماع.

فلم يبق إلاَّ أن يكون الواجب واحداً غير معين، وهو المطلوب.

* * *

بيان الدليل الشرعي

قوله: **(وأما الشرع: فخصال الكفارة، بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع، وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب)**.

ش: **أقول**: إن الشرع دلَّ على أن الواجب واحد لا بعينه من ناحية الوقوع من أمثلة ذلك:

١ ــ قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

فإن التخيير في هذه الآية دل على جواز كون المأمور به واحداً لا بعينه. وقد سبق بيان ذلك.

٢ ــ قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤].

فهنا الشارع الحكيم خير الإمام بالنسبة للأسرى بين المن والفداء، فهذا التخيير يدل على أن المأمور به واحد لا بعينه.

٣ ــ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦۗ ﴾ [المائدة: ٩٥].

فهنا الشارع خير في الفدية في جزاء الصيد المقتول في الإحرام.

٤ ــ قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ ﴾ [البقرة: ١٩٦].

فهذا نص بالتخيير في فدية حلق الرأس لعذر وهو الأذى، أيد ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن كعب بن عجرة ــ وكان معذوراً ــ فقال له النبي ﷺ: «احلق رأسك وانسك نسيكة، أو صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين».

٥ ــ وجوب إعتاق واحد من جنس أرقائه في الكفارة ــ مثلاً ــ يدل ذلك على جواز تعلق الأمر بواحد غير معين ــ من جملتها ــ .

٦ ــ وجوب تزوج المرأة المستحقة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين.

٧ ــ وجوب عقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها.

ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور السبعة: إن المراد وجوب جميع المخير بينها؛ لأنه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع: لترتب على ذلك أمور:

الأول: لزم أن جميع خصال كفارة اليمين واجبة، وهذا خلاف

الإجماع؛ لأن العلماء أجمعوا على أن جميع خصال كفارة اليمين غير واجب.

الثاني: لزم ـ أيضاً ـ الجمع بين المن والفداء بالنسبة للأسرى، وهذا ظاهر البطلان.

الثالث: لزم ـ أيضاً ـ الجمع بين جزاء الصيد، وهذا مخالف للصحيح من أقوال العلماء.

الرابع: لزم ـ أيضاً ـ الجمع بين الصيام والصدقة والنسك في فدية الأذى، وهو مخالف لما أجمع عليه العلماء.

الخامس: لزم ـ أيضاً ـ إعتاق جميع العبيد في الكفارة، وهذا لم يقل به أحد.

السادس: لزم ـ أيضاً ـ أن تتزوج المرأة من الكفؤين الخاطبين معاً ومعروف أن ذلك لا يصح إجماعاً.

السابع: لزم من ذلك ـ أيضاً ـ عقد الإمامة للرجلين الصالحين لها ـ معاً ـ وهذا باطل؛ لأنه إفساد للأمة.

ولا يمكن أن يقال في هذه الأمور السبعة: إن المراد وجوب واحد بعينه؛ لأن الشارع صرح بلفظة «أو» المفيدة للتخيير.

فمثلاً لو كان التخيير يوجب خصلة معينة من خصال كفارة اليمين، أو يوجب تزويج واحد بخصوصه، أو إعتاق واحد بعينه، أو عقد الإمامة لواحد معين: لامتنع التخيير، وهذا باطل؛ ضرورة تحقق التخيير بكلمة «أو» فيلزم بطلان وجوب واحد بعينه.

بيان الملازمة:

أن التخيير لو كان موجباً لوجوب واحد بعينه: لكان موجباً لنقيضه؛ لأن التخيير ينافي التعيين؛ حيث إن التخيير يجوِّز ترك المعين، والتعيين لا يجوِّزه. وسبق بيان ذلك.

ولما بطل أن المراد وجوب الجميع، وبطل ـ أيضاً ـ أن المراد وجوب واحد بعينه: صح: أن المراد بـ«الواجب المخير»: أن الخطاب متعلق بواحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف، فإذا فعل المكلف أحد الأفراد المخير بينها كان هو الواجب عليه، ويسقط عنه الباقي. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على مذهب الجمهور والأجوبة عن ذلك

لما فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من ذكر أدلة الجمهور على المذهب الحق وهو أن الواجب واحد غير معين: شرع في ذكر بعض الاعتراضات التي أوردها المنكرون للواجب المخير وهي ــ في حقيقتها ــ أدلة لهم على ما ذهبوا إليه.

● الاعتراض الأول:

قوله: **(فإن قيل: إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبد: فينبغي أن يوجب الجميع؛ تسوية بين المتساويات، فإن تميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عيناً)**.

ش: **أقول**: هذا هو الاعتراض الأول وهو دليل من أدلة جمهور المعتزلة على إنكار الواجب المخير. وتقريره:

أن جمهور المعتزلة قالوا: إن خصال الواجب المخير إما أن تستوي في تحصيل مصلحة العبد عند الله ــ تعالى ــ : بأن تكون مصلحته ــ مثلاً ــ في التكفير بالعتق مثل مصلحته في التكفير بالكسوة أو الإطعام.

أو لا تستوي، بل اختص بها بعض الخصال وتميز بها وترجح فيها بأن تكون مصلحة العبد التكفير بالإعتاق أرجح من التكفير بالكسوة أو الإطعام.

فإن كانت تلك الخصال متساوية عند الله تعالى في تحصيل المصلحة بلا مرجح لأحدهما على الأخرى: لزم أن يكون جميعها واجباً؛ تسوية بين المتساويات وعدم التفريق بين المتماثلات؛ حيث إن اختيار التكفير ببعضها مع تساويهما في المصلحة يكون ترجيحاً من غير مرجح وهو لا يجوز.

وإن كانت تلك الخصال غير متساوية، بل تميز بعض الخصال على بعض بوصفٍ معين يقتضي الإيجاب: فينبغي أن يكون ذلك البعض هو الواجب عيناً، ولا يجعل مبهماً حتى لا يلتبس بغيره.

● جوابه:

قوله: (قلنا: ولِمَ قلتم: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه؟ بل الإيجاب إليه، له أن يخصص من المتساويات واحداً بالإيجاب، وله أن يوجب واحداً غير معين، ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف؛ ليسهل عليه الامتثال. جواب ثان: إن التساوي يمنع التعيين؛ لكونه عبثاً، وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد؛ لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونه، فيكون الواجب واحداً غير معيَّن).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: لِمَ قلتم ــ أيها المعترضون وهم المعتزلة ــ: إن للأفعال صفات في ذاتها لأجل هذه الصفات يوجب الله تعالى الأفعال؟

هذا مخالف لما نحن عليه ــ وهو مذهب أهل السنة والجماعة ــ لأن مذهبنا أن حسن الأفعال وقبحها مستفاد من أمر الشرع ونهيه، لا من ذواتها،

ولا من صفاتٍ قامت بها، بل الحسن والقبح من الشرع فللشرع فعل ما شاء من تعيين الواجب والتخيير فيه.

بمعنى: أن للشارع أن يُخصِّص من المتساويات وهي «الإعتاق» أو «الإطعام» أو «الكسوة» واحداً منها. وله أن يوجب واحداً منها غير معين، ويجعل علة التعيين: اختيار المكلف؛ وذلك لتسهيل الامتثال عليه ولرفع الحرج عنه.

أما قولكم: «إن اختيار التكفير ببعضها مع تساويها في المصلحة ترجيحاً من غير مرجح وهذا لا يجوز» فيمكن أن يجاب عنه: بأنا لا نسلِّم أن القصد من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف حتى ننظر هل تستوي في حصول مصلحته أو تتفاوت؟ بل القصد في ذلك التعبد المحض.

ولئن سلمنا أن المقصود من التكليف بخصال الواجب المخير مصلحة المكلف تفضلاً منه سبحانه فإنا نقول: إن تلك الخصال متساوية في حصول أصل المصلحة، وفوض الله تعالى إلى المكلف اختيار بعضها، فكان ذلك التفويض هو المرجح فلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

فإن قلت: ما هو الدليل على التفويض الذي ذكرتموه؟

قلتُ: دل على التفويض ورود النص بلفظ «أو» في جميع أمثلة الواجب المخير. ولفظ «أو» تقتضي التخيير في لسان العرب.

وبهذا ثبت أن الواجب في الواجب المخير واحد لا بعينه.

الجواب الثاني عن ذلك الاعتراض أن يقال: على تقدير تسليم أن الخصال متساوية في حصول المصلحة للمكلف يمنع ذلك من تعيين بعضها؛ وذلك لأنه عبث حيث إنه ترجيح بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح عبث لا يجوز، وحصول المصلحة بواحدة من تلك الخصال يمنع من إيجاب الزائد

وهو ما فوقه؛ لأنه ضرر مجرد ــ أي: محض ــ حيث حصلت المصلحة للمكلف بدون هذا الزائد فتعين: أن الواجب واحد غير معين.

فإن قال الخصم: نمنع حصول المصلحة بواحد.

قلت: هذا مخالف للإجماع؛ لأن الإجماع قد تقرر في أن من كفَّر بكفارة واحدة من المتساويات وهي «الإطعام» أو «الكسوة» أو «الإعتاق» فإن ذمة المكلف تبرأ بذلك.

● الاعتراض الثاني:

قوله: **(فإن قيل: فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب ويعلم ما يتأدَّى به الواجب فيكون معيناً في علم الله سبحانه).**

ش: **أقول**: هذا الاعتراض هو دليل من أدلة أصحاب المذهب الثالث وهو المسمَّى بالتراجم.

وتقريره: أن الله عز وجل يعلم الخصلة التي تعلَّق بها الإيجاب من خصال الواجب المخير، ويعلم أيضاً الخصلة التي يمكن أن يؤديها المكلف فيكون معيناً في علم الله تعالى.

أو يقال في هذا الاعتراض ــ بعبارة أخرى ــ: إن الواجب هو الذي يتعلَّق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من الخصال الثلاث: علم الله تعالى ما تعلق به الإيجاب فيتميز في علمه، فكان هو الواجب، فيكون هذا المتميز هو الواجب، ويكون معيناً في علمه سبحانه.

● جــوابــه:

قوله: **(قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعته، ونعته: أنه غير معين فيعلمه كذلك، ويعلم أنه يتعيَّن بفعل المكلَّف ما لم يكن متعيناً قبل فعله. والله أعلم).**

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثالث. وتقريره: إننا معكم في أن الله تعالى يعلم ما أوجب، ونقول ـ أيضاً ـ إن علمه تابع لإيجابه؛ لأن العلم يتبع المعلوم، ومتعلق الإيجاب ـ من أقسام الواجب المخير ـ غير معين.

والدليل على ذلك: أنه سبحانه لم يقل: من حنث في يمينه فكفارته العتق بعينه، بل قال: كفارته: «إطعام» أو «كسوة» أو «عتق» فثبت أن محل الإيجاب غير معين؛ لأنه لو كان محل الإيجاب متعيناً: لعلمه على خلاف ما هو عليه؛ لأنه مبهم في أقسام محصورة وهو سبحانه قد علمه متعيناً وذلك محال؛ لأنه يستلزم قلب العلم جهلاً، فثبت أن الواجب المخير غير معين المحل، وقد فوض تعيينه إلى المكلف، فأي خصلة من الخصال فعلها المكلف يكون هو الواجب عليه، وقد علم الله سبحانه أن المكلف سيعينه بسبب فعله له.

أو يقال في الجواب ـ عن ذلك الاعتراض ـ بعبارة أخرى: إن الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علم الله ذلك على الوجه الذي وصفه به، حيث إن الله وصف هذا الواجب بأنه غير معين فيعلمه كذلك «أي: يعلمه غير معين»؛ لأن العلم يتبع المعلوم، والمعلوم ـ هنا ـ أن الله أوجب واحداً لا بعينه، وعلمه تابع لذلك، ويعلم الله تعالى ـ أيضاً ـ أن هذا الواجب غير المعين سيتبين بسبب فعل المكلف له. هذا إذا لم يكن متعيناً قبل أن يفعله.

يؤيد ذلك ما قاله الغزالي في «المستصفى»: «لو أتى المكلف بالجميع أو ترك الجميع كيف يصح أن يكون المعين واحداً في علم الله تعالى؟».

● هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

سبق أن ذكرنا المذاهب الثلاثة في الخطاب في الواجب المخير هل هو

متعلق بمعين أو بغير معين أو بالجميع، وذكرنا ثلاثة مذاهب في ذلك: مذهب الجمهور، ومذهب جمهور المعتزلة، ومذهب ثالث وهو المسمَّى بالتراجم، وأجبنا عن أدلة المذهب الثاني، وبينا فساد المذهب الثالث.

بقي أن نعرف هل الخلاف بين الجمهور القائلين بأن الخطاب في الواجب المخير متعلق بواحد غير معين، وبين المعتزلة القائلين بأن الخطاب متعلِّق بالجميع هل هو خلاف لفظي لا ثمرة له في الفروع، أو هو خلاف معنوي تأثرت به بعض الفروع الفقهية؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ اختلف العلماء في ذلك:

فقيل: إن الخلاف لفظي.

وقيل: إن الخلاف معنوي.

وسبب هذا الخلاف بين العلماء في ذلك هو: اختلافهم في تفسير مراد المعتزلة بقولهم: «إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده» فقد اختلفوا في تفسير ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن قول المعتزلة: «إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بالجميع أي: بكل الأفراد» يفسَّر بأنه: لا يجوز تركها كلها، وإذا فعل المكلف جميعها: أثيب ثواب واجب واحد ــ فقط ــ وإذا تركها كلها: عوقب عقاب ترك واجب واحد ــ فقط ــ وإذا فعل واحداً منها: يكون قد فعل ما وجب عليه.

فمن فسر قول المعتزلة بهذا: قال: إن الخلاف بين جمهور العلماء وبين المعتزلة خلاف لفظي لا أثر له؛ لأن قول المعتزلة ــ بهذا التفسير ــ يوافق قول جمهور العلماء ولا فرق بينهما؛ فإن الجمهور يقولون إن هذه

الأمور المعينة لا يجوز تركها كلها، ويثاب عليها إذا فعلها جميعاً ثواب واجب واحد ــ فقط ــ إذا فعلها المكلف كلها، ويعاقب عليها عقاب ترك واجب واحد ــ فقط ــ إذا تركها كلها، وإذا فعل واحداً منها فعل ما وجب عليه.

قال القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» ــ في هذا ــ : «ومن الناس من قال: هذا خلاف في عبارة لا في معنى؛ لأنهم وإن قالوا: الجميع واجب فإنه إذا أتى بواحدة أجزأته، وإذا فعل الجميع في وقت واحد فإن الواجب منها واحد والثواب يستحق على واحد، وإذا ترك الجميع استحق العقوبة على واحد». اهـ.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: «وهذه المسألة أراها عرية عن التحصيل فإن النقل إن صح عنه ــ يعني أبا هاشم ــ فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخصال ــ يعني خصال الواجب المخير ــ لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثب له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل». اهـ.

وأيضاً الإمام الرازي في «المحصول» صرَّح بأن الخلاف لفظي بقوله: «واعلم أنه لا خلاف في المعنى بين القولين؛ لأن المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: الكل واجب على البدل هو: أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره والفقهاء عنوا بقولهم: «الواجب واحد لا بعينه» هذا المعنى بعينه فلا يتحقق الخلاف أصلاً». اهـ.

واختاره أيضاً البيضاوي في «المنهاج»، وأبو الحسين البصري في

«المعتمد» والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وابن برهان في «الأوسط»، وابن تيمية في «المسوَّدة» وابن السمعاني في «القواطع».

فإن قلتَ: إن كان قصد المعتزلة هو ما قصده الجمهور من فقهاء وأصوليين فلماذا عبَّروا بتعبير يخالف ما عبَّر به الجمهور؟

قلتُ: إن مذهب المعتزلة في هذه المسألة مترتب على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين قال ابن السبكي في «الإبهاج»: «إن الحكم عندهم يتبع الحسن والقبح فإيجاب شيء يتبع لحسنه الخاص به، فلو كان واحد من الثلاثة واجباً والاثنان غير واجبين لخلا اثنان عن المقتضي للوجوب فلا بد أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه، وكل منهما يقوم مقام الآخر فيوصف كل منهما بالوجوب والتخيير معاً». اهـ.

ثم بين ابن السبكي معنى كلامهم، ولماذا قالوا ذلك؟ وما يؤول إليه. فقال: «وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها، فلذلك كان معنى كلامهم: إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب، وأن لا يخير بين الواجب وبين غيره، وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح ويجوزون التخيير بين ما يظن أن فيه مصلحة، وبين ما لا مصلحة فيه ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معين وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين؛ لأنه مدلول لفظ الأمر ومدارهم في إثبات الأحكام فإذا نظرنا إلى مجرَّد ذلك: لم يكن فرق في المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة». اهـ.

المذهب الثاني: أن قول المعتزلة: «إن الخطاب ــ في الواجب المخير ــ متعلق بجميع الأفراد» يفسَّر بأن المكلف إذا فعل الخصال كلها فقد

فعل واجبات، ويثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحداً فيها سقط عنه غيره بما فعله.

فمن فسَّر قول المعتزلة بهذا التفسير: قال: إن الخلاف بين الجمهور والمعتزلة خلاف معنوي؛ حيث إنه يخالف مذهب جمهور العلماء لفظاً ومعنى.

أما لفظاً: فلأن الجمهور لا يقولون: إن كل واحد من هذه الأمور قد تعلق به الإيجاب، بل الذي تعلق به الإيجاب هو الواحد المبهم.

أما معنى: فلأن الجمهور يقولون: إن فعل المكلف الكل فإنه يثاب ثواباً واحداً، وإن ترك الكل فإنه يعاقب عقاباً واحداً، وإن فعل واحداً فقد فعل الواجب عليه.

وممن ذهب إلى أن الخلاف معنوي أبو الطيب الطبري، وابن التلمساني، وصفي الدين الهندي، قال الأصفهاني: «وهو الظاهر من كلام الغزالي وابن فورك» وهو اختيار الآمدي، وحكى القاضي أبو يعلى المذهبين في «العدة».

فإن قلتَ: إذا كان الخلاف معنوياً فإنه يكون مؤثراً في الخارج أي: في الفروع الفقهية فلعلك تبين ذلك:

قلتُ: إن الذين قالوا بأن الخلاف معنوي ذكروا بعضاً من الأمثلة فيها تظهر ثمرة الخلاف، منها:

١ ــ أن من فعل خصلة من خصال كفارة اليمين:

فإنه على رأي الجمهور يقال له: إنه فعل الواجب.

أما على رأي المعتزلة فإنه يقال له: إنه فعل ما يتأدى به الواجب.

٢ ــ إذا طلق إحدى امرأتيه، أو أعتق أحد عبديه:

فعلى رأي الجمهور وهو أن الواجب مبهم: فالطلاق وقع مبهماً فلا يقع إلاَّ عند التعيين.

وعلى رأي المعتزلة ومن وافقهم ــ فإنه يقع على كل واحدة من حين اللفظ.

٣ ــ لو أوصى في الكفارة المخيرة بخصلة معينة، وكانت قيمتها تزيد على قيمة الخصلتين الباقيتين فهل يعتبر من رأس المال؟

فيه مذهبان:

الأول: يعتبر من رأس المال؛ لأنه تأدية واجب، وهذا هو قياس كون الواجب أحدها.

الثاني: يعتبر من الثلث؛ لأنه غير متحتم وتحصل البراءة بدونه، وهذا الخلاف مبني على الخلاف في الواجب المخير فإن قلنا ــ كما قالت المعتزلة ــ: الكل واجب فالجميع من رأس المال، وإن قلنا ــ كما قال الجمهور ــ: الواجب مبهم فالزائد من الثلث.

٤ ــ أنه على رأي الجمهور «وهو: الواجب واحد غير معين» فإنه يقال: المراد من المكلف واحد من الجملة، وفي معلوم الباري تعالى أنه لا يعدل عنه إلى غيره.

أما على رأي المعتزلة «وهو أن الجميع واجب» فإنه يقال: إنه قد أراد كل واحد من الثلاثة كما أراد من الآخر، وكره ترك كل واحد كما لو كره ترك الآخر.

والحق عندي هو: أن الخلاف لفظي؛ حيث إن المعنى متفق عليه كما

قال القاضي أبو يعلى في «العدة» وإمام الحرمين في «البرهان»، والإمام الرازي في «المحصول» والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وأبو الحسين البصري في «المعتمد» وغيرهم من محققي الأصوليين.

ومعنى: أن الخلاف لفظي: أي: لا ثمرة عملية لهذا الخلاف؛ لأن المعمول به متفق عليه فالمكلف مطالب بإحدى هذه الخصال؛ فإن فعل جميع الخصال: لم يثب إلاَّ على واحدة، وإن ترك الجميع: لم يعاقب إلاَّ على ترك واحدة، وإن فعل واحدة: يكون قد فعل ما وجب عليه وبرأت ذمته.

وبعبارة آخرى: أنه لا خلاف بين الجمهور والمعتزلة في أن المكلف لا يجب عليه أن يأتي بها كلها، ولا أنه لا يجوز الإخلال في الجميع، ولا أنه إذا أتى بشيء منها أجزأه، ولا أنه لا يقع التخيير بين واجب وغيره من مباح أو ندب.

قال بعض العلماء: قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة، وأعيتهم، ولا فائدة لها معنوية؛ للاتفاق على ما ذكرناه.

أما الأمثلة التي ذكرها من قال بأن الخلاف معنوي فهي متكلَّفة، وليست مؤثرة في الفروع الفقهية عند التحقيق. والله أعلم.

● شروط التخيير:

إذا علمنا أنه لا ثمرة للخلاف بين الجمهور والمعتزلة، وعلمنا أن الخطاب في الواجب المخير متعلّق بواحد غير معين، ويتعين بفعل المكلف، فهو مخير بين أمور معينة ومحصورة، فمتى ما فعل واحداً فإنه هو الواجب في حقه فلا بد أن نعلم أن هذا التخيير اشترط له شروط هي:

الأول: أن تكون الأشياء المخير بينها معلومة للمخاطب ومحصورة ومعينة حتى يختار أيها شاء.

الثاني: أن تتساوى تلك الأشياء المخير بينها في الرتبة، أي: تكون متساوية في الوجوب أو الندب أو الإباحة، فلا يجوز التخيير بين واجب ومندوب، ولا بين واجب ومباح، ولا بين واجب وحرام فإن التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب.

فإذا تعارض دليلان عند المجتهد بهذا الطريق: تساقطا وحينئذٍ يمتنع التخيير.

ولهذا لما استدل داود الظاهري بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣] على وجوب النكاح: ردَّه العلماء؛ لأن قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] فيه تخيير بين النكاح وبين ملك اليمين. ومعروف أن ملك اليمين لا يجب إجماعاً فلذلك امتنع التخيير بين النكاح وملك اليمين.

الثالث: أن يتعلَّق التخيير بما يصح اكتسابه.

الرابع: أن تكون الأشياء المخير بينها متميزة للمكلف، أي: أن يتميز بعض الأشياء عن بعض، فلا يجوز التخيير بين متساويين من جميع الوجوه، لا يتميز أحدهما عن الآخر بوصف، كما لو خير بين أن يصلي أربع ركعات وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما في جميع الصفات، هذا لا يمكن إدراك معناه في الحكم التكليفي.

الخامس: اشترط القاضي أبو بكر في التخيير: أن يكون وقت المخير بينها واحداً، بأن يتأتي الإتيان بكل واحد منهما في وقت واحد بدلاً عن التغاير، فإنه لو ذكر للمكلف فعلان مؤقتان بوقتين مختلفين فإن ذلك

لا يكون تخييراً، فإنه في وقت الإمكان لا يتمكن من الفعل الثاني ليتنجز، وفي الوقت الثاني لا يتمكن من الأول، فلا يتحقق وصف التخيير أصلاً، وإنما يتحقق ذلك في وصفين يجوز ثبوت أحدهما بدلاً عن الثاني مع تقدير اتحاد الوقت.

وهذا الشرط باطل من جهة العقل وجهة الشرع.

أما بطلانه من جهة العقل: فلأن السيد لو قال لعبده: «عليك خياطة هذا القميص يوم السبت أو عليك بناء هذا الجدار يوم الأحد، أيهما فعلت أثبتك، وإن تركت الخياطة والبناء عاقبتك» كان كلاماً معقولاً، وتخييراً صحيحاً.

أما بطلانه من جهة الشرع: فلأن الشرع ورد فيه التخيير في حكم في وقتين مختلفين وذلك في الصوم في السفر، فالمسافر سفر طاعة، وسفراً تقصر له الصلاة فإنه يخير بين أن يصوم وبين أن يفطر ثم يصوم في وقت آخر.

● ما يجوز الجمع بين المخير بينها وما لا يجوز:

الأمور المتعددة المحصورة المخير بينها قد يحرم على المكلف الجمع بينها، وقد يباح له الجمع بينها، وقد يندب له الجمع بينها:

مثال الأول: ــ وهو ما يحرم فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ تزويج المرأة من كفأين متساويين في الكفاءة، فأولى يجب عليه أن يزوج المرأة من أحدهما، ولكن يحرم عليه أن يزوجها منهما معاً.

مثال الثاني: ــ وهو ما يباح فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ : ستر العورة بثوب بعد سترها بثوب آخر، فستر العورة واجب، والمكلف مخير بسترها بأي ثوب شاء متى تعددت عنده الثياب، ويباح أن يسترها بأكثر من ثوب واحد ــ فيكون الجمع بين الأثواب في الستر مباحاً.

مثال الثالث: ــ وهو ما يندب فيه الجمع بين الأمور المتعددة المخير بينها ــ خصال كفارة اليمين، فإننا نعلم أن الخطاب قد تعلق بها على سبيل التخيير بينها، والواجب يسقط بفعل واحد منها. ولكن يندب له الجمع بين الإطعام، والكسوة والعتق زيادة له في الثواب.

لكن يرد سؤال وهو أن المكلف إذا جمع بين تلك الخصال ــ وهي الإطعام والكسوة والعتق فثواب الواجب هل يكون على أعلاها أو على أدناها، وما زاد نافلة؟ وكذلك إذا ترك الجميع هل يأثم بترك أدناها أو أعلاها أم ماذا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، إليك أهمها.

المذهب الأول: أنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب أعلاها، فإن ترك فعل الجميع فإنه يأثم بمقدار عقاب أدناها.

وقالوا: إذا فعل الجميع فالواجب أعلاها؛ لأنه يثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب فانصرف الواجب إلى أعلاها؛ ليكثر ثوابه.

وقالوا: إن ترك الجميع عوقب على أدناها؛ ليقل وباله ووزره؛ لأن الوجوب سقط بفعل الأدنى.

ذهب إلى ذلك ابن برهان، وابن السمعاني، وهو قولٌ للقاضي أبـي بكر الباقلاني.

المذهب الثاني: أنه إذا فعل الجميع فإن الذي يقع واجباً هو العتق، فإنه أعظم ثواباً؛ لأنه أنفع وأشق على النفوس وهو محكي عن القاضي أبـي بكر الباقلاني.

المذهب الثالث: أنه لا يثاب ولا يعاقب إلاَّ على أدناها؛ لأنه الواجب غير المعيَّن.

المذهب الرابع: أنه يثاب ثواب الواجب على أدناها؛ لأنه لو اقتصر عليه أجزأه ويثاب على ما زاد ثواب التطوع.

* * *

الواجب المضيَّق والواجب الموسَّع

قوله: **(فصل: والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى مضيَّق وموسَّع)**.

ش: **أقول**: لما انتهى من التقسيم الأول وهو تقسيم الواجب باعتبار الفعل المكلف به إلى واجب معين وواجب مخير: شرع في التقسيم الثاني للواجب، وهو تقسيمه باعتبار وقت الفعل المأمور به ــ أي زمن أدائه ــ إلى «واجب مضيق» و «واجب موسَّع». فأقول في بيان ذلك:

الفعل الواجب على المكلَّف قد لا يحدِّد الشارع له وقتاً معيَّناً لإيقاعه فيه وقد يحدِّد الشارع لفعله وقتاً معيناً.

فالأول: وهو الذي لم يحدِّد الشارع له وقتاً معيناً لأدائه وإيقاعه فيه يُسمَّى واجباً مطلقاً مثل: كفارات الأيمان، وقضاء ما فاته من صيام رمضان ــ عند الحنفية ــ والواجب بالنذر المطلق، والحج لمن يرى وجوبه على التراخي لمن استطاع إليه سبيلاً.

وأما الثاني: وهو الواجب الذي حدَّد الشارع لفعله وقتاً معيناً لأدائه فيه يُسمَّى واجباً مؤقتاً.

والوقت الذي حُدِّد لإيقاع وأداء الواجب فيه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون وقت الفعل مساوياً له بمعنى: أن يكون الوقت على قدر الفعل بحيث لا يزيد عن الفعل ولا ينقص عنه كصوم رمضان ويسمى هذا بـ «الواجب المضيق».

القسم الثاني: أن يكون وقت الفعل ناقصاً عنه بمعنى: أن يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه، فهذا لا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالمحال؛ لأن المكلف لا قدرة له على هذا الفعل في هذا الوقت القصير حيث إن الوقت لا يسعه بتمامه وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تفصيل القول في اختلاف العلماء في التكليف بالمحال من حيث جوازه عقلاً وعدم جوازه، ولكن العلماء قد اتفقوا على أن التكليف بالمحال غير واقع شرعا؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وبناء على ذلك: يكون هذا من قسم التكليف غير الواقع.

إلاَّ إذا كان الغرض القضاء: فيجوز، أي: أن يكون القصد من التكليف بالفعل في هذا الوقت ابتداء الفعل فيه، ثم إكماله بعد هذا الوقت بحيث إذا لم يبتدىء الفعل في هذا الوقت يكون قضاؤه واجباً عليه، فالتكليف به من هذه الناحية جائز عقلاً وواقع شرعاً؛ فإن الصبي إذا بلغ وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة، والمجنون إذا أفاق من جنونه وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة والحائض إذا انقطع حيضها وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فإن هؤلاء الثلاثة تجب عليهم الصلاة، فإذا لم يبتدئها كل منهم في الوقت الباقي وجب عليهم القضاء.

القسم الثالث: أن يكون وقت الفعل زائداً عليه، بمعنى: أن يكون وقت الفعل أزيد من الفعل بحيث إن الوقت يسع الفعل عدة مرات.

وهذا هو المسمى بـ «الواجب الموسّع».

وحيث إن القسم الثاني لم يقع التكليف به في الشريعة: لم يبق إلاَّ القسمان: الأول والثالث وهما: «الواجب المضيَّق» و «الواجب الموسَّع».

والمقصود بالواجب المضيَّق: ما كان وقته يسعه وحده، ولا يسع غيره من جنسه.

أو تقول: هو: ما ألزم الشارع المكلَّف بفعله في وقت مساوٍ لوقت أدائه بلا زيادة ولا نقصان، مثل صيام يوم من رمضان، فالشارع ألزم المكلف الذي لا عذر له بصيامه، واليوم يبدأ من الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وهذا الوقت الذي بينهما له لوحده لا يتسع لفعل شيء آخر معه، ويكون الفعل باطلاً لو فعله قبل الوقت، ويكون قضاءً لو فعل بعد الوقت لعذر، ولا يقع معه في وقته غيره من جنسه.

أما الواجب الموسَّع فالمقصود به: ما كان وقته واسعاً لأدائه وأداء غيره من جنسه.

أو تقول هو: ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت يزيد عن وقت أدائه. مثل: الصلوات المكتوبة، فالشارع ألزم المكلف أن يؤديها في وقت محدد ويزيد عن وقت أدائها بحيث يمكن فعلها وفعل غيرها من جنسها في وقتها.

فوقت أداء الواجب الموسع هو جميع الوقت أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته يختاره المكلف، فالمكلف مخير في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره.

فيكون الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين طرفي الوقت.

إذن: الواجب ينقسم ــ باعتبار وقت الفعل المأمور به ــ إلى قسمين: «واجب مضيق» و «واجب موسع».

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين ومتكلمين، وهو ما صرح به ابن قدامة هنا.

تنبيه: الجمهور ــ وهم المعترفون في الواجب الموسَّع ــ اختلفوا فيما إذا ترك المكلف الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت هل يشترط العزم على ذلك أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: لا يشترط العزم، أي: أن الإيجاب في الواجب الموسَّع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته بلا بدل، فالمكلف مخير بين أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره.

هذا ما ذهب إليه الإمام الرازي في «المحصول»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد» والبيضاوي في «المنهاج»، وابن الحاجب في «المختصر»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن السبكي في «جمع الجوامع»، ومجد الدين بن تيمية في «المسودة»، وغيرهم من العلماء.

علل هؤلاء عدم اشتراط العزم بأن الأمر بصلاة الظهر ــ مثلاً ــ قُيِّد بجميع وقت الظهر، ولم يتعرض الشارع لتخصيصه بجزء من أجزاء ذلك الوقت، وكان كل جزء من أجزاء الوقت قابلاً له، فوجب أن يكون حكم ذلك الأمر إيقاع ذلك الفعل في أي جزء من أجزائه بحسب إرادة المكلف بدون تخيير أو تعيين.

وبناء على ذلك: يكون التخيير بين الفعل والعزم تحكماً.

وكذلك يكون تعيين أول الوقت أو آخره تحكماً.

والتحكم هو: الدعوى بلا دليل.

والحاصل: أن المكلف إذا ترك الفعل في أول الوقت وأراد فعله في آخر الوقت فإنه لا يشترط العزم؛ وذلك لأنه لا دليل ثابت على تعيين الفعل في أول الوقت.

ولا دليل ــ أيضاً ــ على أن المكلف مخير بين أن يفعل في أول الوقت وبين أن يترك الفعل في أوله ويعزم على الفعل في آخر الوقت. بل جاءت النصوص في الواجبات الموسعة مطلقة دون أي تقييد باشتراط.

المذهب الثاني: أن المكلَّف إن لم يفعل في أول الوقت فإنه يشترط العزم على الفعل في اخر الوقت.

أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، فالمكلف مخير في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره، ولكن لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلاَّ بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، فإذا جاء آخر الوقت، وهو لم يفعل الواجب فحينئذٍ تعين فعله.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والآمدي في «الإحكام»، والقاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو علي وأبو هاشم، والغزالي في «المستصفى»، وصححه النووي في «المجموع»، وهو مذهب أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية. وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ هنا ــ حيث إن ذلك يستفاد من جوابه عن اعتراض المعترضين ــ كما سيأتي ــ .

وهذا المذهب هو الحق عندي، وذلك لأمور:

الأول: أن اشتراط العزم في الواجب الموسع لا بد منه؛ وذلك لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقاً، أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في

أول الوقت إلاَّ بشرط الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس ندب؛ قياساً على الواجب المخير؛ حيث قلنا ـ هناك ـ يجوز ترك إحدى خصال كفارة اليمين بشرط فعل الأخرى، وكذلك هنا: يجوز ترك الفعل في أول الوقت بشرط أن يعزم على الفعل في آخر الوقت.

الثاني: لو جاز ترك الفعل في أول الوقت بلا عزم على فعله في الوقت الثاني مع القول بوجوبه في أول الوقت: لجاز ترك الواجب من غير بدل عن الفعل وهذا يخرجه عن كونه واجباً؛ لأن الواجب: ما لا يجوز تركه بلا بدل.

والعزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقاً، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل، فيكون الفعل هو المتعين على المكلف ، وما دام العزم بدلاً عن الفعل بالمعنى السابق: فلا مانع من أن يكون العزم على الفعل قائماً مقام الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه، ويكون بدلاً عنه.

الثالث: أن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة ولازم لكل من عليه التكليف دخل وقته أو لم يدخل؛ لأنه إذا لم يعزم على الفعل ـ مع التذكر ـ فقد عزم على الترك وهو معصية، وترك المعصية واجب إذن: العزم واجب.

الرابع: أن القائل بأنه يجوز تأخير الفعل بدون بدل وهو العزم يُقال له: لما لم يفعل في أول الوقت ما هي نيته؟ فإن قال: لا نية له فهذا غير صحيح؛ لأنه لا بد لكل عبادة من نية، وإن قال: إن له نية أن يعمله فيما بعد نقول: هذا هو العزم على الفعل وهو المطلوب.

أما ما ذكره أصحاب المذهب الأول ـ وهم الذين لم يشترطوا العزم إذا لم يفعل المكلف في أول الوقت ـ حيث قالوا: «إن اشتراط العزم لم

يثبت عليه دليل» فنجيب عنه بأن اشتراط العزم قد ثبت بدليلين قويين وهما الأمران السابقان اللذان ذكرتهما في مسوغات ترجيح اشتراط العزم وسيأتي زيادة أدلة لاشتراط العزم عند الجواب عن الاعتراض الثالث.

المنكرون للواجب الموسع وحجتهم

قوله: (وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع وقالوا: هو يناقض الوجوب).

ش: **أقول**: بعض الحنفية قد أنكروا الواجب الموسَّع وقالوا: إن وقت أداء الواجب مضيَّق، ولا يوجد واجب موسَّع.

واحتجوا على ذلك بشبهة عامة وهي قولهم: «إن التوسع يناقض الوجوب» ومعنى ذلك: أن الوجوب مع التوسعة يتنافيان؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وهذا يجوز تركه عن الوقت الذي وصفتموه بالوجوب فيه وهو أول الوقت وآخره فلا يكون للواجب الموسَّع حقيقة.

أجيب عن ذلك بأن الواجب الموسع يرجع في التحقيق إلى الواجب المخير؛ لأن الفعل واجب الأداء في وقت ما: إما أوله، أو وسطه، أو آخره، فجرى ذلك مجرى قولنا ـ في الواجب المخير ـ إن الواجب إما هذا أو ذاك. فكما أنا نصف الخصال بالوجوب على معنى: أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بها جميعاً، وإنما تجب خصلة واحدة غير معينة فكذلك هنا: يجب على المكلف أن يفعل ما وجب عليه في أي وقت شاء من هذا الوقت المحدد إما أوله، أو وسطه، أو آخره.

فالحاصل: أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في «المخير»، وبين أجزاء الوقت في «الموسع»، ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز إخراجه عنه، بل خيرناه بينه وبين ما بعده.

هذه شبهة من أنكر الواجب الموسع العامة، وهذا الجواب عنها.

تنبيه: قال ابن قدامة ـ هنا ـ : «وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع»، وقال ذلك أيضاً أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو الخطاب في «التمهيد» ونسب بعض الأصوليين القول بأن الوجوب يختص بآخر الوقت للحنفية جميعاً منهم البيضاوي في «المنهاج»، والزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول»، والقاضي أبو يعلى في «العدة».

وهذا فيه نظر؛ حيث إنه لم ينكر الواجب الموسع إلاَّ بعض منهم، فإن جمهور الحنفية قد وافقوا جمهور العلماء ـ من مالكية وشافعية وحنابلة ومتكلمين ـ في أن وقت أداء الواجب الموسع هو جميع الوقت، فأيُّ جزء أراد المكلف أن يوقع الفعل فيه فهو وقت الواجب الموسع.

قال الأنصاري في «فواتح الرحموت»: «إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت لأدائه، وأن سبب الوجوب هو الجزء الأول من الوقت إن اتصل به الأداء، وإلاَّ انتقل إلى ما يليه وإلاَّ تعين الجزء الأخير». وقال غيره من جمهور الحنفية: «إن سبب الوجوب في الواجب الموسع هو الجزء الذي يليه أداء الفعل».

فهذا متفق في حقيقته مع قول الجمهور حيث إن أيَّ جزءٍ من أجزاء الوقت صالح لأداء الفعل فيه، فإن لم يفعل الفعل حتى بقي من الوقت مقدار يسع الفعل: تعين هذا الوقت للأداء، وكان سبب الوجوب هو الوقت الذي تلاه هذا الفعل، أي: سبب الوجوب هو الجزء الأول من الوقت إن اتصل به الأداء وإن لم يتصل به الأداء انتقل إلى ما يليه، وإلاَّ تعين الجزء الأخير من الوقت للأداء.

وهذا لا يخالف مذهب جمهور العلماء. ويؤيد ذلك ما قاله أبو بكر

الجصاص وهو رواية معتمدة عن أبـي الحسن الكرخي من أنه يتعين وجوبه بأحد شيئين: بالفعل أو بالتضييق، نقله عنهما السمرقندي في «ميزان الأصول»، والعالمي الحنفي في «أصول الفقه» له، وأبو الحسين البصري في «المعتمد».

ومعنى ذلك: أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أداؤه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير بالأداء، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت فإن أدى في أوله يكون واجباً، وإن أخر لا يأثم؛ لأنه لم يجب قبل التعيين، وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلاَّ قدر ما يؤدَّى فيه: يتعين الوجوب حتى لا يأثم بالتأخير عنه، هذا هو معنى قول الجصاص والكرخي السابق كما ذكره السمرقندي في «ميزان الأصول».

ويتضح من هذا خطأ نسبة إنكار الواجب الموسع إلى الحنفية جميعاً أو إلى أكثرهم؛ حيث إن جمهور الحنفية لا ينكرون الواجب الموسع بالمعنى الاصطلاحي المراد، وإن كان تعبيرهم وألفاظهم توهم ذلك فإنه خلاف في التعبير.

وكذلك نسبة قول: إن الوجوب متعلق بآخر الوقت إلى الحنفية غير صحيحة، قال الأنصاري في «فواتح الرحموت»: «ونسب قول: الوجوب متعلق بآخر الوقت إلى الحنفية وهذه النسبة غلط».

وقال شارح الهداية: «القول بأن الصلاة تجب بآخر الوقت وفي أوله نافلة قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولاً عن أبـي حنيفة، والصحيح عندنا: أن الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسعاً».

وبهذا تبين أن المنكرين للواجب الموسع هم بعض الحنفية وليسوا كلهم أو أكثرهم كما قال ابن قدامة وبعض الأصوليين فتنبه لذلك.

تنبيه آخر: في اختلاف منكري الواجب الموسع:

واختلف منكرو الواجب الموسع ـ في أي جزء يتعلَّق الوجوب؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الوجوب يتعلَّق ويختص في أول الوقت. بمعنى: أن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل، ولم يفعل المكلف الواجب فيه وإنما فعله في غيره من أجزاء الوقت: كان هذا الفعل قضاء.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية العراقيين، ونقل عن بعض المتكلمين، ونسبه بعض الأصوليين إلى بعض الشافعية، وأكثر الشافعية ينكرون وجود هذا في مذهبهم.

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم»: «هذا لا يعرف في مذهب الشافعي».

قلت: لعل القائل بهذا من الشافعية من عراق العجم لم يعلم هؤلاء المنكرون وجود هذا في مذهبهم، كما ذكر ذلك القرافي في «نفائس الأصول».

ونسبه العالمي في «أصول الفقه» له إلى أهل الحديث.

واحتج أصحاب هذا المذهب على أن الوجوب متعلِّق بأول الوقت بأدلة إليك أهمها:

الدليل الأول: ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «الصلاة في أول الوقت رضوان، وفي آخره عفو الله».

وجه الدلالة: أن هذا النص اقتضى أن فعل الصلاة في آخر الوقت معصية تتطلب العفو، ولو كان المكلف مخيراً بأي جزء من هذه الأجزاء يوقع الفعل فيه: لما كان تأخيره للواجب عن أول الوقت موجباً للعفو والغفران؛ حيث إن العفو إنما يكون عن ذنب أو معصية، وبذلك يكون الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه وما بعده وقت لقضائه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الحديث فيه يعقوب بن الوليد، وهذا قد كذبه الإمام أحمد وسائر الحفاظ، وقال ابن حبان: «ما رواه إلاَّ يعقوب، وكان يضع الحديث على الثقات، وأخرجه الدارقطني بسند ضعيف».

وإذا كان راوي هذا الحديث موصوفاً بتلك الصفات من أئمة الحديث فلا يصح الحديث. وبالتالي لا يصح الاحتجاج به لإثبات ما ذهبوا إليه.

الجواب الثاني: على فرض صحة الحديث فإنه يقتضي الترغيب في المبادرة لأداء الصلاة في أول وقتها، فيكون المراد بالعفو ـ هنا ـ: العفو عن تقصير المكلف عن الأداء الأفضل للواجب. ويؤيد ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ـ لما سأله بعض الصحابة أي الأعمال أفضل؟ ـ: «الصلاة على وقتها» كما أخرجه البخاري ومسلم.

وتبين بذلك أن الحديث دال على أن الصلاة في أول وقتها أحب وأفضل، ولا يقتضي هذا المعصية والإثم بتأخيرها. فالحديث لا يُثبت ما تزعمون، ولا يُنافي ما يقوله الجمهور من أن أي جزء من أجزاء الوقت صالح لأداء الواجب.

الدليل الثاني: أن الواجب المؤقت لا ينتظر لوجوبه ـ بعد وجوب شرائطه ـ سوى دخول الوقت، فعلم أنه متعلِّق به، وإذا ثبت الوجوب بأول

الوقت فإنه لا يتعلق بما بعده، لامتناع التوسع في الوجوب.

أو تقول في هذا الدليل بعبارة أخرى: إن أوقات الصلوات أسباب، والأصل: ترتب المسبِّبات على أسبابها فإذا وجد السبب يجب أن يوجد المسبب فوراً فيكون الوجوب متعلقاً بأول الوقت.

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الكلام الوارد في هذا الدليل لا ينافي مذهب الجمهور، فإنهم رتبوا الوجوب على أول الوقت، لكن في القدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين طرفي الوقت فما تعين مذهبكم من هذا المدرك.

الجواب الثاني: أن كلامكم هذا يلزم منه: الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء من غير ضرورة، وهو لم يوجد في الشرع.

وإنما الذي وجد هو: الإذن في تفويت الأداء لفعل القضاء؛ لضرورة السفر أو نحوه، أما لغير ضرورة: فلا.

قال سيف الدين الآمدي في «الإحكام»: «الإجماع منعقد على أن ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح بنية القضاء».

وهناك أدلة على أن الوجوب ليس متعلقاً بأول الوقت منها:

أن الوجوب مستفاد من الأمر، والأمر متعلق بأوله وآخره ووسطه فوجب أن يفيد الوجوب في الكل ويتضيق بآخره؛ لأنه جعل غاية وقت الوجوب.

ومنها: أنه لو اختص بأول الوقت لكان ما بعده قضاء، وسبق أن ذكرنا أن الأمة مجمعة على أنه إذا فعل الصلاة في وسط الوقت أو في آخره: لم تكن قضاء ولا تصح بنية القضاء.

ثم لو كان كما تقولون: «إن الوجوب مختص بأول الوقت»: لم يكن لضرب الوقت فائدة؛ لأنه يستوي ما بعده وما فعله فيه بنية القضاء.

ومنها: أنه يجوز فعل الصلاة في آخر الوقت بحكم الأمر فدل على أنه وقت للوجوب كأوله ولا فرق، ولا يلزم من ذلك الزكاة قبل الحول فإنه يجوز فعلها بحكم الرخصة، لا بحكم الأمر المقتضي لوجوبها.

فإن قلتم: هنا أيضاً يجوز بحكم الرخصة.

نقول: هذا غلط؛ لأن جوازها فيه بحكم الأمر المقتضي للوجوب وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

فإن قلتم: فدلوك الشمس أول وقتها فدل على أن الوجوب يتعلق بأوله.

نقول: إن الوجوب يتعلق بأوله ووسطه وآخره لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨]. فهذا يقتضي كل الوقت.

وأصحاب هذا المذهب «وهم القائلون: إن الوجوب متعلّق بأول الوقت» اختلفوا فيما إذا أخَّر المكلف الفعل عن أول الوقت إلى آخره هل يأثم أو لا؟ على فريقين:

الفريق الأول: أنه يأثم؛ لأنه لم يفعل الواجب في وقته.

الفريق الثاني: أنه لا يأثم؛ لأنه لا زال في الوقت الموسع لهذا الواجب. وعلى هذا فالقضاء ــ هنا ــ يسدُّ مسدّ الأداء.

المذهب الثاني: أن الوجوب متعلِّق ومختص بآخر الوقت بمعنى: أن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأخير من أجزاء الوقت.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية العراقيين، ونسبه البزدوي إلى مشائخ العراق من الحنفية، وهو رواية عن الإمام أبـي حنيفة ذكرها الإمام زفر.

استدل هؤلاء على ذلك بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت: لما جاز تركه فيه؛ لأن شأن الواجب أنه لا يجوز تركه، لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقاً، فبطل أن يكون الفعل واجباً فيما عدا الجزء الأخير وبالتالي ثبت أن الفعل واجب في الجزء الأخير، وهو المطلوب.

ويجاب عن ذلك بأن جواز ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير لا يقتضي عدم وجوب الفعل فيه؛ لأن الوجوب فيما عدا الجزء الأخير من الوقت وجوب موسَّع، والذي ينافي الوجوب الموسع هو الترك في جميع أوقات الفعل، لا الترك في بعض أجزاء الوقت مع الإتيان به في البعض الآخر من الوقت، وهذا يقاس على الواجب المخير فكما أن المكلف مخير في أن يوقع أي فرد من أفراد الفعل الذي تعلق به الإيجاب كذلك المكلف مخير في أن يوقع الفعل في أي زمن شاء من أول الوقت أو وسطه أو آخره، وقد قلنا فيما سبق: إن الذي ينافي الوجوب في الواجب المخير هو ترك جميع أفراد الفعل ـ وهي الخصال المخير بينها ـ وإن ترك بعض الأفراد مع فعل البعض الآخر لا ينافي الوجوب.

فكذلك هنا: الذي ينافي الوجوب في الواجب الموسع هو ترك الفعل في جميع أجزاء الوقت، أما تركه في بعض الأجزاء مع الإتيان به في البعض الآخر فإنه لا ينافي الوجوب.

ويدل على أن الفعل لا يتعلَّق بآخر الوقت أن يقال لهم: إن الصلاة في أول الوقت مثل الصلاة في آخره ووسطه في سقوط الفرض وحصول المصلحة المقتضية للوجوب.

فإن سلَّمتم ذلك بطل قولكم: «إنها تختص بآخر الوقت».

وإن منعتم من ذلك فحينئذٍ نقول: إن لم يكن فعلها في أوله قائماً مقام فعلها في آخره فيلزمه فعلها في آخره وهذا مردود بالإجماع.

واتفق أصحاب هذا المذهب ـ وهم القائلون بأن الوجوب متعلّق بآخر الوقت ـ على أن المكلف إذا أوقع الفعل في غير الجزء الأخير فإن الفعل يكون تعجيلاً، واختلفوا هل يكون هذا الفعل المعجَّل فرضاً، أو نفلاً يسقط به الفرض أم ماذا؟

فمنهم من قال: إن المكلف إذا جاء بالفعل في أول الوقت فإن الفعل يقع نفلاً يسقط به الفرض. وقد حكي هذا عن مشائخ من حنفية العراق.

ومنهم من قال: إن المكلَّف إذا أدَّى الفعل في أول الوقت فإنه يقع نفلاً، لكن إن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلَّفين يكون ذلك النفل مانعاً للوجوب في آخره ويكون مسقطاً للفرض، حكي هذا عن أبي عبد الله البصري، وهو رواية عن الكرخي.

قال السمرقندي: «هذه الرواية مهجورة».

ومنهم من قال: إن المكلف إذا أدَّى الفعل في أول الوقت فهو موقوف:

فإن جاء آخر الوقت والمكلف على صفة التكليف ـ بأن كان حياً عاقلاً مسلماً خالياً من الموانع ـ : كان ما فعله في أول الوقت واجباً.

وإن جاء آخر الوقت وقد زالت عنه صفة التكليف ـ بأن جن، أو مات، أو نزل بالمرأة الحيض ونحو ذلك ـ كان الفعل الذي فعله أول الوقت نفلاً، وهو محكي عن الكرخي، ويسمى مذهب الكرخي هذا بالمراعاة كما ذكر ذلك الجرجاني في «حاشيته على شرح العضد».

ويردُّ عليه: بأن هذه الصلاة لا توصف بفرض ولا نفل ـ حيث توقف فيها ـ هذا خلاف المعهود في الشرع، وكيف ينوي هذه الصلاة؟ وحكى الآمدي إجماع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت ومات أنه أدَّى فرض الله تعالى، والقول بالوقف خلاف الإجماع.

واستدل من قال بأن المكلف لو أوقع الفعل في أول الوقت: لكانت نفلاً بأن قال: لو كانت واجبة في أول الوقت: لما جاز تأخيرها عنه إلاَّ إلى بدل فيه، وقد جاز تأخيرها عنه بغير بدل فثبت أنها فيه نافلة.

ويجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن مذهبنا أنه لا يجوز التأخير إلاَّ ببدل، وهو العزم على فعلها في آخر الوقت فلا يلزم دليلكم.

الجواب الثاني: أن هذا الدليل الذي أوردتموه يبطل بقضاء رمضان، والكفارة فإنه يجوز تأخيرها لا إلى بدل وهما واجبان.

ومن الأدلة على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت: أن الصلاة لو كانت في أول الوقت نافلة لصحت بنية النفل؛ لمطابقتها لما عليه الصلاة في نفسها.

ومن الأدلة ـ أيضاً ـ على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت ـ : أنه لو كان فعل الصلاة في أول الوقت نفلاً: لكان فاعلها في أول الوقت لم يؤد الفرض قط، ولا قام بالواجب منها، وهذا باطل فإن من فعلها في أول الوقت فقد أدَّى الفرض وقام بما عليه من الواجب.

ومن الأدلة ـ أيضاً ـ على أن الفعل لا يكون نفلاً في أول الوقت ـ : أن تقديم المغرب أفضل من تأخيرها بالإجماع، فإذا سلَّمنا قولكم: لزم منه أن يكون النفل أفضل من الوجوب.

واختلف بعض الحنفية في آخر الوقت الذي هو وقت الوجوب.

فذهب فريق منهم إلى القول بأنه ما يسع جملة الصلاة، وينقضي بانقضائها، وهو قول الإمام زفر.

وذهب فريق آخر منهم إلى أن الوقت مقدار تكبيرة بالصلاة.

تنبيه: لقد تكلمت عما سبق من الأقوال بالتفصيل في كتابي: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إن شئت.

* * *

أدلة الجمهور على ثبوت الواجب الموسَّع

• الدليل العقلي على ثبوت الواجب الموسع:

قوله: **(ولنا: أن السيد لو قال لعبده: «ابن هذا الحائط في هذا اليوم: إما في أوله، وإما في وسطه، وإما في آخره، وكيف أردت، فمهما فعلت: امتثلت إيجابي، وإن تركت: عاقبتك» كان كلاماً معقولاً، ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك فلم يبق إلاَّ أنه أوجب موسَّعاً).**

ش: **أقول:** سبق أن علمت أن الجمهور قد أثبتوا الواجب الموسع على النحو الذي ذكرناه سابقاً، وسبق ـ أيضاً ـ أن علمت أن بعض العلماء قد أنكروا التوسع، وقالوا: إن الواجب معين واختلفوا ـ فيما بينهم ـ هل هو معين في أول الوقت أو في آخره، وقد بان لك ضعف مذهب المنكرين للتوسع بالأدلة والبراهين.

بقي أن نعرف أدلة الجمهور على ثبوت الواجب الموسَّع، أي: الأدلة على أن المكلف مخير بين أن يفعل المأمور به في أول الوقت أو في

وسطه، أو في آخره، فأقول: إنه دل على ذلك العقل والشرع؛ بدأ ابن قدامة بذكر الدليل العقلي على ثبوت الواجب الموسع، وبيانه:

أن يقال: إن السيد لو قال لعبده: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه: إن شئت في أوله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره، وسأترك لك الخيار تفعله في أي وقت ـ من هذا اليوم ـ يناسبك. فمهما فعلت في أي وقت: تكون قد امتثلت أمري وتستحق الثناء والمدح، وإن لم تفعل ما أمرتك به في أي وقت: تكون قد خالفت أمري فتستحق اللوم والتوبيخ والعقاب» فإن هذا الكلام يكون معقولاً، فلا ينكره أحد.

ولا يمكن أن يقال: إن السيد لم يوجب على العبد شيئاً أصلاً؛ لأنه أوجب عليه بدليل قوله: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم. . .».

ولا يمكن أن يقال: إن السيد أوجب على العبد واجباً مضيقاً؛ لأنه صرح بالتوسيع عليه حيث قال السيد له: «قد أوجبت عليك بناء هذا الجدار في هذا اليوم في أي جزء منه تختاره أنت: إن شئت في أوله أو وسطه أو آخره».

فلم يبق إلاَّ أنه أوجب عليه بناء الجدار في هذا اليوم ووسع عليه في هذا الإيجاب حيث خيره في أي وقت شاء من ذلك اليوم بدليل لفظه في المثال. حيث إنه يدل على التخيير.

* * *

الأدلة الشرعية على ثبوت الواجب الموسع

قوله: (وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً بدليل: أن

الصلاة تجب في أول الوقت، وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض، وتلزمه نيته، ولو كانت نفلاً: لأجزأت نية النفل، بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً؛ إذ النية قصد يتبع العلم).

ش: أقول: احتج الجمهور على ثبوت الواجب الموسع بأدلة كثيرة من الشرع، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وجه الدلالة: أن هذا أمر عام لجميع الوقت المذكور:

فليس المراد من الأمر تطبيق أول فعل الصلاة في أول الوقت وآخر الفعل في آخر الوقت؛ لأن هذا خلاف الإجماع.

وليس المراد من الأمر: إقامة الصلاة في كل وقت من أوقاته، فلا يخلو جزء من الوقت من الصلاة فهذا ــ أيضاً ــ خلاف الإجماع.

وليس المراد من الأمر: تعيين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه؛ لأن اللفظ الوارد في الآية لا يدل على ذلك.

فلم يبق إلاَّ أن يكون المراد من الأمر هو: أن كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه باختيار المكلف؛ ضرورة امتناع احتمال قسم آخر، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري وأبو داود، والترمذي والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن جبريل عليه السلام أم النبي ﷺ أول الوقت وآخره وقال: «الوقت ما بينهما» وفي رواية: «الوقت ما بين هذين».

وجه الدلالة: أن الله تعالى حينما فرض الصلاة أتى جبريل عليه السلام

إلى النبـي ﷺ ليعلِّمه أوقاتها وأفعالها، فأمَّه مرة في أول وقتها، وأمَّه مرة في آخر وقتها، وقال جبريل للنبـي ﷺ: «الوقت ما بين هذين».

وهذا يفيد تخيير المكلف في أداء الصلاة في أي جزء من أجزاء الوقت المحدد لها، أي أن الإيجاب يتناول جميع أجزاء الوقت. وليس تعيين بعض أجزاء الوقت للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر.

والخلاصة: أن هذين النصين وهما الآية والحديث قد جعلا الوجوب في جميع الوقت، فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم أي: دعوى بلا دليل صحيح يستند إليه ــ كما سبق أن أبطلنا أدلتهم ــ وهذا هو معنى قول ابن قدامة: «وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت».

الدليل الثالث: الإجماع دلَّ على ثبوت الواجب الموسَّع، بيان ذلك: أن الإجماع منعقد على أن المكلف لو فعل الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نية الفرض قال الآمدي في «الإحكام»: «أجمع السلف على أن من فعل الصلاة في أول الوقت ومات أنه أدَّى فرض الله عليه».

فلو لم يكن زمن الواجب موسعاً: لما أثيب مؤديه في أوله ثواب الواجب والفرض فلو كان ما فعله نفلاً ــ كما زعم بعض الحنفية كما سبق ذكره ــ : لنوى المكلف فيه نية النفل وأجزأته هذه النية، ويستحيل أن تكون نية النفل مجزأة عن نية الفرض من المكلف العالم ــ بكسر اللام ــ بأن هذا الفعل نفلاً؛ وذلك لأن النية قصد يتبع ما علمه المكلف وما قصده وما نواه.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة من الأدلة الشرعية على ثبوت الواجب الموسع، وهناك دليل رابع وهو: أنه لو كان جزء من أجزاء الوقت معيناً ــ كما زعم بعض الحنفية ــ : لتعلق الوجوب به وترتب على ذلك أنه:

إن صلى قبل دخول ذلك الجزء: كان مقدماً فلا تصح صلاته؛ لأن الإتيان بالصلاة قبل وقتها غير صحيح.

وإن صلى بعد ذلك الجزء: يكون عاصياً ويقضي؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد.

والقسمان ــ كما رأيت ــ باطلان؛ لأنهما خلاف الإجماع.

فنتج أن وقت الواجب الموسع ليس معيناً في وقت، بل المكلف مخير في أن يوقع الواجب في أي وقت يشاء: في أوله، أو آخره، أو وسطه.

* * *

ما اعترض به على مذهب الجمهور والأجوبة عن ذلك

لما فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من ذكر أدلة الجمهور على المذهب الحق وهو: ثبوت الواجب الموسع: شرع في ذكر بعض الاعتراضات التي وجهها المنكرون للواجب الموسع إلى الجمهور وما استدلوا به. وهذه الاعتراضات ــ في حقيقتها ــ أدلة للمنكرين للواجب الموسع على مذهبهم.

● **الاعتراض الأول:**

قوله: **(فإن قيل: الواجب: ما يعاقب على تركه، والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذٍ، وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها وهذا حد الندب، وإنما أثيب ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فهو كمعجِّل الزكاة، والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما).**

ش: **أقول:** هذا هو الاعتراض الأول وهو ــ في حقيقته ــ دليل من أدلة المنكرين للواجب الموسع القائلين: إن الوجوب يتعلّق بآخر الوقت.

ومعنى هذا الاعتراض: أنه ثبت من تعريفات الواجب السابقة: أن الواجب هو: ما يعاقب على تركه، ومعروف أن الصلاة يعاقب على تركها إذا أضيفت إلى آخر وقتها؛ لأنه لو تركها خرج الوقت ويقضي، ويكون عاصياً بذلك؛ لأنه أخرج الصلاة عن وقتها بالعمد.

ونتيجة لذلك: تكون الصلاة إذا أضيفت إلى آخر وقتها واجبة؛ لأنه يعاقب على تركها.

لكن إذا أضيفت الصلاة إلى أول وقتها فإن المكلَّف مخيَّر بين فعلها وتركها، وإن فعلها المكلف أول الوقت فهو أفضل؛ لأن أحب الأعمال إلى الله الصلاة في أول وقتها. وهذا هو حدُّ الندب؛ لأنه يجوز تركه فيه، وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه.

وإذا ثبت: أنه غير واجب في أول الوقت: فهو واجب في آخره؛ لعدم جواز تركه.

أما قولكم ــ أيها الجمهور ــ : «إن المكلف لو فعل الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نية الفرض»: فيمكن أن يجاب عنه بأن تقديم الفعل على آخر الوقت كفعل الصلوات في أول أوقاتها إنما هو رخصة؛ حيث إن مآل هذه الصلاة المقدمة هي الفرضية في آخر الوقت فيكون المصلي في أول الوقت نوى صلاة الفرض، فيكون بذلك قد عجَّلها عن وقتها؛ قياساً على معجِّل الزكاة قبل تمام الحول. بيان ذلك:

كما أن المزكي عجل الزكاة قبل تمام الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة عن طريق الرخصة ونوى أن يخرجها عن الزكاة التي ستكون عليه عند تمام الحول كذلك ــ هنا ــ فإن المصلي في أول الوقت عجل هذه الصلاة مع أنه لا تجب أن يؤديها في هذا الوقت، ولكنه نوى أن يصلي عن الصلاة التي ستكون واجبة عليه إذا ضاق الوقت.

كذلك المصلي في أول الوقت ينوي الفرض الذي سيكون فيما بعد؛ قياساً على من جمع بين الصلاتين من وقت الأولى منهما. بيان ذلك:

كما أن الجامع بين الصلاتين في وقت الأولى منهما رخصة نوى أن يصلي المتأخرة مع المتقدمة، ونوى فرضية الصلاة المتأخرة والتي ستكون فرضاً عليه عندما يأتي وقتها كذلك ــ هنا ــ فإن المصلي في أول الوقت عجَّل هذه الصلاة مع أنه لا تجب أن يؤديها في هذا الوقت ولكنه نوى أن يصلي هذه الصلاة والتي ستكون فرضاً عليه إذا ضاق الوقت.

الحاصل: أن التقديم غير فرض، ويثاب عليه ثواب الفرض.

● **جـوابـه**:

قوله: **(قلنا: الأقسام ثلاثة: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، وقسم يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق، وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب وأولى عباراته: الواجب الواسع)**.

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن ذلك الاعتراض بأن أقسام الفعل ثلاثة هي:

القسم الأول: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، مثل صيام يوم عاشوراء.

القسم الثاني: فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق مثل وجوب صيام يوم من رمضان.

القسم الثالث: فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت:

«أوله ووسطه وآخره»، ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

أي: يعاقب على تركه في جميع وقته لا في بعض أجزائه، مثل: الصلاة، فالمكلف مخير بأن يفعل الصلاة في أول وقتها، أو وسطه، أو آخره فإنه إن لم يفعل الصلاة في أول وقتها لا يعاقب؛ لأن عنده وقت يستطيع أن يفعل الصلاة فيه وهو وسط الوقت أو آخره، ولكن إن لم يفعل الصلاة في جميع هذه الأجزاء الثلاثة فإنه ـ حينئذٍ ـ يعاقب على ترك الصلاة؛ لأنه تركها متعمداً، أي بدون عذر.

وهذا القسم لا يمكن أن نسميه مندوباً؛ لأن المندوب لا يعاقب تاركه مطلقاً.

ولا يمكن أن نسميه واجباً مضيقاً؛ لأن الواجب المضيق يعاقب تاركه مطلقاً: أي: بدون اعتبارات.

بينما هذا القسم ـ أعني الثالث ـ تاركه لا يعاقب باعتبار، ويعاقب باعتبار آخر.

فهو لا يعاقب إذا ترك الفعل في أول وقته أو وسطه، وعزم على الفعل في آخره؛ لأن الوقت فيه سعة يستطيع أن يفعل ما وجب عليه في أي جزء أراد.

وهو يعاقب إذا ترك الفعل في جميع الوقت المتسع، أي: إذا لم يفعل في جميع أجزاء الوقت.

فهذا القسم الثالث يحتاج إلى اسم يُسمَّى به غير «الواجب المضيق» وغير «المندوب».

وأحسن عبارة تقال في اسمه هي: «الواجب الموسع».

فإن قلت: لماذا سمَّيتموه بـ «الواجب الموسع»؟

قلتُ: سمَّيناه واجباً؛ لأن المكلف يعاقب على تركه بالجملة.

وسميناه موسعاً؛ لحصول التوسعة في وقته عن قدر فعله ويجوز للمكلف تأخيره في بعض أجزاء وقته.

● **الاعتراض الثاني:**

قوله: **(قالوا: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب، وبالإضافة إلى آخره واجب، بدليل: أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره).**

ش: **أقول:** لما أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن الاعتراض الأول بأن هناك قسماً ثالثاً يخالف الواجب المضيق، والمندوب، وهو الفعل الذي يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت، ولا بد أن يكون اسمه يخالف الواجب المضيق والمندوب؛ لأن حقيقته تخالفهما وأحسن اسم له هو «الواجب الموسع» لما قال ابن قدامة ذلك اعترض المخالفون ــ وهم القائلون بأن الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في آخر الوقت ــ على هذا الجواب بقولهم: إننا لا نسلم لكم أن الفعل الذي يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع وقته، ولا يعاقب على تركه بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت قسم ثالث للواجب المضيق والمندوب، بل إن ما أسميتموه قسماً ثالثاً هو ــ في حقيقته ــ داخل ضمن الواجب المضيق والمندوب. بيان ذلك:

أن المكلف إن فعل الصلاة في أول الوقت فهذا الفعل يكون ندباً.

وإن فعل في آخر الوقت فهذا الفعل يكون واجباً مضيقاً.

فإن قلتم أيها الجمهور: ما الدليل على ذلك؟

قلنا: إنه في أول الوقت يجوز للمكلف ترك الفعل وما يجوز تركه هو المندوب وفي آخر الوقت لا يجوز للمكلف ترك الفعل، وما لا يجوز تركه فهو الواجب.

● جواب ذلك الاعتراض:

قوله: **(قلنا: بل حدُّ الندب: ما يجوز تركه مطلقاً، وهذا لا يجوز إلاَّ بشرط وهو الفعل بعده، أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل، ومن أمر بالإعتاق: فما من عبد إلاَّ يجوز تركه بشرط عتق ما سواه ولا يكون ندباً، بل واجباً مخيراً، كذا هذا يسمَّى واجباً موسَّعاً، وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً، وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث، وإذا كان المعنى متفقاً عليه، وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة فلا معنى للمناقشة في العبارة وأما تعجيل الزكاة فإنه يجب بنية التعجيل، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلاً، فهو مقطوع به)**.

ش: أقول: لما لم يسلِّم الخصم أن الواجب الموسع قسم ثالث للواجب المضيق والمندوب، بل ذكر أنه داخل ضمنهما: فهو واجب مضيق إن فعل في آخر الوقت، ومندوب إن فعل في أول الوقت: قال ابن قدامة ـ مجيباً عن ذلك بشيء من التفصيل ـ :

إن قولكم في حد الندب: إنه ما يجوز تركه هذا ليس بصحيح، بل الصحيح في حد الندب: إنه ما يجوز تركه مطلقاً ـ أي: من غير شرط ـ كما سيأتي إن شاء الله.

أما هذا القسم ـ وهو القسم الثالث وهو ما أسميناه بالواجب

الموسع ـ فهو الذي لا يجوز تركه إلاَّ بشرط، أو تقول: هو: الذي يجوز تركه بشرط.

وهذا الشرط إما الفعل في أول الوقت، أو العزم على الفعل في آخر الوقت.

فبان لك أن ما جاز تركه بشرط لا يكون مندوباً، بل واجباً موسَّعاً، ومعنى ذلك: أنه يجوز للمكلف أن يترك الفعل في أول الوقت بشرط: أن يفعل بعده مباشرة أو أن يعزم على الفعل في آخر الوقت، لكن لا يجوز له ترك الفعل مطلقاً بخلاف المندوب فإنه يجوز له الترك مطلقاً.

وزيادة في البيان والإيضاح للواجب الموسع والفرق بينه وبين المندوب والواجب المضيق نقول: إن الواجب الموسع كالواجب المخير تماماً. بيان ذلك:

إن الفعل ـ في الواجب الموسع ـ واجب الأداء في وقت ما: إما في أوله أو في وسطه، أو في آخره، فلا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلاَّ إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت ـ مثلاً ـ وذلك يجري مجرى قولنا ـ في الواجب المخير ـ: إن الواجب في كفارة اليمين ـ مثلاً ـ إما الإطعام، أو الكسوة أو الإعتاق، فلا يجوز ترك الإطعام إلاَّ إذا كان عازماً على البدل وهو التكفير بالكسوة، أو الإعتاق، فالواجب في الواجب المخير إما هذا أو ذاك، فكما إنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها ولا يجب الإتيان بجميعها، فكذلك هنا.

كذلك من أمر أن يعتق عبداً من عبيده فإنه يجوز ترك أي عبدٍ يريده بشرط عتق عبد غيره وهكذا.

فهذا ـ كما رأيت في الأمثلة ـ ليس ندباً، بل واجباً مخيراً.

كذلك هذا القسم: يجوز ترك الجزء الأول من الوقت بشرط: أن يعزم على الفعل في الجزء الأخير من الوقت فهذا يسمى بـ «الواجب الموسع».

فيتلخص من هذه المقارنة: أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في الواجب المخير، ومخير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع إلاَّ أنه لا يجوز له ترك أي خصلة من خصال الواجب المخير إلاَّ بشرط النية على فعل غيرها، كذلك لا يجوز أن يترك الفعل في الجزء الأول من الوقت في الواجب الموسع إلاَّ بشرط العزم على فعله في الجزء الأخير من الوقت.

فكما أنكم تجيزون التخيير بين أفراد الواجب كخصال كفارة اليمين كذلك يلزمكم أن تجيزوا التخيير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع كالصلاة ــ مثلاً ــ فالصلاة في أول الوقت كالصلاة في وسطه وآخره ولا فرق بينها في سقوط الفرض وحصول المصلحة المقتضية للوجوب.

فبان لك أن الفرق بين الواجب الموسع، والمندوب، والواجب المضيَّق ظاهر؛ حيث إن ما جاز تركه بشرط يخالف ويفارق ما جاز تركه مطلقاً، ويخالف ويفارق الذي لا يجوز تركه مطلقاً.

فعندنا أقسام ثلاثة لا يمكن للعقل أن ينكرها وهي:

القسم الأول: فعل لا يجوز تركه مطلقاً: أي يعاقب على تركه مطلقاً.

القسم الثاني: فعل يجوز تركه مطلقاً أي: لا يعاقب على تركه مطلقاً.

القسم الثالث: فعل يجوز تركه بشرط العزم على الفعل فيما بعد، أي لا يعاقب على تركه بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت.

فإذا كنا متفقين على تلك الأقسام فنحن قد اتفقنا على المعنى دون الاصطلاح والعبارة.

فاصطلحنا ــ نحن ــ على أن يسمَّى القسم الأول واجباً مضيقاً.

وعلى أن يسمَّى القسم الثاني مندوباً.

وعلى أن يسمَّى القسم الثالث واجباً موسَّعاً.

وأنتم اتفقتم معنا على الأول والثاني. أما الثالث فأنتم معنا على أن هناك قسماً ثالثاً يخالف الواجب المضيق والمندوب، ونحن نسميه واجباً موسَّعاً وأنتم لا تسمونه بذلك، إذن الخلاف في التسمية، لا في المعنى.

أما قولكم: «إن المكلف الذي فعل الصلاة في أول الوقت يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته؛ لأن مآله إلى الفرضية فقدمها قياساً على معجل الزكاة قبل تمام الحول»: فيمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : بأن قياسكم الصلاة في أول وقتها على الزكاة المعجلة قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن فعل الصلاة في أول وقتها سببه صدور الأمر بذلك بدليل: أن ما قبل الوقت وما بعده لما لم يتناوله الأمر: لم يجز للمكلف أن يفعلها فيه بحق الأمر، وإذا كانت تلك الصلاة مفعولة بحق الأمر: وجب أن يكون الفعل واجباً؛ لأن الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

وهذا بخلاف تعجيل الزكاة قبل حولان الحول؛ لأن تعجيل الزكاة لم يحصل بحكم الأمر المقتضي للوجوب، وإنما كان قد حصل بحكم الأمر المقتضي للرخصة، وهو: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن علي رضي الله عنه أن العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل الزكاة قبل أن تحل فرخص له في ذلك.

فبان لك الفرق بين الصلاة في أول وقتها وبين تعجيل الزكاة: فالصلاة تفعل في أول الوقت بالأمر الذي تفعل به في آخره فالنية واحدة في الصلاة سواء صلاها في أول الوقت أو صلاها في آخره، ولم يفرق أحد من السلف بين النيتين وذلك مقتضى الوجوب، وقد قطع بأن النية لا تختلف سواء قدمت الصلاة أو أخرت.

أما الزكاة فإنها تجب ـ قبل حولان الحول ـ بنية التعجيل حسب الأمر المقتضي للرخصة ـ فقط ـ أما لو أخرجها بعد كمال الحول فإنها تجب بنية الأمر المقتضي لوجوب الزكاة وفرق بين النيتين: قبل الحول بنية الرخصة، وبعد تمام الحول تجب بنية الأمر.

فإن قالوا: إن الأمر يتناول الوقت في باب الجواز.

قلنا: لا يمكن هذا؛ لأننا بينا أن الفعل قد تناوله الأمر في أوله مثل ما تناوله في آخره والأمر هو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] وصلاة جبريل بالنبي ﷺ في أول الوقت وآخره.

● الاعتراض الثالث:

قوله: **(فإن قيل: قولكم: «إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده» باطل؛ فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات: لم يكن عاصياً، ولأن الواجب المخير: ما خير الشارع فيه بين شيئين، وما خير بين العزم والفعل، ولأن قوله: «صل في هذا الوقت» ليس فيه تعرض للعزم أصلاً فإيجابه زيادة).**

ش: **أقول:** قلنا فيما سبق: إن الجمهور المثبتين للواجب الموسع قد انقسموا إلى فريقين: فريق لا يشترط العزم إن لم يفعل المكلف الفعل في أول الوقت، وفريق وهم الأكثر يشترطون العزم على الفعل ومنهم ابن قدامة وهو الراجح ـ كما قلنا ـ .

ولما أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن اعتراض المعترضين السابق وبيَّن الفرق بين الواجب الموسَّع والمندوب، فذكر أن حد المندوب: ما يجوز تركه مطلقاً أي: بدون شرط، أما الواجب الموسع فهو الذي يجوز تركه بشرط وهو إما أن يفعل بعد أول الوقت مباشرة أو العزم على الفعل في آخر الوقت: اعترض من لم يشترط العزم على ذلك قائلين: إن اشتراط العزم

باطل لثلاثة أمور ــ وهذه الأمور تعتبر أدلة لمن لم يشترط العزم ــ :

الأمر الأول: أن المكلف لو ترك الفعل في أول الوقت، ولم يعزم على الفعل في آخر الوقت ذاهلاً عن ذلك العزم أو غافلاً عنه، ثم مات بعد ذلك: لم يكن عاصياً وهذا يدل على أن العزم ليس بواجب، ولو كان واجباً لكان عاصياً في تركه.

الأمر الثاني: أنا لو قلنا باشتراط العزم إن ترك المكلف الفعل في أول الوقت: لكان قياس الواجب الموسع على الواجب المخير قياساً مع الفارق؛ لأن الواجب المخير هو: ما خير الشارع فيه بين شيئين أو ثلاثة كخصال كفارة اليمين ودل الدليل على ذلك، أما في الواجب الموسع فلم يقع تخيير بين الفعل أو العزم؛ حيث لم يدل على ذلك دليل.

الأمر الثالث: أن الشارع لو قال «صل في هذا الوقت» لفهمنا منه وجوب الصلاة في هذا الوقت المحدد، وليس في هذا النص أي تعرض لدليل وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا لم يفعل الصلاة في أول الوقت.

وكذلك جميع النصوص المذكورة في المواقيت ليس فيها تعرض لإيجاب العزم، إنما كل ما دلت عليه هو وجوب إيقاع العبادة في الوقت، فإيجاب العزم زيادة على النص لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يجوز التكليف به وإلاَّ لكان تكليفاً بما لا يطاق.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: إنما لم يكن عاصياً؛ لأن الغافل لا يكلف، فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل إلاَّ عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما

لا خلاص عن الحرام إلاَّ به: يكون واجباً، فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة. والله أعلم).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بجواب مجمل، إليك بيانه وتفصيله:

أما قولكم ـ في الأول ـ : «إنه إذا لم يفعل في أول الوقت وذهل أو غفل عن العزم ثم مات لم يكن عاصياً» فإنا نجيب عنه: بأنا نسلِّم لكم ذلك، والسبب في ذلك أن الذاهل والغافل غير مكلَّفين؛ لأنهما لا يفهمان خطاب الشارع ـ كما سيأتي تفصيله في باب التكليف ـ وإذا كانا غير مكلفين فإن الإثم مرفوع عنهما؛ لما أخرجه ابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» والذهول والغفلة والنسيان بمعنى واحد كما قال ابن سيده: «ذهل عن الشيء: غفل عنه أو نسيه لشغل».

لكن إذا كان تارك الواجب في أول الوقت ولم يعزم على الفعل فيما بعد مكلفاً ـ أي: عاقلاً يفهم الخطاب ـ ثم مات فإنه يكون عاصياً.

أما قولكم ـ في الثاني ـ : «إن قياسكم الواجب الموسع على الواجب المخير قياس مع الفارق إذا أوجبنا العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت لعدم الدليل على التخيير» فإنا نجيب عن ذلك: بأن قياس الواجب الموسع على الواجب المخير قياس مطابق وصحيح من جميع الوجوه وقد بينا ذلك فيما سبق.

وزيادة في الإيضاح نقول: إنكم لو دققتم النظر في الواجب الموسع لتوصلتم إلى أن حقيقة الواجب الموسع ترجع ـ في حقيقة الأمر ـ إلى الواجب المخير؛ حيث إن الآمر كأنه قال: «إفعل هذه العبادة إما في أول

الوقت، أو في وسطه، أو في آخره وإذا لم يبقَ من الوقت إلاَّ قدر فعلها فافعلها فيه لا محالة، لكن لا يجوز لك أن تترك الفعل في أول الوقت إلاَّ إذا كنت عازماً على الفعل في آخر الوقت».

هذا الكلام يجري مجرى قول الآمر في الواجب المخير: «إن الواجب عليك في كفارة اليمين الإطعام أو الكسوة أو الإعتاق، لكن لا يجوز لك أن تترك الإطعام وأنت قادر عليه إلاَّ إذا كنت عازماً على أن تكفر بالكسوة ولا يجوز أن تترك الكسوة وأنت قادر عليها إلاَّ إذا كنت عازماً على التكفير بالإعتاق».

والحاصل: أن الواجب الموسع كالواجب المخير بالإضافة إلى أول الوقت، وبالإضافة إلى آخر الوقت ـ أيضاً ـ فإنه لو ترك العمل في أول الوقت لم يكن عاصياً إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت، ولو ترك العمل في آخر الوقت لم يكن عاصياً إذا كان قد فعله في أوله.

أما قولكم ـ في الثالث ـ : «إن النص وهو قول الشارع، صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فإيجابه زيادة» فإنا نجيب عنه: بأن المسلم إذا ترك الفعل في أول الوقت ـ وهو مكلف ـ فلا يمكن أن يخلو عن العزم على الفعل في آخر الوقت إلاَّ إذا كان عازماً على ضدِّ ذلك وهو: العزم على الترك مطلقاً وذلك حرام ـ كما هو معلوم ـ وما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به فهو واجب، فيكون العزم على الفعل واجباً، وهو المطلوب، وهذا دليل ظاهر وقوي دل على وجوب العزم على الفعل وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة وهي قوله: «صَلِّ في هذا الوقت».

أو يقال في الجواب عن ذلك: إننا معكم بأن النص وهو قول الشارع: «صلِّ في هذا الوقت» لم يتعرض صراحة للعزم على فعل الصلاة في آخر

الوقت، إن لم تُفعل في أول الوقت، ولكن فُهم من هذا النص أن الصلاة الواجبة لا تتم ولا تصح إلاَّ بأحد شيئين: إما فعلها في أول الوقت، أو العزم على فعلها في آخر الوقت، وإذا كانت الصلاة لا تتم إلاَّ بذلك فيكون العزم واجباً حسب القاعدة الأصولية ـ التي ستأتي ـ : «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب».

والعادة شاهدة على ذلك: فإن السيد إذا أمر عبده ولم يفعل في الحال ولا عزم على فعله في المآل: فإنه يُعدُّ معرضاً عن أمر سيده يستحق عليه العقاب.

والإعراض عن الأمر: حرام.

وما به يترك الحرام: واجب.

فينتج أن أحد الأمرين: إما الفعل في أول الوقت، أو العزم على الفعل في آخر الوقت: واجب.

وبذلك اتضح لك أن إيجاب العزم ليس بزائد على ما يقتضيه النص.

أو تقول في الجواب عن ذلك: إن النص وهو قوله: «صلِّ في هذا الوقت» لما دل على الواجب الموسع ودل العقل على أنه لا يمكن إثبات الواجب الموسع إلاَّ إذا أثبتنا له بدلاً، ودل الإجماع على أن ذلك البدل هو العزم على الفعل؛ لأن القائل قائلان: قائل أثبت البدل، وقائل ما أثبته، وكل من أثبته قال: إنه العزم، فلو أثبتنا البدل شيئاً آخر لكان ذلك خرقاً للإجماع وهو باطل.

فثبت بذلك: أن الدليل دل على وجوب العزم بهذا الطريق.

ثم إن إيجاب العزم زيادة لا ينفيها النص، بل مفهوم النص يثبت تلك

الزيادة فيه، فإثبات العزم لا يكون مخالفاً لظاهر النص.

فإن قيل: لو كان العزم على الفعل في آخر الوقت بدلاً عن الفعل في أول الوقت: لوجب أن يكون بدلاً عن أصل الواجب حتى لا يجب عليه الفعل، ولما لم يجز أن يكون العزم على الفعل بدلاً عن أصل الوجوب: لم يجز ـ أيضاً ـ أن يكون بدلاً عن الفعل في أول الوقت.

فإنا نجيب عنه بأنه يجوز أن يكون العزم على الفعل بدلاً عن الفعل في أول الوقت، ولا يكون بدلاً عن أصل الوجوب، بمعنى: أن العزم على الفعل ليس بدلاً عن الفعل مطلقاً، وإنما هو بدل عن الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه إلى أن يبقى من الوقت ما يسع الفعل، وحينئذٍ يكون الفعل هو المتيقن على المكلف، وذلك مثل التيمم في الطهارة ينتصب بدلاً عن الوضوء في استباحة الصلاة ولا ينتصب بدلاً عنه في رفع الحدث.

فإن قيل: أنتم قلتم: إن العزم على الفعل بدل عن الصلاة في أول الوقت، ومعروف أن البدل هو ما يفعل لتعذر المبدل وفعل الصلاة في أول الوقت ليس بمتعذر، فلا يكون له بدل.

فإنا نجيب عنه: بأنه وقع في الشريعة حالات يؤتى فيها بالبدل، مع أن المبدل ليس بمتعذر على المكلف أن يأتي به، من ذلك: المسح على الخفين بدل عن غسل الرجلين، وكذلك المسح على العمامة، فهذه يجوز فعلها مع القدرة على المبدل.

وهذه الأجوبة كلها تؤكد صحة مذهبنا وهو: أن المكلف إن ترك الفعل في أول الوقت فإنه يجب عليه العزم على الفعل في آخر الوقت، وتبين ضعف مذهب القائلين بعدم اشتراط العزم. والله أعلم.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

برز في هذه المسألة خلافان مهمان:

الأول: الخلاف الذي جرى بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسَّع فيما إذا لم يفعل المكلف الفعل في أولِ الوقت هل يجب عليه العزم على الفعل في آخر الوقت أولاً؟

الثاني: الخلاف الذي جرى بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسع وبين المنكرين له،

وقد بينت نوع الخلاف في كل منهما في كتابي: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إليه إن شئت فهو مطبوع ومتداول.

* * *

فرع للواجب الموسع

قوله: (فصل: إذا أخر الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه: لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله؛ لكونه جُوِّز له التأخير).

ش: **أقول**: هذا الفصل الذي عقده ابن قدامة ـ هنا ـ هو عبارة عن فرع للواجب الموسع؛ لأنه مبني على ثبوته.

ولبيان ذلك لا بدَّ من ذكر ثلاث حالات:

الحالة الأولى: لو أخر المكلف الفعل ـ في الواجب الموسع ـ عن أول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل ـ «أي: قبل انتهاء الوقت الموسع» ـ فإنه يكون عاصياً بتركه الفعل في أول الوقت؛ لأنه قد تضيق الوقت؛ بناءً على ظنه الغالب، وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان.

الحالة الثانية: لو أخر المكلف الفعل حتى ضاق الوقت عن فعله، ثم مات ولم يبق ما يتسع إلاَّ أقل من أربع ركعات في صلاة فإنه يموت عاصياً؛ لأنه لا يجوز تأخير الفعل عن هذا الوقت.

الحالة الثالثة: لو أخر المكلف الفعل ـ في الواجب الموسع ـ عن أول الوقت مع غلبة ظن السلامة، فمات فجأة أثناء الوقت الموسع مثل: لو مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها وأكثر ولم يصلها: فالتحقيق: أنه لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيح له فعله وهو: جواز التأخير. بيان ذلك:

أن هذا المكلف الذي لم يفعل الواجب في أول الوقت ومات في أثناء وقته الموسع قبل تضييقه: قد مات ولم يعص الله في ذلك؛ لأن الواجب الموسع يجوز تركه في أول الوقت ليعمله في آخر وقته المحدد، وقد جاز الترك مع عدم علمه بالعاقبة، وإذا كان تركه جائزاً فكيف يعصي به؟

هذا ما ذهب إليه ابن قدامة وهو مذهب جمهور العلماء وهو الصحيح.

وحكى الأصفهاني في «بيان المختصر»: إجماع السلف على عدم العصيان.

قلت: حكاية الإجماع ـ هنا ـ لا تصح مع وجود المخالفين في ذلك؛ فقد قال قوم: بل إنه يموت عاصياً، اختاره الجويني وأبو الخطاب.

• مسألة فرعية:

قلنا: إن من مات قبل أن يفعل الصلاة: لم يعص بذلك؛ لأنه فعل ما له فعله، وهذا قول أكثر العلماء، وخالف ذلك بعض العلماء حيث قالوا: يموت عاصياً؛ لأنه فرط في ذلك حيث أخر الفعل من غير عذر.

لكن إذا مات قبل أن يفعل الصلاة أو الحج سواء قلنا بعصيانه أو عدم عصيانه فهل تقضى عنه تلك الصلاة أو لا؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : لا تقضى الصلاة عنه عند الأئمة الأربعة؛ لأنها لا تدخلها النيابة فلا فائدة في بقائها في الذمة.

بخلاف الحج فإنها تدخلها النيابة عند الشافعية والحنابلة سواء أوصى أن يحج عنه أو لم يوص، يجب أن يقضى من رأس ماله؛ لأن الحج عبادة لها تعلق بالمال، فإذا مات ولم يؤد يلزمه القضاء بعد موته كما في الزكاة.

وعند الحنفية إذا مات ولم يحج ففيه تفصيل: إذا أوصى يقضى من رأس ماله، وإن لم يوص يسقط الحج عنه بالموت؛ لأن الحج عبادة بدنية، فإذا مات وجب أن يسقط عنه كسائر العبادات، كما أنه لا يجب على ورثته قضاء ما فاته من الصلاة والصيام وإخراج الزكاة إذا لم يوص.

مع أن بعض العلماء قال: وإن لم يوص بذلك فتبرع به وارثه أجزأه ذلك مع كونه آثماً لتفريطه في الأداء كما جاءت بذلك الأحاديث، وهو الصحيح.

هذا الخلاف جار فيمن مات وهو قادر على الحج.

أما من مات وهو غير قادر عليه فإن الحج يسقط عنه اتفاقاً كما يفيده مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧].

* * *

الاعتراض على الحالة الثالثة

ــ قوله ــ : (فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة).

ش: **أقول**: لما بين ابن قدامة: أن المكلف لو أخر الفعل ومات فجأة في أثناء الوقت الموسع: فإنه يموت مطيعاً لا عاصياً كما قال الجمهور؛ لأنه فعل ما أجازه له الشارع: قال المعترض: إنما جاز للمكلف تأخير الفعل من أول الوقت إلى آخره بشرط سلامة العاقبة، وهو: أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب.

هذا الاعتراض قاله بعض العلماء منهم أبو الخطاب الحنبلي نص عليه في «الانتصار» له.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: هذا محال؛ فإن العاقبة مستورة عنه، ولو سألَنا فقال: «عليَّ صومُ يوم فهل يحلُّ لي تأخيره إلى غدٍ؟ «فما جوابه؟»:**

إن قلنا: نعم: فلِمَ أثم بالتأخير؟ وإن قلنا: لا: فخلاف الإجماع. وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ: لم يحل وإلاَّ: فهو يحل: فيقول: «ما يدريني ما في علم الله» فلا بدَّ من الجزم بجواب. فإذاً معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلاَّ بشرط العزم، ولا يؤخر إلاَّ إلى وقتٍ يغلب على ظنه البقاءُ إليه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال المعترضون: إنما جاز للمكلف التأخير ـ في الواجب الموسع ـ بشرط سلامة العاقبة أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن ذلك بأن هذا الشرط لا يسلَّم لكم؛ لأن العاقبة والنهاية مستورة عن المكلف وهي تعتبر من المغيبات التي لا يعلمها إلاَّ الله تعالى، فاشتراط مثل هذا الشرط يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال فهو محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب لا يعلمه إلاَّ الله عز وجل، ولم نكلف علمه ولا بناء الأحكام

عليه؛ لأننا لا نعلم هل يبقى المكلف حياً إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا؟

مما يؤيد ذلك: أنه لا يجوز أن نعلق الجواب ـ لمن سألنا عن مسألة ـ على شيء مغيب فلا يقال: «إن كان في علم الله تعالى أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لك التأخير وإلاَّ فلا»؛ لأن ذلك إحالة إلى الجهالة، ولا يحصل له البيان، وإنما سأل ليبين له الحلال من الحرام بالتصريح. بيان ذلك:

أنه لو سألنا سائل فقال: «علي صوم يوم من نذر أو قضاء فهل يجوز لي أن أخره إلى غدٍ؟» فماذا نجيب عنه؟ حيث إنه لا بدَّ من جواب عن ذلك:

فإن قلنا: يجوز لك أن تؤخر صيام هذا اليوم إلى غدٍ استناداً إلى أن الواجب الموسع يجوز تأخيره من أول الوقت إلى آخر وقته: فلم أثم بالتأخير؟ ولم أثم بالموت الذي ليس إليه؟

وإن قلنا: لا يجوز لك أن تؤخر صيام هذا اليوم إلى غدٍ فهذا خلاف مقتضى الواجب الموسع؛ حيث أجمع المثبتون للواجب الموسع على أنه يجوز له تأخير الفعل إلى آخر الوقت.

وإن قلنا: مسألتك تحتاج إلى التفصيل، وهو أن يقال:

إن كان في علم الله ـ تعالى ـ أنك تموت قبل غدٍ: فلا يجوز لك التأخير، وبالتالي تكون آثماً بالتأخير.

وإن كان في علم الله تعالى أنك تعيش إلى غدٍ فإنه يجوز لك التأخير وبالتالي لا تكون آثماً بالتأخير.

فإذا فصلنا الجواب عن مسألة السائل على هذا النحو: فحينئذٍ يقول السائل: «وما يدريني ماذا في علم الله تعالى حتى أني أستند إليه في التأخير أو عدمه، وما فتواكم في حق الجاهل؟»

وبناءً على ما سبق فإنه يتحتم علينا أن نعطيه جواباً صريحاً وجازماً: إما الجواز أو عدمه، دون اللجوء إلى تعليق الجواب.

فلم يبق إلاَّ أن يقال: إنه يجوز للسائل المكلف تأخير الفعل عن أول الوقت بشرط العزم على الفعل في آخر الوقت؛ حيث إن العزم يستطيعه المكلف بخلاف سلامة العاقبة فإنها ليست شرطاً في جواز تأخير الواجب الموسع؛ لأن الله سبحانه متفرد بعلم المغيبات، فلا يمكن للمكلف العزم على تأخير الفعل إلاَّ إلى زمن يغلب على ظنه البقاء إليه والعيش فيه. كمن أخر فعل الصلاة عن أول وقتها إلى آخر وقتها، أو تأخيرها من ساعة إلى ساعة.

ومثل الشاب أو الشيخ الصحيح الذي لا يشكو من علة إذا أخر قضاء رمضان إلى شعبان، والشاب الصحيح إذا أخر أداء الحج إلى سنة أو سنتين.

والحاصل: أن الظن يختلف باختلاف الأحوال وقوى الرجال، فإذا غلب على ظنه البقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: جاز له تأخير الواجب الموسع إليه بمقتضى ذلك الظن الغالب للبقاء.

وإذا غلب على ظنه عدم البقاء إلى الزمن الذي يريد أن يوقع الفعل فيه: وجب عليه الإتيان بالفعل قبل ذلك الزمن الذي لا يستطيع أداء الفعل فيه؛ لأن الظن ــ هنا ــ مناط التعبد فإن عزم على تأخير الفعل مع ظنه الغالب في عدم البقاء: عصى بمجرد هذا التأخير؛ لأنه أخر الواجب عن وقته مع القدرة على فعله مع الظن الغالب من عدم البقاء، وهذا بالاتفاق، فمثلاً: لو عزم المريض المشرف على الهلاك على تأخير قضاء الصوم شهراً أو عزم الشيخ الهرم الضعيف على التأخير وغالب ظنهما أنهما لا يعيشان إلى تلك المدة: عصيا بهذا التأخير؛ قياساً على الشخص الذي عنده وديعة وظن ظناً

غالباً بأن النار ستأتي عليها فتحرقها ومع ذلك لم يزلها عن هذا المكان الخطر فهنا يضمنها؛ لأنه فرط في هذه الوديعة.

فكذلك هنا يعصي ويأثم؛ لأنه أخر أداء الواجب إلى آخر وقته مع ظنه الغالب بأنه لا يبقى إلى ذلك الوقت؛ حيث فرط في الوقت الذي تضيق بسبب ظنه.

• تنبيه على مسألة فرعية:

إذا عرفت ما سبق يجب أن تتنبه إلى مسألة مهمة هنا وهي: ـ أنه لو أخر الواجب الموسع إلى زمنٍ مع أنه غلب على ظنه عدم البقاء إلى ذلك الزمن، ثم بأن خطأ ظنه فبقي «أي: لم يمت» وفعل ذلك الواجب في وقته المحدد له شرعاً فهل يكون ذلك الفعل قضاءً أو أداءً؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن ذلك الفعل قضاءً؛ لأن الوقت صار مؤقتاً مضيقاً بسبب ظن المكلف الغالب أنه لا يعيش أكثر منه، ولذلك عصى بالتأخير عنه فإذا فعل الواجب بعد ذلك فقد فعله خارج وقته، والفعل خارج الوقت المحدد هو: القضاء كما في غيره من العبادات الفائتة في أوقاتها المقررة المحددة، وهو مذهب القاضي أبـي بكر الباقلاني وبعض العلماء.

المذهب الثاني: أن ذلك الفعل أداءً وهو الصحيح؛ لأنه فعل ذلك الواجب في وقته المقدر له أولاً شرعاً وهذا هو تعريف الأداء، ولا يلتفت إلى ظنه الذي بان له خطؤه. وهو مذهب الجمهور وسيأتي التفصيل في ذلك.

ويمكن أن يجاب عما ذكره أصحاب المذهب الأول بأن يقال: إن أرادوا بكونه قضاءً: وجوب نية القضاء: فهذا بعيد؛ لأنه معروف أن القضاء هو ما يفعل بعد خروج الوقت المعين شرعاً، وهذا ليس كذلك؛ حيث كان

قبل الظن وقتاً للأداء، والأصل بقاء ما كان على ما كان، فلا تجب نية القضاء.

وأما قولهم: «قد تضيق الوقت بسبب ظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء» فهذا القول باطل؛ لأن الظن الذي بان خطؤه لا يؤثر، فلا يتضيق الوقت بسببه. والله أعلم.

ولقد فصلت القول في هذه المسألة في كتابي «الواجب الموسَّع عند الأصوليين» فارجع إليه إن شئت.

• تنبيه آخر على مسألة فرعية:

بعض الأصوليين يجعلون من أمثلة الواجب الموسَّع: الحج أي: أن الحج لا يجب على الفور بل على التراخي، فيكون واجباً موسعاً، وهذا التمثيل موافق لمذهب الشافعية فقط وقالوا ــ لبيان ذلك ــ: إن المكلف إذا أخر الحج عن أول عام قدر فيه إلى عام آخر: لا يكون عاصياً بالتأخير واشترطوا لذلك شرطين:

الشرط الأول: أن لا يخاف فواته لسبب من الأسباب مثل كبر سنٍ أو ضياع مال، أو نحو ذلك.

الشرط الثاني: أن يؤخره بشرط العزم على فعله فيما بعد.

واستدل الشافعية على ذلك بأدلة كثيرة منها:

الدليل الأول: إن الحج عبادة مطلقة قد وسع في أدائه في جميع العمر، فوجب أن يجب على التراخي، لا على الفور؛ قياساً على قضاء الديون.

الدليل الثاني: فعل النبـي ﷺ وتقريره حيث فرض الحج في السنة السادسة وتخلف النبـي ﷺ وأهله وعامة أصحابه مع قدرتهم على الأداء،

وعدم اشتغالهم بمانع، وأمَّر أبا بكر رضي الله عنه على الحج، كما أخرج ذلك البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

فلم يحج النبي ﷺ وعامة أصحابه إلاَّ في حجة الوداع، فدل ذلك على جواز تأخيره. وقد أطال الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ الاستدلال لمذهبه في هذه المسألة في «الأم».

أما الإمام أبو حنيفة ومالك وأحمد وجمهور العلماء فقد ذهبوا إلى أن الحج ليس واجباً موسعاً، بل هو واجب مضيق، أي: أنه يجب على الفور، وأن من أخره يأثم بهذا التأخير.

ولقد استدل هؤلاء على ذلك بأدلة من أهمها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، والأمر هنا للفور.

ثانياً: ما أخرجه أبو داود، وابن ماجة، والإمام أحمد عن النبي ﷺ أنه قال: «من أراد الحج فليتعجل» وهو صريح في أن وقت الحج مضيق، وأنه على الفور.

ثالثاً: أن الحج أحد أركان الإسلام لا يصح إسلام أي فرد إلاَّ به لمن استطاعه فكان واجباً على الفور كالصيام؛ تحقيقاً للإسلام.

ومذهب الجمهور هذا هو الراجح، وهو أن الحج يجب على الفور، أي: أن وجوبه مضيق؛ وذلك لأن خوف الفوات متحقق دائماً؛ لأن الإنسان معرض للأمراض، وضياع الأموال في كل لحظة من حياته كما هو معرض لطروء الخوف على نفسه، أكد ذلك: الزيادة التي أوردها الإمام أحمد في مسنده وابن ماجه في سننه على حديث: «من أراد الحج فليتعجل» وهذه الزيادة هي: «فإنه قد يمرض المريض، وتضل الضالة، وتعرض الحاجة».

أما قول الشافعية: «إن الحج عبادة مطلقة موسَّع أداؤه في جميع العمر» فيمكن أن يجاب عنه: بأن وجوبه بصفة التوسع يخرجه عن رتبة الواجبات؛ لأنه إلى غير غاية، ولا يأثم بالموت قبل فعله؛ لكونه فعل ما يجوز له فعله، وليس على الموت أمارة يستطيع أن يفعل بعدها وقبل أن يموت.

أما قياسهم وجوب الحج على وجوب قضاء الديون: فهذا قياس مع الفارق؛ لأن الحج من أركان الإسلام، بخلاف قضاء الديون.

أما استدلالهم بفعل النبـي ﷺ حيث أخر الحج مع أنه فرض متقدماً: فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلِّم أن الحج فرض في السنة السادسة قطعاً، بل إن العلماء اختلفوا في أي سنة فرض الحج:

فقيل: إنه فرض في السنة الثالثة من الهجرة.

وقيل: إنه فرض في السنة التاسعة.

وقيل: إنه فرض في السنة السادسة.

وقيل: إنه فرض قبل الهجرة.

حكى هذه الأقوال ابن هشام في سيرته، وحكى بعضها القرطبـي في «تفسيره».

والصحيح: أن الحج فرض عام حجة الوداع كما قال ابن القيم في «زاد المعاد».

وعلى هذا فلم يؤخر النبـي ﷺ الحج بعد فرضه عاماً واحداً بل بادر إلى الامتثال في العام الذي فرض فيه، وهذا هو الأليق بهديه وحاله ﷺ.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن الحج فرض في السنة السادسة وأنه ﷺ لم يحج إلاَّ في عام حجة الوداع وهي التاسعة، ولكن لا نسلِّم أن النبـي ﷺ أخر

الحج بناءً على أن الحج لا يجب على الفور وأنه واجب وجوباً موسعاً، بل إن تأخيره للحج لأمور محتملة:

فيحتمل أنه أخر الحج لعدم الاستطاعة.

ويحتمل أنه أخر الحج لكراهيته رؤية المشركين عراة حول البيت حتى بعث أبا بكر ينادي: «أن لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان».

ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى؛ لتكون حجته حجة وداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئة يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفته الجمعة ويكمل بذلك دينه.

فبان لك أن تأخيره للحج ليس لأن الحج لا يجب على الفور، بل لاحتمالات أخرى، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال.

وبذلك اتضح لك ضعف ما ذهب إليه الشافعية وهو أن الحج واجب على التراخي، واتضح ــ أيضاً ــ قوة مذهب الجمهور، وهو وجوبه على الفور.

وعليه لا يصلح أن يكون الحج من أمثلة الواجب الموسَّع إلاَّ على رأي الشافعية. والله أعلم.

تنبيه ثالث: لقد تكلمت بالتفصيل عن هذه المسألة «أعني الواجب الموسع» بمصنف مستقل، وبينت أثر الخلاف فيها في الفروع الفقهية وسميته: «الواجب الموسع عند الأصوليين» فارجع إليه ــ إن شئت ــ فهو مطبوع منتشر متداول.

* * *

ما لا يتم الواجب إلاَّ به

قوله: (فصل: ما لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف كالقدرة واليد في الكتابة، وحضور الإمام والعدد في الجمعة، فلا يوصف بوجوب.

وإلى ما يتعلق باختيار المكلف كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم فهو واجب).

ش: **أقول**: هذه المسألة تارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الواجب إلاَّ به»، وتارة تسمَّى بـ «مقدِّمة الواجب» وتارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الأمر إلاَّ به يكون مأموراً به» وتارة تسمَّى بـ «الوسيلة» أو بـ «وسيلة الواجب»، وتارة تسمَّى بـ «ما لا يتم الشيء إلاَّ به».

فالعبارة الأولى أشهر على ألسنة الأصوليين والفقهاء، وباقي العبارات بمعناها إلاَّ أن عبارة: «ما لا يتم الأمر إلاَّ به يكون مأموراً به» أشمل منها؛ لأن الأمر قد يكون للندب فتكون مقدمته مندوبة.

ولضبط هذه المسألة وتحرير محل النزاع لا بد من ذكر طريقتين قد نهج كل واحد منهما طائفة من الأصوليين في بحث هذه المسألة.

الطريقة الأولى: ما لا يتم الواجب إلاَّ به قسمان:

القسم الأول: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» غير مقدور للمكلف، بمعنى: ليس بقدرة المكلف ولا في وسعه ولا طاقته تحصيله ولا يقع تحت اختياره: فهذا لا يجب. أي: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به إذا كان غير مقدور للمكلف فهو غير واجب.

فمثلاً: «القدرة» شرط عقلي لصحة الفعل، و «وجود اليد» شرط عقلي لتحقيق الكتابة، و «حضور الإمام في الجمعة» و «حضور تمام العدد في الجمعة» شرطان شرعيان لصحة الجمعة.

هذه الأمور ليست واجبة بالإجماع.

أي: لا يطلب من أحد إيجاد القدرة حتى يصح الفعل، ولا إيجاد اليد حتى تصح وتتحقق الكتابة، ولا إحضار إمام وخطيب الجامع ليصلي الجمعة، ولا إحضار آحاد الناس ليكمل بهم العدد المطلوب لصلاة الجمعة. فهذه ليست واجبة، بل عدمها يمنع الوجوب إلاَّ على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق.

القسم الثاني: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» مقدوراً للمكلف. أي: أن مقدمة الواجب تقع تحت اختيار المكلف ويستطيع أن يفعله، فهذا هو محل النزاع.

هذه هي الطريقة الأولى في ضبط هذه المسألة وبيان تحرير محل النزاع فيها، وقد اتبعها أبو حامد الغزالي في «المستصفى» وتبعه على ذلك ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيرهما.

الطريقة الثانية: ــ التي نهجها بعض الأصوليين في بيان تحرير محل النزاع في هذه المسألة ــ هي:

أنهم قالوا: إن الذي يتوقف عليه الواجب قسمان:

القسم الأول: ما يتوقف عليه في وجوبه.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه في وقوعه.

أما القسم الأول: ــ وهو ما يتوقف عليه وجوب الواجب ــ: فهذا لا يجب إجماعاً سواء كان سبباً أو شرطاً أو انتفاء مانع.

فمثلاً: بلوغ النصاب سبب يتوقف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب على أحد تحصيله حتى تجب الزكاة عليه.

وكذلك الزوجات والمماليك والدواب سبب وجوب النفقات فلا يجب تحصيلها حتى تجب تلك النفقات.

والإقامة شرط وجوب الصوم، ولا يجب على أحد أن يقيم ويترك السفر حتى يجب عليه الصوم.

والدين مانع من الزكاة، ولا يجب على أحد أن يعطي الدين حتى تجب عليه الزكاة وهكذا.

أما القسم الثاني: ــ وهو ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تقرر الوجوب ــ فهو يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: ما يكون غير مقدور للمكلف أي: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» غير مقدور للمكلف كالقدرة على الفعل، واليد في الكتابة، والرجل للمشي، وحضور الإمام والعدد الكامل للجمعة، فهذا النوع لا يجب إجماعاً؛ لأنه ليس بقدرة المكلف ولا طاقته تحصيل ذلك، بل عدم هذه الأمور يمنع الوجوب. وقد سبق بيان ذلك.

النوع االثاني: ما يكون مقدوراً للمكلف، . أي: أن يكون «ما لا يتم الواجب إلاَّ به» مقدوراً للمكلف وتحت اختياره واستطاعته.

وهذا النوع ــ وهو المقدور للمكلف ــ له أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يكون إيجاب الواجب مقيداً بحصوله كأن يقول: «إن توضأت فصل» و «إن ملكت النصاب فزك»: فهذا واجب مقيد، أي: وجوبه مقيد بحصول السبب أو الشرط. وقد اتفقوا على أن كلاً من السبب

والشرط ـ في هذه الحالة ـ لا يجب بوجوب الواجب، بل الواجب نفسه لا يجب إلاَّ بعد حصول السبب والشرط.

الحالة الثانية: أن يصرح بعدم إيجابه كأن يقول: «صل، ولا أوجب عليك الوضوء» فهنا: ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يجب «أي: أن مقدمة الواجب لم تجب» اتفاقاً؛ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الثالثة: أن يصرح الشارع بوجوبه كأن يقول: «صل، وأوجب عليك الوضوء» فهنا: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب اتفاقاً؛ عملاً بموجب التصريح.

الحالة الرابعة: أن يأتي اللفظ مطلقاً لم يقيده الشارع بشيء ولم يصرح بإيجابه ولا عدم إيجابه كان يقول «صل» و«زك» فهذا هو محل النزاع بين الأصوليين.

وهذه الطريقة هي المثلى عندي؛ وذلك لشمولها، وحصرها للخلاف في جزئية معينة، وهي التي مشى عليها الإمام الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام». والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وفي «النفائس»، والأصبهاني في «الكاشف»، وابن السبكي في «جمع الجوامع».

وعلى هذا يكون ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا من قوله: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى ما ليس إلى اختيار المكلف وإلى ما يتعلق باختياره» من القسم الثاني ـ فقط ـ وهو: ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تقرر الوجوب، وهو الذي قلنا: إنه يتنوع إلى نوعين.

الخلاصة: أن محل الخلاف هو: في ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به وهو مقدور للمكلف، ولم يقيده الشارع بسبب ولا بشرط، ولم يصرح

بإيجابه ولا عدم إيجابه مثل قوله: «صل» أو قوله: «زك» ونحو ذلك من الأوامر المطلقة.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: هل تجب مقدِّمة الواجب بوجوب الواجب؟ فمثلاً: قول الشارع «صل» هل يوجب الوضوء؟ بصرف النظر عن كونها واجبة بوجوب آخر مستقل مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ...﴾ [المائدة: ٦].

أقول: اختلف العلماء في ذلك على مذاهب كثيرة، ذكر ابن قدامة ـ في كلامه السابق ـ واحداً منها وهو مذهبه وهو: أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به إذا كان مقدوراً للمكلف هو واجب مطلقاً يعاقب على تركه ويثاب على فعله سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً أو عادياً، أو كان سبباً شرعياً أو عقلياً أو عادياً هذا هو مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ واختاره القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، والغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول» وأكثر الشافعية والحنابلة، وهو مذهب أكثر العلماء والمتكلمين.

وهذا هو الحق عندي؛ لدليلين:

الأول: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا بد منه في الواجب، وما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

فعندنا ـ الآن مقدمتان:

الأولى: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا بدَّ منه في الواجب.

الثانية: أن ما لا بد منه في الواجب يكون واجباً.

أما الأولى فدليلها: أنه لا بد في الوضوء من غسل جزء من الرأس حتى يتحقق غسل الوجه.

أما الثانية فدليلها: أن الواجب هو اللازم، وما لا بد منه لازم، فما لا بد منه واجب.

فينتج من الجمع بين المقدمتين نتيجة وهي: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب كما سبق أن ذكرناه في المقدمة المنطقية.

أو تقول ــ في الاستدلال لهذا المذهب ــ بعبارة أخرى: أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم ذلك الشيء إلاَّ به سواء أكان ذلك الشيء سبباً للمأمور به أو شرطاً في تحقيقه.

فمثلاً إذا قال السيد لعبده: ائتني بكذا من فوق السطح، فلا يمكن أن يأتي بما أمره به السيد إلاَّ بنصب السلم، فإنه يجب عليه نصب السلم بمطلق الأمر بالصعود.

أو تقول ــ في الاستدلال لهذا المذهب ــ بعبارة ثالثة: لو لم يجب السبب والشرط: لجاز ترك الواجب المتوقف عليه، لكن التالي باطل. بيان ذلك:

أن الواجب لا يجوز أن يتركه المكلف بأي حال من الأحوال، ولا يمكن أن يتم هذا الواجب إلاَّ بفعل السبب أو الشرط فيكونا واجبين؛ لإتمام الواجب حتى لا يتعرض المكلف للعقاب بسبب ترك ذلك.

وكل هذه الأقوال في الاستدلال لهذا المذهب بمعنى واحد، إلاَّ أن العبارات اختلفت، والقصد من ذلك تسهيل الدليل على القارىء.

الدليل الثاني: أن الواقع يشهد بذلك: فالشارع لما أوجب على المكلف أن يتطهر للصلاة فإنه لا يمكنه أن يتطهر إلاَّ بسحب الماء من البئر برشاء ودلو فيلزمه ــ حينئذٍ ــ شراء الرشاء والدلو ليسحب بهما الماء من أجل التطهر والوضوء فيه؛ وذلك لأنه يلزمه فعل الواجب عليه إذا كان له

طريق إليه فلا يجوز له تركه مع الإمكان، وهو في الحال متمكن على هذا الوجه فلهذا لزمه.

فلا يتم الواجب ـ وهو التطهر المأمور به ـ إلاَّ برشاء ودلو، فيكون الرشاء والدلو قد وجب إحضارهما على المكلف؛ لأنه لا يمكن التطهر الواجب إلاَّ بهما.

فنتج: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. والله أعلم.

وإليك أمثلة لكل من الشرط والسبب الشرعي، والعقلي، والعادي.

فمثال الشرط الشرعي: الطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة.

ومثال الشرط العقلي: ترك ضد الواجب.

ومثال الشرط العادي: غسل جزء من الرأس مع الوجه؛ ليتحقق غسل جميع الوجه وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم ليتحقق صوم جميع اليوم.

ومثال السبب الشرعي: صيغة العتق في الواجب من الكفارة.

ومثال السبب العقلي: الصعود إلى موضع عال فيما إذا أوجب إلقاء شيء معين.

ومثال السبب العادي: وجود النار فيما إذا أوجب إحراق شيء معين، وجز الرقبة للقتل.

تنبيه: إذا علمت أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به فهو واجب أي: أن مقدمة الواجب واجبة كما هو مذهب الجمهور: فهل وجبت من نفس الصيغة الموجبة للواجب أو من دلالتها؟ اختلف الجمهور في ذلك على قولين:

القول الأول: أن المقدمة وجبت من نفس الصيغة، وهو ضعيف.

القول الثاني: أن المقدمة وجبت من دلالة الصيغة أي: لم يدل على وجوب المقدمة من حيث اللفظ وإنما دل عليه من حيث المعنى، وهذا هو الصحيح؛ لأن الدلالة اللفظية ما كان مسموعاً في اللفظ، ولا شك أن للشرط والسبب لفظاً يخصه، ولم يسمع ذلك فوجب أن دلالته من حيث المعنى.

تنبيه اخر: ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا مذهبه في المسألة وهو المذهب المختار عند جمهور العلماء.

وهناك مذاهب أخرى في المسألة:

منها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إذا كان سبباً ـ فقط ـ .

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إذا كان شرطاً شرعياً ـ فقط ـ .

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يجب مطلقاً سواء كان شرطاً أو سبباً.

ومنها: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب إن كان ملازماً في الذهن، وإن لم يكن ملازماً فلا يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به واجباً.

وبعض العلماء توقف في المسألة.

* * *

العبارة الأحسن في هذا الباب، وسبب ذلك

قوله: (وهذا أولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»؛ إذ قولنا: «يجب ما ليس بواجب» متناقض، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً، والوسيلة و جبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان، وإن اختلفت علة إيجابهما).

ش: **أقول**: الإشارة تعود إلى أقرب مذكور، وهو القسم الثاني من تقسيم ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ لما يتم الواجب إلاَّ به. بيان ذلك:

أن ابن قدامة ذكر أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به غير مقدور للمكلف فهذا غير واجب إجماعاً.

الثاني: أن يكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به مقدوراً للمكلف فهذا هو محل الخلاف.

وابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ يذهب إلى أنه واجب كمذهب الجمهور. كما سبق بيان ذلك.

فيكون مذهب ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ في هذه المسألة: «أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به وهو مقدور للمكلف: فهو واجب» كما ذكرنا ـــ سابقاً ـــ.

ويمكن أن يعبر عن ذلك بتعبير آخر فيقال: «ما لا يتوصل إلى الواجب إلاَّ به وهو فعل مقدور للمكلف: فهو واجب».

فالإشارة في قوله: «وهذا أولى» ترجع إلى تلك العبارة.

أي: أن قولنا: «ما لا يتوصل إلى الواجب إلاَّ به وهو مقدور للمكلف فهو واجب» أحسن وأولى من قولنا: «يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب»؛ وذلك لأن هذه العبارة الثانية وقع في ظاهر لفظها التناقض؛ حيث إن قولنا: «يجب فعل ما ليس بواجب» متناقض وهو النص على أن ما ليس بواجب واجب.

أما قولنا: «ما ليس بواجب صار واجباً» فإنه غير متناقض؛ لأن شرط

التناقض في المعنى: اتحاد الجهة، وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما وجب بطريق الأصل، وثانيهما ثبت من جهة الواسطة، وفرق بين الواجب الأصلي، وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة، فصارت واجبة بسبب إيجاب الأصل.

بيان ذلك:

أن الأصل الذي هو «غسل الوجه» ـ مثلاً ـ كان إيجابه مقصوداً لذاته حيث قال تعالى في ذلك: ﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ. . . ﴾ [المائدة: ٦] إلخ فهذا نص على إيجاب الأصل.

أما الوسيلة «وهي مقدمة الواجب» وهي ما لا يتم غسل الوجه إلاَّ بها وهي: «غسل جزء من الرأس»: لم يكن إيجابها مقصوداً لذاتها؛ حيث لم يتناول ذلك الخطاب السابق، ولكن هذه الوسيلة «وهي: غسل جزء من الرأس» وجبت بواسطة وجوب المقصود الذي هو «غسل الوجه» الذي لا يتم ولا يحصل إلاَّ بتلك الواسطة فوجبت من هذا الطريق.

وبهذا اتضح لك أن علة وجوب الوسيلة غير علة وجوب المقصود الأصلي للإيجاب:

فإن علة إيجاب الأصل وهو مقصود الشارع «وهو ـ هنا ـ غسل الوجه: النص، وهو قوله تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ. . . ﴾ [المائدة: ٦].

وأن علة إيجاب الوسيلة وهي المقدمة «وهو ـ هنا ـ غسل جزء من الرأس»: أنه لا يتم ولا يتحقق غسل الوجه إلاَّ بغسل جزء من الرأس.

فثبت أن الوسيلة وهي: مقدمة الواجب واجبة مثل المقصود الأصلي للشارع ولا فرق من ناحية الحكم، وإن اختلفا في علة ودليل إيجابهما فهذا لا يؤثر.

* * *

إعتراض على ما سبق

قوله: (فإن قيل: لو كان واجباً: لأثيب على فعله وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار).

ش: **أقول:** ورد هذا الاعتراض من القائلين بأن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به فهو ليس بواجب مطلقاً.

وتقريره: أنهم قالوا: لو كان ما لا يتم الواجب إلاَّ به واجباً «أي: لو كانت مقدمة الواجب واجبة»: لانطبق عليه حدُّ الواجب، ومن الحدود التي قيلت في الواجب: أنه يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

وبناء على ذلك: فإن المكلف لو غسل الوجه وصام يوماً من رمضان، وغسل جزءاً من الرأس ليتحقق غسل الوجه، وصام جزءاً من الليل ليتحقق من صيام اليوم: لأثيب ثواب على فعل الأصل وهو: غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان؛ لأنهما وجبا بالنص، ويزاد ثواب على فعل مقدمة الواجب وهي: ما لا يتم الواجب إلاَّ بها وهي ـ في المثال ـ: غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل؛ لأنهما وجبا بسبب وجوب الأصل؛ حيث لا يتحقق غسل الوجه إلاَّ بغسل جزء من الرأس، ولا يتحقق صوم اليوم إلاَّ بصوم جزء من الليل.

كذلك لو ترك المكلف غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان: لعوقب على ترك الأصل وهو: غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان؛ لأنهما وجبا بالنص وتركهما يوجب العقاب، وزيادة عقاب على ترك الوسيلة «وهي مقدمة الواجب» وهي: غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل؛ لأنهما قد وجبا بسبب وجوب الأصل حيث لا يتحقق غسل الوجه إلاَّ بغسل جزء من الرأس، ولا يتحقق صوم يوم إلاَّ بصوم جزء من الليل.

لكن المكلف لا يثاب إلاَّ بثواب واحد بدون زيادة وهو الثواب على فعل ما وجب أصلاً من غسل وجه، وصوم يوم من رمضان.

وكذلك لا يعاقب إلاَّ بعقاب واحد وهو العقاب على ترك ما وجب أصلاً من غسل وجه وصوم يوم من رمضان بدون زيادة عقاب على ترك مقدمة الواجب.

فثبت أن مقدمة الواجب أو ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يثاب المكلف على فعله ولا يعاقب على تركه، بل الثواب على فعل الواجب الأصلي ـ فقط ـ ، والعقاب على ترك الواجب الأصلي ـ فقط ـ .

وإذا ثبت أن مقدمة الواجب أو ما لا يتم الواجب إلاَّ به لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه: فإنه يكون ليس بواجب؛ لأن الثواب على الفعل والعقاب على الترك من خواص الواجب، وإذا انتفت خاصة الشيء انتفى ذلك الشيء، وعلى ذلك: ينتفي وجوب ما لا يتم الواجب إلاَّ به، فيكون ما لا يتم الواجب إلاَّ به ليس بواجب، وهو المطلوب.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد، وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة.

وأما العقوبة: فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل).

ش: **أقول**: يقال لهم ـ في الجواب عن اعتراضهم السابق ـ : إن المكلف إذا فعل الواجب الأصلي وهو ـ مثلاً ـ غسل الوجه، وغَسَل

ـ أيضاً ـ جزءاً من الرأس ليتحقق من غسله للوجه، وكذلك صوم يوم من رمضان، وصام ـ أيضاً ـ جزءاً من الليل ليتحقق من صوم ذلك اليوم: من أخبركم ـ أيها المعترضون ـ أنه يثاب ـ فقط ـ على فعل الواجب الأصلي ـ وهو غسل الوجه، وصوم يوم من رمضان ـ بدون زيادة في الثواب على فعله للوسيلة وهي مقدمة الواجب ـ وهو غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل ـ ليتحقق فعله للواجب، وأن هذا الثوب على عمل الواجب الأصلي لا يزيد بزيادة العمل بالوسيلة والمقدمة ـ أعني مقدمة الواجب؟.

ويمكن أن يقال لهم: إن اعتراضكم هذا قائم على افتراضات لا مستند لها.

والقول الحق ـ في ذلك ـ: أن من فعل الواجب الأصلي وهو غسل الوجه وصوم يوم من رمضان، وغسل جزءاً من الرأس ليتحقق من غسل الوجه، وصام جزءاً من الليل ليتحقق صوم اليوم: فإنه يثاب على فعل الواجب الأصلي وهو: غسل الوجه وصوم اليوم؛ لأنهما وجبا بالنص، ويزاد على ذلك أنه يثاب على فعله للوسيلة ـ وهي مقدمة الواجب ـ وهو ـ هنا ـ غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل.

ومستند ذلك: النصوص الكثيرة الدالة على أن المكلف يثاب على فعله للوسيلة وهي: ما يتوصل به إلى فعل الواجب، أكثر من الذي لا يفعل الوسيلة، بل يفعل الواجب ـ فقط ـ .

من ذلك ما رواه أبو موسى الأشعري أن النبـي ﷺ قال: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى» حيث إن الماشي إلى الصلاة يحط عنه بكل خطوة يخطوها سيئة، وتكتب له فيها حسنة، فهنا يزيد الثواب بزيادة العمل في الوسيلة وهي: المشي إلى الصلاة.

كذلك ثبت: أن ثواب الحاج البعيد عن البيت أكثر من ثواب الحاج القريب من البيت. فهنا يزيد الثواب بزيادة العمل في الوسيلة وهي: المشي والنفقة.

والأجر على قدر المشقة، فكلما زادت المشقة لأجل عبادة كلما زاد الأجر والثواب، أما العقوبة على ترك الفعل فنقول فيه: إن المكلف إذا ترك غسل الوجه ــ مثلاً ــ وصوم يوم من رمضان وهما واجبان أصليان بالنص: فإنه يعاقب؛ لأنه ترك ما قطع بوجوبه، وهذا العقاب عقاب رادع صارم، وهو واحد لا يتجزأ، ولما كان واحداً فإنه لا يتوزع على أجزاء ما طلب فعله ولم يفعله، فلا معنى لإضافته إلى التفصيل أي: لا داعي لأن يقال: هذا الجزء من العقاب على المكلف؛ نظراً لأنه ترك الواجب الأصلي ــ وهو: غسل الوجه وصوم يوم من رمضان ــ وهذا الجزء من العقاب على المكلف؛ نظراً لأنه ترك الوسيلة ــ وهي مقدمة الواجب وهو: غسل جزء من الرأس، وصوم جزء من الليل ــ هذا لا يقال حيث إنه يعاقب عقاباً واحداً لهما معاً.

بخلاف الثواب ــ كما سبق أن قلناه ــ فإنه يثاب على فعله للواجب الأصلي ويزاد عليه ثواب على فعله لمقدمة الواجب وهي ما لا يتم الواجب إلاَّ بها حتى يعطى كل ذي حقه حقه، وهو مقصد من مقاصد الشريعة؛ حيث إن الشريعة جاءت بأن يعطى كل شخص من الثواب حسب ما يعمله، فإن زاد في العمل وتحرز عن الشبهات وبالغ في تجنب المحرمات وتكميل الواجبات، واهتم في ذلك وحرص عليه فإنه يعطى أجراً أكثر ممن يتساهل في ذلك. والله أعلم.

تنبيه: الكلام السابق إذا كان ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به مقدوراً للمكلف فهو واجب.

لكن لو كان الواجب بعضه معجوزاً عنه، والبعض الآخر مقدوراً عليه فهل يسقط المعجوز عنه، ويبقى وجوب المقدور عليه على المكلف أو لا؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن المعجوز عنه من الواجب يسقط عن المكلف، وباقي الواجب المقدور عليه يكون واجباً على المكلف لأمرين:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

الثاني: ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه، والإمام أحمد عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم».

وقد تفرع على هذا: أن من سقط عنه النطق في الصلاة؛ لعذر: لم يلزمه تحريك لسانه؛ خلافاً لبعض الفقهاء.

* * *

مسائل فقهية بنيت على قاعدة:
ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب

قوله: (فصل: **وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو ميتة بمذكاة حرمتا: الميتة بعلة الموت، والأخرى بعلة الاشتباه، وقال قوم: المذكاة حلال، لكن يجب الكف عنهما وهذا متناقض؛ إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلِّق بالفعل، فإذا حرِّم فعل الأكل فيها: فأي معنى لقولنا: «هي حلال» وإنما وقع هذا في الأوهام حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية، وذلك وهم على ما ذكرناه. والله أعلم**).

ش: **أقول**: لما قرر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ المذهب المختار عنده وهو أن ما لا يتم الواجب المطلق إلاَّ به. وهو مقدور للمكلف فهو واجب كما كان مذهب الجمهور: شرع في ذكر عدد من المسائل الفقهية والأحكام الشرعية التي بنيت وتأثرت بهذه القاعدة.

إليك هذه المسائل وغيرها مما يشابهها:

المسألة الأولى: إذا اشتبهت أخته بأجنبية ولم نعلم أيهما الأجنبية: وجب اجتناب العقد عليهما معاً بدليل: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. بيان ذلك:

أن الأخت محرمة بالأصالة، والمحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة ـ وهي الأخت ـ إلاَّ باجتناب ما اشتبه به ـ وهي المرأة الأجنبية ـ وما لا يتم الواجب ـ وهو اجتناب الأخت ـ إلاَّ به ـ وهو اجتناب الأجنبية ـ فهو واجب، فينتج أن اجتناب ما اشتبه واختلط بالمحرم أصالة واجب، فيجتنب العقد على الأجنبية؛ لأنها اشتبهت بأخته.

المسألة الثانية: إذا اشتبهت الزوجة بأجنبية ولم نعلم أيهما الزوجة والأجنبية: وجب اجتناب وطئهما، بدليل القاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب». بيان ذلك:

أن الأجنبية تحرم بالأصالة، وما حرم بالأصالة يجب اجتنابه.

ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة إلاَّ باجتناب ما اشتبه به ـ وهي الزوجة ـ، وما لا يتم الواجب ـ وهو اجتناب الأجنبية ـ إلاَّ به ـ وهو اجتناب الزوجة ـ فهو واجب، إذن: اجتناب ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب، فيجتنب الزوجة؛ لأنها اشتبهت بغيرها.

المسألة الثالثة: إذا اختلطت واشتبهت الميتة بالمذكاة، ولم نعلم أيهما الميتة وأيهما المذبوحة ذبحاً صحيحاً: وجب اجتنابهما معاً، وعدم الأكل منهما معاً بدليل: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب. بيان ذلك:

أن الميتة محرمة بالأصالة، والمحرم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتناب المحرم بالأصالة ــ وهي الميتة ــ إلاَّ باجتناب ما اشتبه به وهي المذكاة وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، فينتج: أن اجتناب ما اشتبه بالمحرم أصالة واجب فيجتنب المذكاة؛ لأنها اشتبهت بالميتة.

هذا معنى كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وهو قوله: «إذا اختلطت بأخته، أو ميتة بمذكاة: حرمتا: الميتة بعلة الموت والأخرى بعلة الاشتباه».

وخالف قوم في ذلك وقالوا: إن الميتة هي الحرام بالنص، وأما المذكاة وهي المذبوحة ذبحاً صحيحاً فهي حلال، لكن يجب الكف عنهما معاً.

أجاب ابن قدامة عن ذلك: بأن هذا الكلام فيه تناقض ظاهر؛ لأن المراد من الحل هو: رفع الحرج ــ وهو جواز الأكل منهما، ومعنى الكف عنهما هو: تحريم الأكل منهما، والجمع بين جواز الأكل وتحريم الأكل متناقض.

أو تقول ــ في بيان هذا التناقض ــ : إنه لا معنى لتحريم الأكل منهما إلاَّ وجوب الكف عن المذكاة فقوله: «إنها حلال» وقوله: «ويجب الكف عنها» كقوله: «إن المذكاة حلال وحرام» وهذا التناقض بعينه؛ حيث لا يمكن اجتماع الحل والحرمة في عين واحدة في حالة واحدة، ولا يرتفعان، بل لا بد من أحدهما.

وبين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ سبب قول هؤلاء القوم لذلك، فذكر أن القائلين بهذا توهموا: أن الحل والحرمة وصفاً ذاتياً للميتة والمذكاة، أي: قائم بذاتهما كالسواد والبياض والأسود والأبيض، أي أن القائلين بهذا يشبه ويضاهي الوصف بالحل والحرمة بالوصف بالسواد والبياض وبالأوصاف الحسية وهذا وهم.

ثم ردَّ عليهم بأن هذا الوهم باطل فليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً للمذكاة والميتة، بل إن الحل والحرمة متعلقان بالفعل، وهما: الإذن بالفعل ووجوب الكف عنه.

بعض العلماء ذكر أنه لا تناقض بين قول القائل: «إن المذكاة حلال لكن يجب الكف عنها» حيث إنه يريد بهذا القول: أن المذكاة في نفس الأمر مباحة، وأن مفسدة التحريم لم توجد فيها، وإنما عرض لها التحريم لأجل الاشتباه فوجب الكف عنها.

وعلى هذا: لا تناقض في كلام هؤلاء القوم، بل هو موافق ومقصدهم صحيح إلاَّ أن اللفظ اختلف، فيكـون خلافاً لفظياً، أما المعنى فقد اتفق عليه.

المسألة الرابعة: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار: فإنه يجب أن يغسل الجميع ويكفنون ويصلى عليهم مطلقاً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ لأنه إذا كان لا يمكن التفريق بينهما فلا يتم الواجب ــ وهو تغسيل وتكفين المسلمين والصلاة عليهم ــ إلاَّ بتغسيل وتكفين الجميع والصلاة عليهم، فيكون الجميع واجباً.

المسألة الخامسة: لو خفي على المكلف موضع النجاسة: فإنه يجب عليه غسل ما يتقين به إزالتها؛ لأن الواجب ــ وهو إزالة النجاسة لا يتم إلاَّ

بغسل ما يتيقن به إزالتها فكان غسل ما يتيقن به إزالتها واجباً؛ بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

المسألة السادسة: إذا قال لزوجتيه إحداكما طالق ولم يعيِّن واحدة منهن: حرمتا عليه إلى حين التعيين؛ لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة، فتحرم عليه؛ لأنه يجب الابتعاد عن المطلقة، فتحرم عليه؛ لأنه يجب الابتعاد عن المطلقة، ولا يتم هذا الواجب إلَّا بالابتعاد عن الأخرى حيث لم يعين أيهما. فيكون الابتعاد عنهما واجباً؛ بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

المسألة السابعة: إذا ظنت الحائض أو النفساء نسيان القرآن: وجب عليهما مراجعته؛ لأن استدامة حفظ القرآن واجب وما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، حيث لا يمكن استدامة الحفظ ـ إلَّا بالتذكر فحينئذٍ يجب تذكر القرآن وإن وجد المانع.

وهناك مسائل لا تحصى منثورة في كتب الفقه ترتبت على قاعدة: ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، ليس هذا مكان سردها.

* * *

الواجب المحدَّد والواجب غير المحدَّد

قوله: (فصل: الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود كالطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام والقعود إذا زاد على أقل الواجب).

ش: **أقول**: ذكرت فيما سبق أن الواجب له عدة تقسيمات، ومنها أنه ينقسم بالنظر إلى تقدير الواجب وتحديده من الشارع وعدم تحديده إلى قسمين: «واجب محدد» و «واجب غير محدد».

فالقسم الأول ـ وهو الواجب المحدد ـ هو: ما كان محدداً ومقدراً بمقدار معين مثل: غسل الوجه، وغسل الرجلين، وغسل اليدين، ونحو ذلك.

أما القسم الثاني ـ وهو غير المحدد ـ فهو الذي لم يحدده ولم يقدره الشارع بقدر معين مثل: الطمأنينة في الركوع، والطمأنينة في السجود، ومدة القيام، ومدة القعود وذلك في الصلاة حيث وجبت الطمأنينة في الركوع والسجود، ولكن لم يقدر الشارع مدة هذه الطمأنينة. كذلك أوجب الشارع فيها القيام والقعود مدة من الزمن، ولكن لم يعين ويحدد الشارع هذه المدة.

فحكم **القسم الأول** وهو الواجب المحدد والمقدر بقدر معين إذا توقف وجوده أو العلم بوجوده على شيء يكون ما توقف عليه واجباً؛ لأنه لا تبرأ الذمة إلاَّ بأدائه بمقداره الذي قدَّره الشارع، وهو من باب ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

أما القسم الثاني ـ وهو الواجب غير المحدد بقدر معين فهنا يستطيع المكلف ـ أن يزيد على أقل الواجب بحيث تكون هذه الزيادة لا تنفصل عن حقيقة الواجب مثل: الزيادة في الطمأنينة في الركوع والسجود، والزيادة في مدة القيام، والزيادة في مدة القعود.

فهذه الزيادة هل هي واجبة أو مندوبة؟ اختلف العلماء في ذلك.

* * *

مذاهب العلماء في ذلك

قوله: (فالزيادة ندب واختاره أبو الخطاب، وقال القاضي: الجميع واجب).

ش: أقول: ذكرنا: أن المكلف يستطيع أن يزيد على أقل الواجب في الواجب غير المحدد فهذه الزيادة اختلف العلماء فيها هل هي واجبة أو مندوبة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذه الزيادة مندوبة والواجب ينطبق على أدنى ما يتناوله الاسم.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، والغزالي في «المستصفى»، وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، والإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج» وهو قول القاضي أبـي بكر الباقلاني، واختيار أبـي عبد الله الجرجاني، وهو مذهب أبـي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو قول الأئمة الأربعة كما ذكر ذلك المرداوي في «تحرير المنقول» وهو الراجح، لما سيأتي من الاستدلال عليه.

المذهب الثاني: أن الزائد على الواجب غير المحدد يكون واجباً.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الكرخي واختاره بعض الحنابلة.

وحكى ابن قدامة ــ هنا ــ أن مذهب أبـي يعلى الحنبلي هو أن هذه الزيادة واجبة وحكاه عنه الحلواني كما ذكر أبو البركات في «المسوَّدة»، وحكاه عنه أبو الخطاب في «التمهيد»، وحكى المرداوي في «تحرير المنقول»القولين عن القاضي أبـي يعلى.

والظاهر: أن مذهب أبـي يعلى الحنبلي في هذه المسألة هو: أن هذه الزيادة مندوبة وليست واجبة، وهو ما صرح به في «العدة» حيث استدل للقائلين بالندب وأجاب عن أدلة القائلين بالوجوب.

ولعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وغيره ممن حكوا عن أبـي يعلى أن مذهبه أن الزيادة واجبة وجدوا ذلك بكتاب آخر غير «العدة». والله أعلم.

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن الزيادة على الواجب غير المحدد واجبة ــ بأدلة، منها قولهم:

إن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد لا يتجزأ وهو: أمر إيجاب، والواجب وما زاد عليه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء، فإذا فعل المكلف الواجب وما زاد عليه يوصف بأنه ممتثل، والامتثال واجب، فيكون الواجب وما زاد عليه واجباً وهو المطلوب.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن الواجب قد تأدَّى بالكل فيكون سقوط الواجب منسوباً إلى فعل الكل، فنسبة سقوط الواجب إلى البعض دون البعض يكون ترجيحاً بلا مرجح، وبما أن الكل من حيث هو كل لا يجوز تركه، إذن تكون حقيقة الواجب منطبقة على الزائد فيكون الزائد واجباً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل، وهذا هو الندب).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهو أن الزيادة على الواجب غير المحدد مندوبة ــ وهو مذهب الجمهور بقولهم: إن الواجب هو الذي لا يجوز تركه إلاَّ بشرط البدل وهو العزم على الفعل في الواجب

الموسَّع أو فعل غيره من الخصال المخير بينها في الواجب المخير، وهذه الزيادة على الواجب يجوز تركها مطلقاً، أي: من غير شرط بدل وهذا هو حد الندب، فتكون تلك الزيادة مندوبة.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن ما زاد على ما يتناوله الاسم يجوز للمكلف تركه من غير بدل في الحال ولا في المآل، وهذه صفة كل ندب، فثبت أن ما زاد على ما يتناوله الاسم يكون ندباً.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب، والزيادة ندب، وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه ندباً كما لو أدى ديناراً عن عشرين).

ش: **أقول:** أجاب أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بأن الزيادة على الواجب غير المحدد مندوبة على دليل أصحاب المذهب الثاني بجواب، مفاده:

أن يقال: إما أن تتميز الزيادة ببعض التميز أو لا تتميز:

فإن تميزت الزيادة عن الواجب الذي تناوله الاسم أي: تميز أحدهما على الآخر فحينئذٍ لا نسلم أن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، بل الواجب نسبته إلى الأمر بالوجوب، ونسبة الزيادة إلى الأمر بالندبية.

ولا نسلم أيضاً أن الأمر في نفسه واحد لم يتجزأ، بل الأمر واحد من حيث اللفظ، أما من حيث حقيقته فهو أمرين: أحدهما: جازم بالنسبة إلى الواجب، والآخر: غير جازم بالنسبة إلى الزيادة.

أما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر «أي: لم يتميز الواجب وما زاد عليه»: فيحتمل أن يكون بعضه واجباً وبعضه ندباً؛ قياساً على من دفع ديناراً عن زكاة عشرين ديناراً فيكون نصف الدينار عن العشرين، والنصف الآخر قد دفعه ندباً.

هل هذه المسألة مفرعة على قاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به

ابن قدامة أورد هذه المسألة ـ أعني الزيادة على الواجب غير المحدد ـ على أنها مفرعة على قاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، أو هي مسألة مستقلة؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ :

يحتمل أن يكون ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ذكر هذه المسألة تفريعاً على قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب» كما فعل الإمام الرازي في «المحصول» والبيضاوي في «المنهاج».

وجه التفريع: أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب لها منطوق ومفهوم.

فمنطوقها: «وجوب ما لا يتم الواجب إلاَّ به» أو تقول: «وجوب مقدمة الواجب»، أو تقول: «وجوب ما يتوقف الواجب عليه».

ومفهوم تلك القاعدة: «عدم وجوب ما يتم الواجب بدونه» أو تقول: «عدم وجوب ما لم يكن مقدمة للواجب» أو تقول: «عدم وجوب ما لا يتوقف الواجب عليه».

وحيث إن الزائد مع الواجب الذي لا يقدر بقدر معين، ولا يحد بحد معين، ولا يتوقف عليه الواجب، ويتم الواجب بدونه من حيث أصل وجوده، ومن حيث العلم بوجوده فلا يكون واجباً.

فيكون هذا تفريعاً على مفهوم القاعدة، لا على منطوقها.

ويحتمل أن يكون ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ذكرها مسألة مستقلة تتعلق بالواجب، ولا علاقة لها بتلك القاعدة كما فعل الغزالي في «المستصفى» والقاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد» وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

وذكرها كمسألة مستقلة للإشارة إلى أن للواجب تقسيماً آخر غير ما سبق، وهو: تقسيم الواجب من حيث تقدير الواجب وتحديده من الشارع وعدم ذلك، فهو يشير إلى أن هذا ينقسم إلى قسمين: «واجب محدد» و «واجب غير محدد» وهذا ما أثبته عند ذكري لتقسيمات الواجب وأشرت إليه في أول هذه المسألة.

فذكر ابن قدامة لمثل هذه الأحكام للواجب غير المحدد دليل على أنه يقر هذا التقسيم وإن لم يصرح به؛ لأن هذه الأمثلة التي ذكرها لا تنطبق إلاَّ على الواجب غير المحدد.

وكونه ذكرها مسألة مستقلة هو الراجح عندي؛ لأمور:

الأول: أن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لم يصرح بأن هذه المسألة فرع على قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب» بخلاف الإمام الرازي والبيضاوي فإنهما صرحا بذلك.

الثاني: أن الروضة هو مختصر للمستصفى للغزالي مع النظر إلى بعض كتب الحنابلة الأصولية مثل: «العدة» لأبي يعلى، و «التمهيد» لأبي الخطاب، وما دام أن الغزالي وأبا يعلى وأبا الخطاب قد ذكروها مسألة مستقلة فيغلب على الظن أن ابن قدامة سار على منهجهم وتبع طريقهم.

الثالث: أنه أثناء استدلال ابن قدامة على مذهبه ومذهب الجمهور وهو

أن هذه الزيادة في الواجب غير المحدد مندوبة فإنه لم يتعرض لمنطوق قاعدة «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب» ولا لمفهومها.

الرابع: أن معرفة أن الواجب ينقسم إلى محدد وغير محدد وحكم كل واحد منهما أهم للقارىء من معرفة مفهوم قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب»، وذلك لأن كل أحد يعرف: أن ما يتم الواجب بدونه فهو ليس بواجب، وأن ما لا يتوقف عليه الواجب فهو ليس بواجب.

أما تقسيم الواجب إلى محدد وغير محدد فلا يعرفه كل أحد، لذلك ذكرها مسألة مستقلة للإشارة إلى ذلك.

الخامس: أن أكثر الأصوليين الذين اهتموا بتخريج الفروع على الأصول جعلوا هذه المسألة مسألة وقاعدة مستقلة وفرعوا عليها فروعاً فقهية كالإسنوي في «التمهيد» وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» وابن رجب الحنبلي في «القواعد» فلو كانت تلك المسألة فرعاً لقاعدة ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب: لبينوا ذلك. والله أعلم.

بيان أن لهذا الخلاف أثراً في الفروع

زعم بعض الأصوليين كالسهروردي بأن الخلاف في هذه المسألة لفظي وهو غير صحيح، بل الخلاف معنوي تأثرت به مسائل فقهية نذكر منها ما يلي:

المسألة الأولى: إذا وجبت عليه شاة بنذر أو هدي فذبح بدلها بدنة فهل كلها واجب، أو سبعها فقط؟ اختلف في ذلك؛ بناء على المذهبين السابقين:

فمن قال بأن الزيادة مندوبة: قال: السبع واجب، أما الباقي فنفل.

ومن قال بأن الزيادة واجبة: قال: جميع البدنة واجب.

المسألة الثانية: إذا أخرج في الزكاة شيئاً أعلى من الواجب فهل كله فرض، أو بعضه فرض والبعض الآخر نفل؟ اختلف في ذلك؛ بناء على اختلافهم السابق:

فمن قال بأن الزيادة على الواجب مندوبة: قال: إن البعض فرض، والبعض الآخر نفل.

ومن قال بأن الزيادة على الواجب واجبة: قال: إن الجميع فرض.

المسألة الثالثة: إذا مسح رأسه كله دفعة واحدة وقلنا: إن الفرض منه قدر الناصية فالواجب هو هذا القدر، والزائد نفل على مذهب القائلين بأن الزيادة على الواجب نفل، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

المسألة الرابعة: إذا زاد في مبيت ليلة مزدلفة الواجبة لحظة من النصف الثاني فإن الزيادة نافلة؛ بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

المسألة الخامسة: إذا زاد في مبيت ليالي منى على المعظم، فإن الزيادة نفل بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على الثاني فالجميع واجب.

المسألة السادسة: إذا وقف بعرفات زيادة على قدر الواجب فالزيادة نفل بناء على المذهب الأول وهو: أن الزيادة على الواجب مندوبة، أما على المذهب الثاني فالكل واجب.

تنبيه: ذكر القاضي أبو يعلى في «العدة» أن القول بأن الجميع واجب هو ظاهر كلام الإمام أحمد؛ لأنه استحب للإمام أن ينتظر على المأموم المسبوق بالركوع ما لم يشق على المأمومين، فلولا أن إطالة الإمام في

الركوع يكون جميعه واجباً لم يصح إدراك الركعة معه؛ لأنه يفضي إلى أن يكون المفترض مقتدياً بالمتنفل.

ومعنى ذلك: أنه لو لم يكن الجميع واجباً ـ «أي: أن الزيادة على الواجب واجبة» ـ لما صحت تلك الركعة التي أدرك آخرها المسبوق مع الإمام حينما أطال الإمام الركوع؛ لأن بعض الركوع ـ وهو أوله ـ واجب، وآخره نفل؛ بناء على المذهب الأول ـ السابق ـ؛ لعدم صحة اقتداء مفترض ـ وهو المسبوق ـ بمتنفل وهو الإمام في آخر الركعة، بناء على مذهبكم.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن المفترض يمنع أن يقتدي بمن هو متنفل ـ كما قلتم ـ في جميع صلاته، أما إذا أدرك معه ما هو نفل في الصلاة فلا يكون قد اقتدى بمتنفل عند الجميع، ولهذا لو أدركه في حال الافتتاح والاستعاذة وقراءة السورة يكون قد أدركه وهو متطوع، ثم لا يقول أحد: إنه لا يصح اقتداؤه به فيكون استنباط القاضي غلطاً ومأخذاً فاسداً كما قال أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن عقيل، وابن تيمية في «المسودة».

الجواب الثاني: أن العلماء اختلفوا في صحة اقتداء المفترض بالمتنفل فذهب بعضهم إلى الصحة، وذهب البعض الآخر إلى عدم الصحة.

والمذهبان هما روايتان للإمام أحمد فكيف يحمل القاضي أبو يعلى ما ورد عنه على إحداهما، وهي عدم الصحة دون الأخرى وهي: الصحة بدون دليل.

* * *

الواجب العيني والواجب الكفائي

ذكرت فيما سبق أن الواجب له أربعة تقسيمات باعتبارات مختلفة:

فهو ينقسم باعتبار ذاته ــ أي: بحسب الفعل المكلف به ــ إلى «واجب معين» و «واجب مخير».

وينقسم باعتبار زمن أدائه إلى: «واجب موسع» و «واجب مضيق».

وينقسم باعتبار تحديد الواجب من الشارع وعدم ذلك إلى: «واجب محدد» و «واجب غير محدد».

وينقسم باعتبار فاعله ــ «أي باعتبار المخاطبين به» ــ إلى «واجب عيني» و «واجب كفائي».

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد ذكر التقسيمات الثلاثة الأولى ــ هنا ــ في باب الوجوب وإن لم يصرح بالتقسيم الثالث إلاَّ أنه فهم من كلامه ــ كما سبق أن قررناه ــ.

أما التقسيم الرابع ــ وهو تقسيم الواجب باعتبار المخاطبين به إلى «واجب عيني» و «واجب كفائي» ــ فإنه لم يذكره ــ هنا ــ ولا أشار إليه، وإنما ذكره وتكلم عنه في باب الأمر بعنوان: «الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم» ــ وسيأتي إن شاء الله ــ.

والأولى أن يتكلم عنه ــ هنا ــ استكمالاً لتقسيمات الواجب.

وفيما يلي سأبين هذا التقسيم للواجب بصورة مختصرة ــ حيث سيأتي الكلام عنه بالتفصيل في باب الأمر ــ فأقول:

ينقسم الواجب باعتبار فاعله ــ أي: باعتبار المكلف بأدائه ــ إلى «واجب عيني» وإلى «واجب كفائي».

فالواجب العيني هو: ما يتحتم أداؤه على كل مكلف بعينه.

أو تقول ــ في تعريفه ــ: ما طلب حصوله من كل واحد من المكلفين كالصلاة والصيام والحج، ونحو ذلك.

وسمي بالواجب العيني؛ لأن الفعل الذي تعلق به الإيجاب منسوب إلى العين والذات باعتبار أن ذات الفاعل مقصودة.

وحكمه: لزوم الإتيان به من كل واحد من المكلفين بعينه بحيث لا تبرأ ذمته إلاَّ بفعله.

أما الواجب الكفائي: فهو ما يتحتم أداؤه على جماعة من المكلفين، لا من كل فرد منهم: بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب وسقط الإثم والحرج عن الباقين مثل: الجهاد في سبيل الله إن لم يكن النفير عاماً، والصلاة على الميت، وتغسيله وتكفينه، ورد السلام.

وسمي هذا بالواجب الكفائي؛ لأنه منسوب إلى الكفاية والسقوط من حيث إن فعله من أي فاعل أسقط طلبه عن الآخرين.

وحكمه: أنه إذا قام به من يكفي من المكلفين سقط عن الباقين، وإذا لم يؤده أحد أثم المكلفون جميعاً.

فالقصد من الفعل الكفائي هو: وقوع الفعل نفسه لما يترتب عليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة بقطع عمن يقع منه.

واختلف العلماء في الخطاب المتعلق بهذا الفعل هل هو موجه لكل المكلفين؟ أو هو موجه لطائفة غير معينة منهم؟ كذلك اختلفوا في أيهما أفضل؟ كذلك اختلفوا فيما إذا شرع المكلف في فرض الكفاية هل يتعين عليه الإتمام؟ ومتى يتحول الواجب الكفائي إلى واجب عيني؟ سيأتي إن شاء الله

تعالى في باب الأمر بسط الكلام عن ذلك، وأحكام أخرى تتعلق بالواجب العيني والواجب الكفائي.

وإنما ذكرت ما سبق ذكره من التقسيم الرابع وهو تقسيم الواجب إلى واجب عيني وواجب كفائي؛ استكمالاً لتقسيمات الواجب؛ ليتصورها المطالع لهذا الكتاب والله من وراء القصد.



القسم الثاني:
في المندوب

قوله: (القسم الثاني: المندوب).

ش: **أقول**: لما انتهى من ذكر أقسام الحكم التكليفي حيث بين أنها خمسة «الواجب» و «المندوب» و «المباح» و «المكروه» و «الحرام» وأشار إلى وجه تلك القسمة، وفرغ من ذكر القسم الأول من تلك الأقسام وهو الواجب وما يتعلق به: شرع في القسم الثاني منها وهو: «المندوب».

وذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ المندوب بعد الواجب مباشرة؛ نظراً لاشتراكهما في طلب الفعل؛ حيث إن كلاًّ من الواجب والمندوب حكم تكليفي يطلب الإتيان بالفعل، وكلاًّ منهما يثاب على فعله، وإن اختلف هذا الثواب.

بخلاف ما سار عليه جمهور الأصوليين؛ حيث إنهم يذكرون الحرام بعد الواجب مباشرة ويذكرون المندوب قبل المكروه.

وعلتهم في ذلك: أن الواجب والحرام يشتركان في صيغة معينة والمندوب والمكروه يشتركان ـ أيضاً في صيغة معينة.

فالواجب والحرام يشتركان في الصيغة الجازمة التي تفيد طلب الفعل، أو ترك الفعل.

والمندوب والمكروه يشتركان في الصيغة غير الجازمة التي تفيد طلب الفعل أو ترك الفعل.

والمندوب أصله: «المندوب إليه» فحذف الجار والمجرور؛ تخفيفاً وتسهيلاً فصار «المندوب».

تعريف المندوب لغة

قوله: (والندب في اللغة: الدعاء إلى الفعل كما قال الشاعر):

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا)

ش: **أقول**: الدعاء في اللغة: الدعاء إلى فعل أمر ما، فيكون المندوب لغة هو: المدعو إلى فعله.

قال الجوهري في «الصحاح»: «ندبه لأمر فانتدب له أي: دعا له فأجاب».

وخصصه سيف الدين الآمدي في «الإحكام» بأن يكون ذلك الأمر المدعو إلى فعله مهماً فقال: «الندب في اللغة: الدعاء إلى أمر مهم».

ويمكن أن نحمل تعريف ابن قدامة للندب لغة على ذلك المعنى الذي ذكره الآمدي.

وبناء عليه: يكون تعريف الندب هو الدعاء إلى فعل أمر مهم، بدليل: أنه استشهد على ذلك بقول قريط بن أنيف العنبري:

لا يسألون أخاهم ـــ حين يندبهم   للنائبات ـــ على ما قال برهانا

وهذا البيت قاله هذا الشاعر ضمن قصيدة مشهورة حينما اعتدى ناس من شيبان على إبله فأخذوها، فطلب من قومه أن يعينوه على استرجاع إبله ممن أخذها، فلم يفعلوا ذلك، فاستنجد ببني مازن من تميم، فأنجدوه: بأن أغاروا على شيبان وأخذوا منهم مائة بعير فدفعوها لقريط هذا، فقال قصيدة يمدح فيها بني مازن ويلوم فيها قومه بني العنبر؛ لأنهم خذلوه، ومن تلك القصيدة:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي   بنوا اللقيطة من ذهل بن شيبان

إذاً لقـام بنصـري معشـر خشـن عنـد الحفيظـة ان ذو لـوثـة لانـا
قـوم إذا الشـر أبـدى نـاجـذيـه لهـم طـاروا إليـه زرافـات ووحـدانـا
لا يسـألـون أخـاهـم حيـن ينـدبهـم للنـائبـات علـى مـا قـال بـرهـانـا

ومما يفهم من هذه الحادثة والقصيدة أن الشاعر استعمل الندب في الدعاء لفعل أمر مهم حيث إن قريط دعا بني مازن من تميم لنجدته في أخذ إبله ممن سرقوها وهذا أمر مهم جداً حيث يترتب عليه مشقة وكلفة.

فبان من ذلك أن استشهاده بهذا البيت من الشعر إشارة إلى أنه يقصد بأن المندوب هو الدعاء لفعل أمر مهم.

ومعنى البيت إجمالاً: أن بني مازن من تميم من أشجع الناس، وأكثرهم مروءة، وأسرعهم نجدة للمظلوم بدليل: أنهم إذا دعوا لنجدة إنسان وحرب عدوه أسرعوا إلى ذلك غير سائلين من دعاهم لها ولا باحثين عن سببها؛ لأن الجبان ومن لا مروءة له ومن ليس عنده نجدة للمظلومين ربما تعلل بالأسئلة عن سبب هذه الحرب وعن غير ذلك، قصده من ذلك إذهاب الفرصة على المستنجد.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة السبع «في النائبات» والصحيح «للنائبات» كما أثبتناه من نفس القصيدة، وهو الموافق للمعنى.

* * *

تعريف المندوب اصطلاحاً

قوله: (وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل، وقيل: هو ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه).

ش: أقول: لما عرف المندوب لغة: شرع في تعريفه في اصطلاح أهل الشرع فذكر تعريفين له، إليك بيانهما:

● التعريف الأول: المندوب هو: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل:

هذا التعريف للمندوب هو ما صح عند الغزالي في «المستصفى» بعد ما أبطل تعريفين قبله وهو المختار لابن قدامة ـ هنا ـ وهو عندي أصح التعريفات؛ لعدم وجود الاعتراضات الصحيحة عليه وإليك بيانه:

قوله: «مأمور» جنس يتناول المندوب والواجب؛ حيث إن كلاً منهما مأمور بفعله.

وخرج بذلك الحرام والمكروه؛ حيث إنه منهي عنهما، وكذلك خرج المباح؛ لأنه ليس بمأمور ولا منهي عنه.

قوله: «لا يلحق بتركه ذم» قيد أخرج الواجب المضيق؛ حيث إن تارك الواجب المضيق يلحقه الذم.

ويدخل في ذلك: الواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب الكفائي؛ حيث إن الواجب الموسع لا يلحق تاركه ذم إذا عزم على فعله في آخر وقته، كذلك الواجب المخير لا يلحق تاركه ذم إذا ترك خصلة من خصال كفارة اليمين ـ مثلاً ـ وعزم على فعل خصلة أخرى، كذلك الواجب الكفائي لا يلحق تاركه ذم إذا قام به مكلف آخر.

قوله: «من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل» أتى بهذه العبارة لإخراج الواجبات الثلاثة: «الواجب الموسَّع» و «الواجب المخيَّر» و «الواجب الكفائي»؛ لأن كلاً منها مأمورات لا يلحق تاركها ذم لكن إلى بدل ـ كما سبق بيانه ـ أما المندوب فيجوز تركه بلا بدل أي يجوز تركه مطلقاً.

• التعريف الثاني: المندوب هو: ما في فعله ثواب، ولا عقاب في تركه:

بيـانـه:

قوله: «ما في فعله ثواب» «ما» هنا موصولة بمعنى الذي. وهذا قيد أول دخل فيه الواجب والمندوب؛ حيث إن كلاً منهما يثاب على فعله.

وخرج بهذه العبارة: المباح والمكروه والحرام؛ حيث إن فاعل المباح لا يثاب ولا يعاقب.

وتارك المكروه والحرام يثاب على هذا الترك.

قوله: «ولا عقاب في تركه» قيد أخرج الواجب؛ حيث إن تارك الواجب يعاقب.

الاعتراض على هذا التعريف:

اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع: بيانه:

إن قوله: «ولا عقاب في تركه» يدخل فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب الكفائي؛ حيث إن التارك للواجبات الثلاثة يعاقب إذا كان تركاً مطلقاً أي: بدون بدل، أما إذا كان تركاً ببدل ـ كما سبق ـ فلا يعاقب على هذا الترك. فلذلك دخلت. فكان لزاماً على من ذكر هذا التعريف أن يضيف قيد «مطلقاً» أو قيد: «من غير بدل» حتى تخرج الواجبات الثلاثة، كما هو الحال في التعريف الأول، أو كما قال الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» ـ في تعريف المندوب: «ما أثيب فاعله ولو كان قولاً أو عمل قلب ولم يعاقب تاركه مطلقاً» أو كما قال الآمدي في «الإحكام» في تعريفه: «هو المطلوب فعله من غير ذم على تركه مطلقاً».

أجيب عن هذا الاعتراض: بأن الذاكر لهذا التعريف لم يذكر كلمة «مطلقاً» كما فعل في تعريف الواجب ــ هناك ــ ؛ لأن الترك هنا عام حيث إنه نكرة في سياق النفي وهذه الصيغة تفيد العموم ــ كما سيأتي في باب العموم إن شاء الله ــ فالترك شامل لكل ترك سواء أكان تركاً لجميع الوقت كما في الواجب الموسع، أو تركاً لجميع الخصال كما في الواجب المخير، أو تركاً من جميع المكلفين كما في الواجب الكفائي. وعلى هذا يكون قوله: «ولا عقاب في تركه» الترك مطلقاً، ويفهم منه الترك ببدل، ومنعاً لهذا الاحتمال لا بد من إضافة لفظ «مطلقاً» إلى التعريف ليكون التعريف الثاني هو: «ما في فعله ثواب ولا عقاب مطلقاً» فهنا قيدنا الترك بأنه مطلق، أي من غير اشتراط بدل فهذا هو المندوب. وهو المطلوب.

● **فوائد:**

الفائدة الأولى: أسماء المندوب، وهل هي مترادفة؟

المندوب يسمى نفلاً؛ حيث إنه طاعة غير واجبة، وأن للإنسان أن يفعله من غير حتم. وسمي النفل بالمندوب؛ نظراً لدعاء الشرع إليه.

ويسمى تطوعاً؛ حيث إن المكلف انقاد لله تعالى فيه مع أنه قربه من غير حتم.

ويسمى مرغباً فيه؛ لأن الله عز وجل رغب بالحصول على الثواب لمن فعله.

ويسمى إحساناً إذا كان نفعاً موصلاً إلى الغير مع القصد إلى نفعه.

ويسمى مستحباً؛ لأن الله أحب أن يفعل.

ويسمى سنة، لأنه طاعة غير واجبة؛ حيث إنه يقاسم الواجب ألا ترى أنه يقال: «هذا الفعل واجب أو سنة».

هذه الأسماء كلها مترادفة عند الجمهور.

ولكن القاضي حسين ـ وهو من كبار الشافعية ـ فرق بين «السنة» و «المستحب» و «التطوع» فقال: السنة: ما واظب عليه النبي ﷺ. والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين. والتطوع: ما ينشئه الإنسان باختياره، ولم يرو فيه نقل.

والمالكية تفرق بين «السنة» و «النافلة» فورد عنهم قولهم: «السنة: هي ما واظب النبي ﷺ على فعله مظهراً له، أما النافلة فهي ـ عندهم ـ أول رتبة من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة.

والحنفية تفرق بين «السنة» وبين كل من «النفل» و «التطوع» و «المستحب» فتعريف السنة عندهم: الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهي تشمل عند جمع من متأخري الحنفية: ما سنه رسول الله ﷺ وما سنته الصحابة بعده مستدلين بدليلين:

الأول: ما أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» أن النبي ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد).

الثاني: أن السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

قلت: هذا يخالف ما ذهب إليه الجمهور ومنهم أكثر الحنفية من أن السنة هي سنة رسول الله ـ فقط ـ ولا تنصرف إلى غيرها إلاَّ بقرينة؛ لأن الكلام في السنة المطلقة دون المقيدة.

ويعرف الحنفية النفل والمستحب والتطوع بعدة تعريفات منها: «ما فعله خير من تركه في الشرع» ومنها: «هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً».

الفائدة الثانية: صيغ المندوب وأساليبه:

كما أن للواجب صيغاً مختلفة، كذلك للمندوب صيغ مختلفة تدل عليه وهي:

الصيغة الأولى: الأمر إذا وجدت قرينة تصرفه من الوجوب إلى الندب؛ حيث إن الأمر إذا أطلق دل عند الجمهور على الوجوب، ولا يدل على غير ذلك من ندب أو إباحة إلاَّ بقرينة صارفة عن ذلك، من أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فإن ظاهر الأمر ـ هنا ـ أنه للوجوب؛ لورود صيغة الأمر وهي: «فاكتبوه» إلاَّ أن هذا الأمر قد صرف من الوجوب إلى الندب بالقرينة الدالة على ذلك وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ﴾ [النور: ٣٣] القرينة التي صرفت الأمر من الوجوب إلى الندب هي إقرار النبي ﷺ للصحابة حيث إن هذه الآية لما نزلت لم يلزم الصحابة مكاتبة من فيه خير من العبيد. وهناك قرينة أخرى، وهي دلالة القواعد العامة للملكية على أن المالك حر في تصرفه في ملكه، فلذلك حمل الأمر على الندب دون الوجوب.

الصيغة الثانية: تصريحه ﷺ بذلك مثل قوله: «سننت» مثاله ما ورد عنه أنه قال في قيام رمضان: «وسننت لكم قيامه».

الصيغة الثالثة: تصريحه ﷺ بالأفضلية، مثاله: ما رد عنه ﷺ أنه قال ـ في غسل الجمعة ـ : «ومن اغتسل فالغسل أفضل».

الصيغة الرابعة: العبارة التي تدل على الترغيب، مثاله: أن النبي ﷺ قال ـ لبريرة حينما اعتقت وفارقت زوجها مغيثاً وكان رقيقاً ـ : «لو راجعتيه».

الفائدة الثالثة: أقسام المندوب ومراتبه من حيث عظم الأجر وقلته:

إن المندوب ينقسم إلى ثلاثة أقسام عند بعض العلماء:

الأول: السنة وهو ما يعظم أجره.

الثاني: الفضيلة: وهو له من الأجر أقل من سابقه.

الثالث: نافلة وهو أقل القسمين في الأجر.

* * *

المندوب هل هو مأمور به أو لا؟

قوله: (والمندوب مأمور، وأنكر قوم كونه مأموراً).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف المندوب لغةً واصطلاحاً: شرع في مسألة تعتبر من مهمات مسائل الأصول وهي: المندوب هل هو مأمور به، أو ليس بمأمور به؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

لكن قبل أن نذكر هذين المذهبين لا بدَّ أن نبين أنه لا خلاف ولا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر: «افعل» وتستعمل فيه.

ولكن الخلاف في هل يسمَّى المندوب مأموراً به حقيقة، أو يسمى مأموراً به مجازاً؟ اختلف في ذلك على مذهبين كما قلت ـ سابقاً ـ :

المذهب الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» وأبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وهو مذهب الإمام أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما، وهو مذهب فخر الإسلام البزدوي والمحققين من الحنفية، وهو وجه عند المالكية.

المذهب الثاني: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وإنما يعتبر مأموراً به عن طريق المجاز.

ذهب إلى ذلك الإمام الرازي في «المحصول»، وأبو الحسن الكرخي، والجصاص في «الفصول»، وعبد الرحمن الحلواني، وأبو حامد الإسفراييني، وأبو بكر الشاشي، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، ونقل عن معظم الشافعية، وهو وجه ــ أيضاً ــ عند المالكية.

وذكر المذهبين إمام الحرمين في «البرهان».

تنبيه: ذكر الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن مذهب أبـي الخطاب ــ في هذه المسألة ــ هو المذهب الثاني، وهو أن المندوب ليس بمأمور به حقيقة، وإنما هو مأمور به مجازاً.

وهذا وهم؛ لأن مذهبه كمذهب شيخه أبـي يعلى في هذه المسألة وهو: أن المندوب مأمور به حقيقة، ذكر ذلك في كتابه «التمهيد».

تنبيه آخر: ذكر الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن الحلواني يذهب إلى المذهب الثاني.

وهذا غلط؛ حيث إن القائل بذلك المذهب هو: «ابن الحلواني» كما نص على ذلك ابن تيمية في «المسودة» وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية».

وفرق بين الحلواني، وابن الحلواني.

فالحلواني هو: محمد بن علي بن محمد بن عثمان أبو الفتح الفقيه الزاهد، كان من فقهاء الحنابلة ببغداد، كان مشهوراً بالورع والدين وكثرة العبادة من مصنفاته: «كفاية المبتدي» في الفقه، و «مختصر العبادات» كانت ولادته عام (٤٣٩هـ) ووفاته عام (٥٠٥هـ).

أما ابن الحلواني فهو ابنه: عبد الرحمن بن محمد بن علي، أبو محمد، برع في الفقه والأصول، وصنف فيهما، من مصنفاته: «التبصرة» في الفقه، و «الهداية» في أصول الفقه، كانت ولادته عام (٤٩٠هـ) ووفاته عام (٥٤٦هـ).

تنبيه ثالث: جاء في «شرح الكوكب المنير» أن الحنفية قالوا بالمذهب الثاني وهو أن المندوب غير مأمور به حقيقة، وهذا فيه تساهل في العزو؛ لأن المحققين من الحنفية ذهبوا إلى ما ذهب إليه الجمهور وهو المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة. أما الكرخي والجصاص فذهبا إلى المذهب الثاني وهو أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (قالوا: لأن الله سبحانه قال: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» والمندوب لا يحذر فيه ذلك، ولأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» وقد ندبهم إلى السواك علم أن الأمر لا يتناول المندوب، ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه وفي الندب تخيير، ولم يسم تاركه عاصياً).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن المندوب غير مأمور به حقيقة ــ بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٦٣﴾ [النور: ٦٣].

وجه الاستدلال: أن الله ــ تعالى ــ في هذه الآية حذرنا من مخالفة أمره أو أمر رسوله، وتوعد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب وهو: الفتنة والعذاب، فلو كان المندوب مأموراً به لحذرنا الله سبحانه من مخالفته، وتوعد على مخالفته بالفتنة والعذاب الأليم، ولكن لم يحذرنا الله سبحانه من مخالفة المندوب؛ حيث إنه ــ كما سبق ــ يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. فينتج: أن المندوب ليس مأموراً به حقيقة، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي والإمام مالك عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وجه الاستدلال: أن كلمة «لولا» تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فكلمة «لولا» تفيد ــ هنا ــ انتفاء الأمر لوجود المشقة.

بناء عليه: فإن الحديث يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، ومعلوم أن السواك مندوب إليه بإجماع العلماء، فلو كان المندوب مأموراً به: لكان الأمر قائماً عند كل صلاة، فلما انتفى الأمر ــ أي: لم يوجد الأمر ــ: علمنا أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال ــ بعبارة أخرى: لو كان المندوب مأموراً به: لكان السواك مأموراً به، ولكن السواك لم يؤمر به؛ حيث أخبر الصادق المصدوق أنه لم يأمر به من أجل المشقة التي ستلحق الأمة لو أمر به، والمشقة لا تلحق إلاّ فيما يجب فعله، فثبت: أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

تنبيه: ذكر ابن بدران في «المدخل» له: أن هذا الحديث دليل للقائلين بأن المندوب مأمور به فقال ما نصه: «والمندوب مأمور به؛ لقوله ﷺ: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك».

وهذا كما هو واضح خطأ؛ فالحديث دليل للقائلين بأن المندوب غير مأمور به، وقد اتضح لك وجه الاستدلال منه على ذلك.

ولعل هناك كلمة قد سقطت من النساخ والطابعين لكتاب «المدخل» وهي: «غير» فيكون الكلام هكذا: «والمندوب غير مأمور به لقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي...».

الدليل الثالث: أنه يفهم من صيغة الأمر أنها تقتضي إيقاع الفعل اقتضاءً جازماً لا تخيير معه حيث إن تاركه يعاقب.. بخلاف المندوب فإنه فيه نوع تخيير وهو: إن شاء المكلف فعل المندوب إليه وله ثواب على ذلك، وإن شاء ترك ولا عقاب عليه، ولو كان المندوب مأموراً به لما وقع التخيير فيه.

وبذلك ثبت: أن المندوب ليس مأموراً به، لثبوت التخيير فيه.

الدليل الرابع: لو كان المندوب مأموراً به لسمِّي تاركه عاصياً، ولجاز أن يقال لمن ترك قيام الليل، وصيام التطوع، وصلاة النفل، وصدقات التطوع، وإماطة الأذى عن الطريق: «عصيت أمر الله وخالفت أمره» كما يقال في الواجب، ولما لم يجز أن يوصف تارك المندوب بالعصيان والمخالفة: دل على أن المندوب غير مأمور به مثل المباح لا يوصف تاركه أو فاعله بالعصيان.

ومعروف أن المعصية هي: مخالفة الأمر؛ لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴿٩٣﴾﴾ [طه: ٩٣]، وقوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦].

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر، قال الله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى»، وقال تعالى: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾، ومن ذلك ما هو مندوب. ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء: أن الأمر ينقسم إلى: أمر إيجاب وأمر استحباب، ولأن فعله طاعة وليس ذلك لكونه مراداً؛ إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً؛ فإنه موجود في غير الطاعات، ولا لكونه مثاباً؛ فإن الممتثل يكون مطيعاً وإن لم يثب، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن المندوب مأمور به حقيقة ــ بأدلة من أهمها:

الدليل الأول: أنه معروف أن حقيقة الأمر ــ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ــ : استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

والاستدعاء هو الطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب، وعلى ذلك فإن المندوب يدخل في حقيقة الأمر كما دخل الواجب؛ لاشتراكهما في شيء واحد وهو: أن كلاً منهما مستدعى ومطلوب. بيان ذلك:

أن المندوب مستدعى فعله ومطلوب كالواجب لكن الواجب مطلوب مع ذم تاركه ــ كما سبق بيانه ــ والمندوب مطلوب مع عدم ذم تاركه ــ كما سبق أيضاً ــ والطلب والاستدعاء أمر من الشارع، فينتج: أن المندوب والواجب مأمور بهما حقيقة بقطع النظر عن أن يكون يذم تاركه أو لا يذم، فاشترك المندوب والواجب بذلك، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة كالواجب ولا فرق.

فكما أن «الإنسان» و «الفرس» يصدق عليهما اسم واحد وهو:

«الحيوان» حيث إن الأول حيوان ناطق، والآخر حيوان غير ناطق، كذلك المندوب والواجب يصدق عليهما اسم واحد وهو أن كلاً منهما مأمور به إلاَّ أن الأمر بالمندوب أمر غير جازم، والأمر بالواجب أمر جازم.

الدليل الثاني: أن الله سبحانه وتعالى أطلق الأمر على المندوب في الكتاب، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون المندوب مأموراً به حقيقة.

من ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠].

فهنا أمر الله سبحانه بأشياء منها ما هو واجب ومنها ما هو مندوب. وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب كما يطلق على الواجب سواء بسواء فهذا يفيد بأن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

فمعنى أمره بالعدل: أن يكون عباده في الدين على حالة متوسطة ليست بمائلة إلى جانب الإفراط ــ وهو الغلو المذموم في الدين ــ ولا إلى جانب التفريط وهو: الإخلال بشيء مما هو من الدين وهذا الأمر للوجوب. وهذا معنى من معانيه التي قيلت فيه.

وأما الأمر بالإحسان فهو إرشاد إلى أن التفضل بما لم يجب كصدقة التطوع، ومن الإحسان فعل ما يثاب عليه العبد مما لم يوجبه الله عليه في العبادات وغيرها.

وأما الأمر بإعطاء ذي القربى فهو أيضاً مندوب إليه من باب عطف المندوب على الواجب كما قال بعض المفسرين.

وفي الآية إرشاد إلى صلة الأقارب وترغيب في التصدق عليهم، وإنما خص الله عز وجل ذوي القربى ــ في هذه الآية ــ؛ لأن حقهم آكد.

قال ابن كثير في تفسيره: إن الله قد أمر بالخلق الحسن بقوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، قال سعيد بن قتادة: ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلاَّ أمر الله به، وليس من خلق سيِّـيء كانوا يتعايرون به بينهم إلاَّ نهى الله عنه.

فالخلق الحسن وهو مندوب إليه قد أمر الله به، فيكون المندوب مأمور به حقيقة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧].

فهنا أمر الله عز وجل بالمعروف، والمعروف عام لدخول «أل» الاستغراقية عليه، فهو يضم الطاعات الواجبة والطاعات المندوبة، وهذا يدل على أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كما يطلق على الواجب. والأمثلة كثيرة.

الدليل الثالث: أنه قد شاع وذاع على ألسنة الفقهاء وأهل اللغة أن الأمر ينقسم إلى قسمين: «أمر إيجاب» و «أمر ندب واستحباب» وحيث إن مورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة فإنه يثبت: أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

الدليل الرابع: أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق فوجب أن يكون مأموراً به حقيقة كالواجب. بيان ذلك:

أن فعل المندوب يسمَّى طاعة.

وليس سبب تسمية المندوب طاعة: كونه مراداً لله تعالى؛ لأنه لو كان تسمية المندوب بالطاعة بسببِ كونه مراداً: لكان كل مراد الوقوع طاعة، وليس كذلك؛ لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة؛ حيث إن الله يريد المباح وما يقع من المحظورات، وليس ذلك مأموراً به بالإجماع.

وليس سبب تسمية فعل المندوب بالطاعة: كونه موجوداً أو حادثاً، أو لذاته أو صفة بنفسه؛ لأنه يجري ذلك في المباحات، فالمندوب غير موجود في غير الطاعات.

وليس سبب تسمية فعل المندوب بالطاعة: كون فاعله مثاباً فإنه لا يخرج عن كونه طاعة وإن لم يثب عليه؛ بمعنى أن المأمور وإن لم يثب ولم يعاقب إذا امتثل: كان مطيعاً، وإنما الثواب بسبب الترغيب في الطاعة.

وليس سبب تسمية المندوب بالطاعة: كونه موعوداً بالثواب عليه؛ لأنه لو ورد فيه وعد لتحقق، حيث يستحيل الخلف في خبر الشارع، والثواب غير لازم له بالإجماع.

والأصل عدم ما سوى هذه التقديرات الأربعة، فتعين أن يكون فعل المندوب طاعة لما فيه من امتثال الأمر؛ حيث إن امتثال الأمر يسمَّى طاعة، ولهذا يقال: «فلان مطاع الأمر».

وإذا ثبت أن المندوب طاعة: كان مأموراً به حقيقة كالواجب.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن المندوب طاعة، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به، فالمندوب مأمور به.

أما المقدمة الصغرى ــ وهي أن المندوب طاعة ــ فدليلها الإجماع؛ حيث أجمع العلماء على أن المندوب طاعة.

أما المقدمة الكبرى ــ وهي: كل ما هو طاعة فهو مأمور به ــ فدليلها: أن الطاعة تقابل المعصية، والمعصية مخالفة الأمر، فالطاعة: امتثال الأمر.

أما النتيجة ــ من جمع المقدمة الصغرى والكبرى ــ فهي أن المندوب مأمور به حقيقة وهو المطلوب.

اعترض عليه بأن قيل: إن كون المندوب طاعة لا يدل في الأصح على أنه مأمور به؛ لأن الطاعة ليست من خصائص الأمر.

أجيب عن ذلك بأن الطاعة والمعصية مقرونتان بالأمر من حيث الامتثال والمخالفة فيكونان من خصائصه، وهناك نصوص قد أيدت ذلك:

منها قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴿٩٣﴾﴾ [طه: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠].

ومنها قول حصين بن منذر ليزيد بن المهلب ـ شعراً ـ:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

فما أنا بالباكي عليك صبابة وما أنا بالداعي لترجع سالماً

ومنها قولهم: «فلان مطاع الأمر ومعصي الأمر»، وقولهم: «أمر فأطيع، وأمر فعصي».

فلما ثبت أن المندوب طاعة: علم أنه مأمور به.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الأمر ليس فيه تخيير» ممنوع، وإن سلَّمنا: فالمندوب كذلك؛ لأن التخيير عبارة عن التسوية فإذا ترجح جهة الفعل: ارتفعت التسوية والتخيير. ولم يسمَّ تاركه عاصياً؛ لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكن يسمَّى مخالفاً وغير ممتثل، ويسمَّى فاعله موافقاً ومطيعاً، أما قوله ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب، وأما قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» فيدل على أن الأمر يقتضي الوجوب ونحن نقول به، لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً؛ لما ذكرناه في دليلنا. والله أعلم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب

الثاني بأجوبة، ولكن تلك الأجوبة التي ذكرها ابن قدامة لم يرتبها حسب ما ذكره من أدلتهم، بل قدم وأخر، وسأرتب الأجوبة حسب ما سبق ذكره هناك فأقول:

أما قولهم ـ في الدليل الأول ـ «إن قوله تعالى: ـ فليحذر الذين يخالفون عن أمره، يدل على أن الله توعد من يخالف ذلك الأمر بالعقاب، ولو كان المندوب مأموراً به لتوعدنا من مخالفته ولكن لم يتوعدنا من مخالفته وهذا يدل أنه ليس بمأمور به»: فإنه يجاب عنه بـ: أنا نسلم لكم أن الأمر هنا يقتضي الوجوب، حيث إن الله توعد من يخالف أمره أو أمر رسوله بالفتنة والعذاب الأليم، وهذا هو أحد تعريفات الواجب السابقة ونصه: «ما توعد بالعقاب على تركه».

ولكن يجوز صرف هذا الأمر من الوجوب إلى الندب بصارف وهو: «الدليل» فإذا صرف الأمر من كونه يقتضي الوجوب إلى كونه يقتضي الندب لا يخرجه ذلك عن تسميته أمراً. فثبت: أن الأمر يطلق على المندوب حقيقة كالواجب بدليل اشتراكهما في التسمية؛ حيث إن كلاً منهما يسمَّى مأموراً به، كما قلنا في أدلتنا السابقة ولا سيما الدليل الأول، والثاني، والثالث، فتدبَّر.

أما قولهم ـ في الدليل الثاني ـ «إن قوله ﷺ: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك. يدل على نفي الأمر عن السواك مع أنه مندوب إليه بالاتفاق ولما انتفى الأمر عنه: علمنا أن المندوب غير مأمور به حقيقة»: فإنه يجاب عنه بـ: أن المنفي ـ هنا ـ هو الأمر الجازم الذي يقتضي الوجوب، ويكون تقدير الكلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أمر إيجاب وإلزام» بدليل: أنه امتنع منه لأجل المشقة، والمشقة إنما تلحق فيما يلزم من فعله.

وإذا ثبت أن المنفي هو الأمر الجازم: ثبت أن الأمر غير الجازم لم ينفه

الرسول ﷺ وهو الدال على المندوب. فنتج من ذلك: أن المندوب مأمور به حقيقة بقطع النظر عن كونه جازماً أو غير جازم.

أما قولهم ــ في الدليل الثالث ــ: «إن الأمر يقتضي الفعل اقتضاء جازماً لا تخيير معه وفي الندب تخيير، ولو كان المندوب مأموراً به لما وقع التخيير فيه»: فإنه يجاب عنه بجوابين.

الجواب الأول: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخيير، بل يقع فيه تخيير بدليل «الواجب المخير»؛ حيث خير المكلف بين خصال كفارة اليمين ــ مثلاً ــ و «الواجب الموسع» حيث خير المكلف بين أن يوقع الفعل في أول الوقت أو وسطه، أو آخره بالشرط الذي قلناه سابقاً.

الجواب الثاني: سلمنا لكم قولكم: «إن الأمر لا تخيير فيه» والمندوب كذلك لا تخيير فيه؛ حيث إن فعل المندوب أرجح من تركه. أما التخيير: فهو عبارة عن كون فعل الشيء وتركه سواء لا يرجح أحدهما على الآخر كالفعل والترك بالنسبة للمباح.

وبذلك ثبت: أن المندوب لا تخيير فيه مما يجعل المندوب يشارك الواجب في عدم التخيير، وبالتالي فإنه يشاركه في كونه مأموراً به، فيثبت: أن المندوب مأمور به حقيقة كالواجب.

أما قولهم ــ في الدليل الرابع ــ: «لو كان المندوب مأموراً به لسمي تاركه عاصياً كتارك الواجب، ولكن تارك المندوب لا يعصي، فثبت أن المندوب غير مأمور به حقيقة»: فإنه يجاب عنه بـ :

أن تارك المندوب لم يسم عاصياً بسبب أن «العصيان» اسم ذم مختص بمخالفة أمر الإيجاب، فلو سمّي تارك المندوب عاصياً لالتبس مع الواجب لذلك أسقط الله عز وجل الذم عن تارك المندوب.

فإن قيل: إن تارك المندوب والسنن يسمى مخالفاً لأمر الله وعاصياً له.

قلت: لا يقال: إن تارك المندوب والسنن قد خالف مطلقاً، ولا يقال: إنه قد عصى مطلقاً، بل يقال: خالف أمر الله تعالى المستحب، وسنته المندوب إليها، مما يؤيد ذلك ما روي عن الإمام أحمد أنه قال ــ فيمن ترك الوتر ــ : «هو رجل سوء» فهنا قد ذم تارك الوتر مع أنه يقول: «إن الوتر سنة، وليس بواجب».

ولا يقال: «قد عصى على الإطلاق، ولا يقال: قد خالف على الإطلاق»؛ لأنه يلتبس ذلك بالواجب. أما إذا فعل المكلف المندوب فإنه يسمى موافقاً ومطيعاً بالاتفاق.

أو يقال ــ في الجواب عن ذلك الدليل ــ بعبارة أخرى: ماذا تقصدون بقولكم: «لو كان المندوب مأموراً به لسمي تاركه عاصياً» فإن قصدتم: أن المأمور به مطلقاً يعصي تاركه: فهذا ممنوع؛ لأنه يدخل في ذلك المندوب، والمندوب لا يعصي تاركه.

وإن قصدتم أن المأمور به بالأمر الجازم يعصي تاركه: فهذا مسلَّم وهو الواجب، فيكون المندوب ليس مأموراً به جزماً فلا يعصي تاركه.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أجوبة عما ذكره من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الراجح: بعدما سردنا أدلة المذهبين لا بد من ترجيح أحدهما فنقول: الراجح هو المذهب الأول وهو: أن المندوب مأمور به على الحقيقة؛ لأمور:

الأول: قوة أدلته، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني كما رأيت من الأجوبة.

الثاني: أن الكلام ــ هنا ــ في الأمر «أ، م، ر» لا في صيغة إفعل، والأمر محمول على الواجب والمندوب حقيقة، وافعل مختصة بالوجوب، فالندب مأمور به حقيقة، ولا يدخل فيه صيغة «افعل» حقيقة وإلاَّ لتناقض كلامهم، وهذه هي طريقة الآمدي في «الإحكام» وابن السبكي في «رفع الحاجب» وغيرهما.

والذي جعل أصحاب المذهب الثاني يقولون إن المندوب غير مأمور به حقيقة هو: أنهم لم يفرقوا بين الأمر وصيغة «افعل»، ومعروف أن «إفعل» عندهم مختصة بالوجوب.

الثالث: أن إطلاق الأمر على المندوب حقيقة قد شاع في النصوص الشرعية وعلى ألسنة أهل اللغة والفقهاء، والأصل في الإطلاق الحقيقة:

من ذلك ما سبق أن ذكرنا من قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧].

ومن ذلك ما أخرجه البخاري عن أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: «أمرنا النبي ﷺ: أن نخرج في العيدين العواتق» ومعروف أنه ليس إخراجهن واجباً.

ومن ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ أمر بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصرة المظلوم، وإجابة الداعي، وإفشاء السلام، فإن من هذه الأمور ما هو مندوب إليه كما هو واضح. مما يدل على أن الأمر قد استعمل في المندوب، والأصل في الاستعمال الحقيقة. فثبت أن المندوب مأمور به حقيقة.

* * *

هل لهذا الخلاف أثر؟

قد علمت أن الأصوليين اختلفوا في هذه المسألة على مذهبين: الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة وهو ما رجحناه، الثاني أن المندوب غير مأمور به حقيقة. فهل لهذا الخلاف ثمرة؟

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: أن هذا الخلاف معنوي له ثمره، وهو الصواب؛ حيث يتبين أثره في تعيين المجمل من الكلام وعدم تعيينه فمثلاً إذا قال الرسول ﷺ: «أمرتكم بكذا» أو قال الراوي: «أمر النبي بكذا» أو قال: «أمرنا بكذا» فعلى المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة: كان الأمر الذي حكاه أو المحكي عنه متردداً بين الوجوب والندب فيلزم من ذلك أن يكون مجملاً؛ لأن كلاً من المندوب والواجب مأمور به حقيقة فلزم أن يحمل ذلك الأمر عليهما معاً حتى يأتي دليل يعين أحدهما.

وعلى المذهب الثاني وهو: أن المندوب غير مأمور به حقيقة: كان ظاهر الأمر الذي حكاه أو المحكي عنه يختص بالوجوب ويتعين له؛ فيزول الإجمال؛ لأن الأمر يطلق على الواجب حقيقة ـ فقط ـ، أما المندوب فهو مأمور به مجازاً.

ويظهر أثر الخلاف ـ أيضاً ـ فيما إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب: فعلى المذهب الأول وهو أن المندوب مأمور به حقيقة: يحمل على الندب، ولم يحتج في ذلك إلى دليل؛ لأن للفظ عند أصحاب المذهب الأول حقيقتين: إحداهما بالإطلاق والأخرى بالتقييد، وكما حمل عند الإطلاق على أحدهما: حمل عند التقييد على الأخرى.

وعلى المذهب الثاني وهو: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، بل

مجاز: لا يحمل على الندب إلاَّ بدليل؛ لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلاَّ بدليل؛ لجواز كون الأمر حينئذٍ للإباحة.

القول الثاني: أن الخلاف لفظي لا ثمرة له بدليل: أن المندوب عند الطرفين مطلوب بالاتفاق، وبقي الخلاف في إطلاق اسم الأمر على المندوب هل هو حقيقة أو مجازاً، وهو قول إمام الحرمين في «البرهان»، وهذا فيه نظر؛ لأن ما ذكره هؤلاء هو المتنازع فيه؛ حيث قررنا ـ فيما سبق ـ أن الندب تتعلق به صيغة الأمر «افعل»، وهي مستعملة فيه فيكون مطلوباً بالاتفاق، والكلام هنا في «أ، م، ر» وقلنا يطلق على المندوب أنه مأمور به لكن هذا المندوب مأمور به حقيقة أو هو مأمور به مجازاً هذا هو المتنازع فيه وهو ما أشار إليه أصحاب المذهب الثاني هنا.

* * *

المندوب من الأحكام التكليفية

إن كلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في الروضة مثل قوله ـ فيما سبق ـ «أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب، ومندوب..» وقوله ـ هنا ـ: «القسم الثاني المندوب» وقوله ـ فيما سيأتي في تعريف التكليف ـ: «هو الخطاب بأمر أو نهي» يدل دلالة واضحة على أن مذهبه: أن المندوب من الأحكام التكليفية، وهو اختيار الأستاذ أبـي إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبـي بكر الباقلاني، وابن عقيل، وابن قاضي الجبل، وهو المختار عندي للأدلة التالية:

الدليل الأول: أن التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة، وفعل المندوب رغبة في الثواب فيه مشقة كفعل الواجب، وتركه فيه مشقة على المكلف لفوات الثواب الجزيل بفعله، وربما كان ذلك أشق عليه من الفعل.

الدليل الثاني: تخصيص الفعل بوعد الثواب يحث العاقل على الفعل، وهذا من الكلفة. فإن قيل: إن المندوب غير ملجأ لذلك الفعل بالإكراه الشرعي كفعل الواجب، والمشقة إنما تنشأ عن الإلجاء، والمختار لا مشقة فيه.

قلنا: هذا الاعتراض يناسب المعنى اللغوي للتكليف الذي هو: إلزام ما فيه مشقة، لكنا نعرف التكليف شرعاً بأنه ــ هنا ــ الخطاب بأمر أو نهي ــ كما سيأتي إن شاء الله من كلام ابن قدامة ــ .

الدليل الثالث: أن التكليف من الشارع هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة إلاَّ أن ذلك قد يكون بإلزام وذاك هو الإيجاب، وقد لا يكون بإلزام وذاك هو المندوب، فهما قد طلبهما الشارع ولم يخير في فعلهما أو تركهما، وهما في فعلهما مشقة إلاَّ أنهما يختلفان في الترك؛ حيث إن ترك الواجب يعاقب عليه، وترك المندوب لا يعاقب عليه.

وذهب فريق آخر من العلماء إلى أن المندوب ليس من الأحكام التكليفية، منهم: ابن حمدان، والكمال بن الهمام، والشوكاني، ونقله الآمدي عن الأكثرين.

وهؤلاء استدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

الدليل الأول: أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمندوب كالمباح في التخيير بين الفعل والترك مع زيادة الثواب على الفعل، والمباح ليس من الأحكام التكليفية، فالمندوب أولى.

وأجيب عن ذلك: بأن قياسكم المندوب على المباح قياس مع الفارق، وبيان الفرق بينهما كما يلي:

الفرق الأول: أنا اتفقنا نحن وإياكم على أن المندوب مطلوب فعله، وليس مخيراً بين فعله وتركه حتى يكون مساوياً للمباح.

الفرق الثاني: أن المندوب إذا فعله المكلف أثيب على ذلك بخلاف المباح فإنه إذا فعله المكلف لا يثاب.

الفرق الثالث: أن العقل والشرع يمنعان من ترك المندوبات؛ استصلاحاً ونظراً، لا عزماً وجزماً، بخلاف المباحات فإن العقل والشرع لا يمنعان من تركها.

الدليل الثاني: أن المندوب في سعة من تركه، ولا تكليف في السعة.

أجيب عن ذلك بأنا لا نسلِّم ذلك؛ لأن كون الشارع قد جوز ترك المندوب، لا يعني ذلك أنه لم يكلف به، بل كلف به إلاَّ أن ذلك التكليف ليس بإلزام على فعله، وإلاَّ كان واجباً.

هل الخلاف لفظي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له يترتب عليه؛ لأن كلاًّ من القولين متفقان على أن المندوب مطلوب فعله إلاَّ أن أحد القولين أثبت التكليف للمندوب؛ لوجود المشقة والكلفة في امتثاله، والقول الآخر رفع عنه اسم التكليف لعدم الإلزام في طلبه.

وهذا الخلاف يرجع إلى الخلاف في تعريف التكليف:

فمن عرف التكليف بأنه الأمر بما فيه كلفة: قال إن المندوب من الأحكام التكليفية وهو القول الأول.

ومن عرف التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة: قال إن المندوب ليس من

الأحكام التكليفية؛ حيث لا إلزام في طلب المندوب، وهو القول الثاني.

* * *

مسألة: هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

يعبر بعض الأصوليين عن هذه المسألة بقوله: «هل يمكن تحول المندوب إلى واجب؟»

ويعبر آخرون عنها بقوله «هل يؤثر الشروع في النفل؟» ويعبر فريق ثالث عنه بقوله: «لزوم النفل بالشروع فيه أو عدمه» ويعبر فريق رابع عنها بقوله: «هل يصير المندوب واجباً بالتلبس فيه». وكلها بمعنى واحد، فأقول: اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب لا يلزم بالشروع مطلقاً: أن المكلف إذا شرع بمندوب فإنه يجوز له تركه متى ما شاء، فهو مخير بين قطعه وإتمامه، لكن يستحب له الإتمام لما فيه من الثواب، فإن أفسده: فلا إثم ولا قضاء عليه.

هذا في غير نفل الحج والعمرة حيث يجب فيهما الإتمام، أما غيرهما فلا يجب الإتمام كما قلنا، ذهب إلى ذلك الشافعية والحنابلة، وهو رواية عن الإمام أحمد استدل هؤلاء بما يلي:

الدليل الأول: ما أخرجه الترمذي والدارمي والإمام أحمد والحاكم عن أم هانىء رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر».

فهذا ظاهر في الدلالة على أن النفل والمندوب لا يلزم بالشروع فيه، فيجوز له قطع الصيام هنا بدون إثم ولا قضاء.

الدليل الثاني: ما أخرجه مسلم، وأبو داود والنسائي وابن ماجة: «أن النبي ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثم يفطر».

وهو واضح في الدلالة على أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

الدليل الثالث: ما أخرجه مسلم أيضاً عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: يا عائشة هل عندكم شيء؟ فقلت يا رسول الله: ما عندنا شيء، قال: «فإني صائم» قالت: فخرج رسول الله ﷺ فأهديت لنا هدية وقد خبأت لك شيئاً قال: ما هو؟ قلت: حيس قال: هاتيه فجئت به فأكل، ثم قال: «كنت أصبحت صائماً» قال طلحة فحدثت مجاهداً بهذا الحديث فقال: ذلك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها.

وجه الاستدلال: أن الإتمام لو كان واجباً لفعله الرسول ﷺ، ولكنه قطعه ولم يتمه فدل ذلك على عدم لزوم الإتمام.

الدليل الرابع: ما أخرجه الإمام البخاري أن أبا الدرداء وأبا طلحة وأبا هريرة وابن عباس وحذيفة كانوا يفعلون ذلك. أي: كانوا يصومون تنفلاً، ثم يقطعون ذلك من غير نكير من بقية الصحابة فصار بمثابة الإجماع السكوتي على أن النفل لا يلزم بالشروع فيه، فلو أنكر عليهم بعض الصحابة في ذلك لبلغنا ونقل إلينا كما نقل إلينا غيره.

الدليل الخامس: ما أخرجه البيهقي وعبد الرزاق عن ابن عمر وابن عباس أنهما أصبحا صائمين، ثم أفطرا، وقال ابن عمر: لا بأس به، ما لم يكن نذراً، أو قضاء رمضان، وقال ابن عباس: إذا صام الرجل تطوعاً، ثم شاء أن يقطعه قطعه، وإذا دخل في صلاة تطوعاً ثم شاء أن يقطعها قطعها.

وهو واضح في الدلالة على أن المندوب لا يلزم بالشروع.

الدليل السادس: أن حكم النفل: التخيير فيه، فإذا شرع فيه فهو مخير فيما تبقى من النفل تحقيقاً لمعنى النفلية، وإذا وجب بالشروع فيه نقض أصل نيته.

الدليل السابع: النفل آخره من جنس أوله ولا فرق بينهما، فكما أنه مخير في الابتداء بين أن يشرع وبين أن لا يشرع؛ لكونه نفلاً: فكذلك يكون مخيراً في الانتهاء، وإذا ترك الإتمام فإنما ترك أداء النفل، وذلك لا يلزمه شيئاً.

المذهب الثاني: أن المندوب أو النفل يلزم بالشروع فيه أي: أن الشروع في النفل يؤثر فيه، فإذا شرع الإنسان في أداء المندوب يجب عليه المضي فيه، وهو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية على تفصيل في ذلك.

فالحنفية ذهبوا إلى أن المكلف إذا شرع في أداء النفل فيجب عليه الإتمام فإن خرج منه لعذر: لزمه القضاء ولا إثم عليه، وإن خرج منه بغير عذر: لزمه القضاء وعليه الإثم. هذا في جميع المندوبات.

أما المالكية فقد ذهبوا إلى أنه يجب عليه الإتمام إذا شرع في المندوب، فإن خرج منه بغير عذر فعليه القضاء، وإن خرج بعذر فلا قضاء عليه. هذا في سبعة من المندوبات ـ فقط ـ .

أي: أن المالكية ذكروا: أن المندوبات التي يجب إتمامها سبعة هي: «الحج المندوب» و«العمرة المندوبة» وهما قد اتفق عليهما العلماء. و«طواف التطوع» و«الصلاة المندوبة» و«الصوم المندوب» و«الإئتمام، فمن صلى في جماعة امتنع أن يفارق الإمام» و«الإعتكاف، فمن نوى اعتكاف عشرة أيام وجب عليه إكمالها إذا شرع فيها».

أما ما عدا ذلك من المندوبات فيجوز الرجوع فيها، أي: يجوز له أن يقطعه إذا دخل فيه.

استدل هؤلاء على أن المكلف إذا شرع في المندوب أو النفل فإنه يجب عليه إتمامه ولا يجوز تركه بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن الآية تنهى عن إبطال الأعمال مطلقاً، وهذا يعم الأعمال الواجبة، والأعمال المندوبة، وفي عدم الإتمام إبطال للمؤدَّى، والآية نهت عن إبطال الأعمال، والنهي إذا تجرد عن القرائن فإنه يقتضي التحريم، فالإبطال حرام، وترك الحرام واجب، فيكون إتمام ما شرعنا فيه واجب سواء كان واجباً أم مندوباً.

الدليل الثاني: ما أخرجه مسلم وأبو داود، والنسائي، ومالك وأحمد عن طلحة بن عبيد الله أن أعرابياً قال: يا رسول الله: ماذا فرض الله علي من الصلاة قال: «خمس صلوات في اليوم والليلة» قال: هل علي غيرهن قال: لا إلاَّ أن تطوع».

وجه الاستدلال: أنه يلزمك التطوع إن تطوعت وإن كان تطوعاً في أصله.

أي: إن دخلت في التطوع يلزمك إتمامه، وإن كان في الأصل هو تطوع لا يلزم المكلف فعله، لكن لزم بسبب دخولك فيه.

الدليل الثالث: ما أخرجه أبو داود والترمذي والإمام مالك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين، فأهدي لنا حيس فأفطرنا، ثم سألنا رسول الله ﷺ فقال: «اقضيا يوماً مكانه».

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث يدل دلالة واضحة على أن المندوب يلزم بالشروع فيه بدليل: أن الرسول ﷺ أوجب عليهما القضاء.

الدليل الرابع: أن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على نفل الحج ونفل العمرة فإن المشروع فيهما نفلاً يصير واجب الأداء بعد الشروع فيه، فكذلك الإتمام بعد الشروع في الأداء في غير الحج والعمرة يجب؛ حقاً للشرع.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ : كما أن نفل الحج ونفل العمرة، يجب بالشروع فكذلك أي نفل يشرع فيه يجب إتمامه، ولا فرق، بجامع أن كلاً من الحج والعمرة وغيرهما يطلق عليه اسم «النفل».

الدليل الخامس: أن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على النفل المنذور فكما أن النفل المنذور صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فهو أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدَّى.

* * *

الـراجـــح

بعد ذكر أدلة الفريقين تبين لي أن الراجح هو المذهب الأول وهو مذهب الشافعية والحنابلة وهو أن المندوب أو النفل لا يلزم بالشروع فيه، ولا يؤاخذ المكلف في قطعه؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن النفل شرع على هذا الوصف وهو أنه غير لازم حيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وما دام أنه شرع على هذا الوجه وهذا الوصف فوجب أن يبقى كذلك بعد الشروع فيه ولا يصير لازماً؛ لأن حقيقة النفل لا تتغير بالشروع، فالقول بلزوم المندوب بالشروع فيه يجعل الشروع مغيراً للحكم المشروع فيه، بينما الشروع لا يغير شيئاً، والأصل: بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي شيء يغيره والشروع في النفل لا يقوى على تغيير الندب من كونه ندباً إلى الوجوب.

الثاني: أن المندوب لو كان يتغير بالشروع فيه لأضيف قيد في تعريفه

يفيد ذلك، ولكن كل تعريفات الأصوليين للمندوب لم تشر إلى ذلك، بل إنها أكدت على أن المندوب «لا عقاب في تركه» أو أنه: «لا يلحق بتركه ذم» أو «لا يذم في تركه» فتلاحظ أن هذه التعريفات نفت العقاب والذم في ترك المندوب، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم فيكون المعنى: لا عقاب ولا ذم في ترك المندوب سواء شرع فيه أو لم يشرع فيه.

أما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني فيمكن أن نجيب عنها بما يلي فنقول:

أولاً: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٣] حيث قالوا: «إن الإبطال محرم وترك الحرام واجب، فيكون إتمام ما شرعنا فيه من الأعمال واجب ولو كان نفلاً» يجاب عنه بأربعة أجوبة:

الجواب الأول: على فرض أن الآية خاصة بما نحن فيه فإن النهي يحمل على التنزيه، لا على التحريم، وعلى هذا يجوز للمكلف قطع النفل إذا شرع فيه.

فإن قلت: ما الذي صرف النهي من التحريم إلى التنزيه؟

قلتُ: إن النهي لا يقتضي التحريم إلاَّ إذا تجرد عن القرائن الصارفة، وهنا وجدت قرينة صرفت هذه الصيغة عن التحريم إلى التنزيه وهي: الأحاديث السابقة التي ذكرناها ضمن أدلة القائلين بأنه يجوز أن يقطع النفل المشروع فيه، فلو قلنا: إن هذه الآية تفيد تحريم قطع النفل المشروع فيه، وتلك الأحاديث تفيد جواز قطع النفل المشروع فيه: لوقع تعارض، ولما رأينا أن تلك الأحاديث لا تحتمل معنى آخر دلت على أن المتنفل يجوز أن يقطع هذا النفل ورأينا أن الآية تحتمل أن المراد التحريم أو التخصيص: توصلنا إلى أن الأحاديث خاصة بما نحن فيه، والآية عامة، ومعروف أن

العام إذا عارض الخاص قدم الخاص على العام؛ جمعاً بين الدليلين وبناء على هذا يكون التحريم في الآية للتنزيه، وإذا ثبت هذا فإنه يجوز لمن شرع في النفل أن يقطعه بلا إثم ولا قضاء عليه.

الجواب الثاني: على فرض أن النهي في الآية للتحريم وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالردة بدليل الآية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَشَآقُّوا۟ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٣٢﴾ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٢ ــ ٣٣].

الجواب الثالث: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالرياء، وهو رأي ابن عباس وابن جريج ومقاتل كما نقله بعض المفسرين كالزمخشري والقرطبي، ونقله ابن عبد البر عن أهل السنة.

الجواب الرابع: على فرض أن النهي في الآية للتحريم، وليس للتنزيه، فإن الآية خاصة في إبطال الأعمال بالكبائر، وهذا مذهب المعتزلة، فالمعتزلة فسروا الآية بمعنى: لا تبطلوها بالكبائر، قاله الزمخشري في «الكشاف».

وهذا الجواب مبني على قاعدة المعتزلة المعروفة في الكبائر، لا على قاعدة أهل السنة والجماعة قال الإمام أحمد ــ مبيناً معنى القاعدتين ــ: «قاعدة أهل السنة على أن الكبائر ــ ما دون الشرك ــ لا تحبط حسنة مكتوبة؛ لأن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً، وقاعدة المعتزلة موضوعة على أن كبيرة واحدة تحبط ما تقدمها من الحسنات ولو كانت مثل زبد البحر» حكى هذا القول عنه ابن المنير الإسكندراني في «حاشية الكشاف».

ثانياً: استدلالهم بقوله ﷺ ـ للأعرابي ـ : «لا إلاَّ أن تطوع» حيث قالوا إن دخلت في التطوع فإنه يلزمك أن تتمه» يجاب عنه بأن الاستثناء في قوله ﷺ: «لا إلاَّ أن تطوع» منقطع، أي أنه لا علاقة له بما تقدم بدليل أن النبي ﷺ قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم، وبدليل قوله ـ في حديث عائشة لما أكل مما أهدي إليه ـ : «كنت قد أصبحت صائماً» وبدليل: أن كبار الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يقطعون صيام النفل من غير نكير.

ثالثاً: استدلالهم بحديث عائشة حيث قال النبي ﷺ لها ولحفصة: «اقضيا يوماً مكانه» يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن الحديث ضعيف مرسل عند أكثر العلماء: قاله ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» وقال فيه الترمذي: «فيه مقال»، وقال أبو داود «لا يثبت» وإذا كان كذلك فلا يستطيع أن يعارض الأحاديث الصحيحة الثابتة التي أثبتت أن المندوب لا يلزم بالشروع.

الجواب الثاني: على فرض ثبوت هذا الحديث فإن الأمر في قوله: «اقضيا» محمول على الاستحباب وليس على الوجوب، والقرينة التي صرفت الأمر هذا من الوجوب إلى الاستحباب هي الأحاديث السابقة التي احتج بها أصحاب المذهب الأول، والتي أثبتت أن النفل أو المندوب لا يلزم بالشروع فيه.

رابعاً: استدلالهم بقولهم: «إن النفل المشروع فيه يلزم قياساً على نفل الحج والعمرة» يجاب عنه بأن قياس النفل المشروع فيه على نفل الحج ونفل العمرة قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن نفل الحج والعمرة، يفارق نفل غيرهما من وجوه:

الأول: أن النية في نفل الحج والعمرة لا تختلف عن النية في

فرضهما، فهي في كل منهما قصد التلبس بالحج والعمرة، وهذا ليس متحققاً في غيرهما من النوافل؛ حيث إن نية النفل غير نية الفرض.

الثاني: تجب الكفارة فيهما بالجماع كما تجب في فرضهما، بخلاف وجوب الكفارة بالإفطار في الصيام، فإنها تجب في الفرض دون النفل.

الثالث: يجب المضي في الحج والعمرة مع فسادهما، ويلزم إتمامهما مثل فرضهما، بخلاف بقية النوافل فبفسادها يتحقق الخروج منها.

وبهذا تبين أن ندب الحج والعمرة يفارق غيره من المندوبات، فثبت أن قياسكم غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق.

خامساً: استدلالهم بقولهم: «إن النفل المشروع فيه يلزم؛ قياساً على النفل المنذور» يجاب عن ذلك بأنا نتكلم عن النفل المطلق، والنفل المنذور قد قيد بالنذر حيث أوجب الناذر على نفسه ذلك، فهذا أيضاً قياس مع الفارق حيث إن كلامنا في النفل المطلق، وهذا يختلف عن النفل المقيد فافترقا.

تنبيه: المذهب الأول وهو: أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه مطلقاً هو رواية عن الإمام أحمد ـ كما قلنا ـ وهناك روايتان عنه في هذه المسألة هما:

الرواية الأولى: أنه يجب إتمام صوم التطوع ولزوم القضاء إن أفطر دون غيره هذه رواية حنبل عن الإمام أحمد.

الرواية الثانية: أنه يجب إتمام الصلاة دون الصوم؛ لمشابهة الصلاة للحج في كونها ذات إحرام وإحلال بخلاف الصدقة المتطوع بها والقراءة والأذكار فلا يلزم إتمامها بالشروع فيها.

* * *

أثر الخلاف السابق على الفروع الفقهية

ذكرنا فيما سبق أن العلماء اختلفوا في المندوب هل يلزم بالشروع فيه أو لا؟ على مذهبين:

الأول: لا يلزم المندوب بالشروع فيه أي: يجوز قطعه مطلقاً.

الثاني: يلزم المندوب بالشروع فيه أي: لا يجوز قطعه مطلقاً.

وذكرنا أدلة الفريقين فهل لهذا الخلاف في هذه القاعدة الأصولية أثر في الفروع الفقهية؟

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: نعم لقد أثَّر هذا الخلاف في الفروع، وإليك بعضاً من المسائل الفقهية التي تأثرت به:

المسألة الأولى: أن المعذور في حج النفل يتحلل فهل يقضي أو لا؟

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إنه يتحلل ولا قضاء عليه؛ تبعاً لما ذهبوا إليه من أن النفل لا يلزم بالشروع فيه.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إنه يتحلل ويلزمه قضاؤه؛ تبعاً لما ذهبوا إليه من أن النفل يلزم بالشروع فيه.

المسألة الثانية: إذا شرع في صوم التطوع، أو صلاة التطوع فهل يلزمه بالشروع فيه؟

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إنه لا يلزمه ويجوز قطعه والانصراف عنه متى ما شاء؛ لأن الشروع في الشيء لا يغير حكمه فهو تطوع وندب أولاً وآخراً ويستمر على ذلك.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: يلزمه المضي بما شرع فيه من التطوع والندب.



هذا آخر المجلد الأول من كتاب : «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علـم أصـول الفقـه» لفضيلـة الشيـخ الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين، ويليه المجلد الثاني وأوله: «المبـاح»

فهرس موضوعات المجلد الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ بيان المراد من كلمة: «من حيث الجملة»	٨٥
ـ بيان المراد من كلمة: «لا من حيث التفصيل»	٨٦
ـ ما يتعرض له الفقيه من الأدلة	٨٦
ـ ما يتعرض له الأصولي من الأدلة	٨٧
ـ الفرق بين أصول الفقه، والفقه	٨٨
ـ الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي والغرض من ذلك	٨٩
ـ ذكر الخلاف في ذلك	٩٠
ـ تنبيه: في بيان أن أصول الفقه عند ابن قدامة هو الأدلة الإجمالية	٩٠
ـ وهو ما ذهب إليه بعض العلماء، ومعرفة الصواب في ذلك	٩١ ـ ٩٢
ـ سؤال: إذا عرفنا الأدلة على سبيل التفصيل في مسائل الفقه فلا حاجة في معرفتها على سبيل الإجمال	٩٢
ـ جوابه	٩٢
ـ تنبيه: في بيان أن أصول الفقه هو نفس الأدلة	٩٣
ـ وهو مذهب بعض الأصوليين	٩٤
ـ المذهب الثاني: أن أصول الفقه هو العلم بتلك الأدلة	٩٤
ـ بيان الراجح في هذا	٩٥
ـ سبب الترجيح	٩٥
ـ مسألة فرعية وهي: اشتراط الولي في النكاح	٩٦
ـ المذهب الأول: أن الولي يشترط في صحة النكاح	٩٦
ـ أدلة أصحاب هذا المذهب	٩٦
ـ المذهب الثاني: أن الولي لا يشترط	٩٧
ـ أدلة أصحاب هذا المذهب، والأجوبة عنها	٩٧
ـ المذهب الثالث: التفصيل	٩٨

الموضوع	الصفحة
ـ الفرق بين القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية	٩٩
ـ ذكر بعض المؤلفات في القواعد الفقهية	١٠٢
ـ مباحث لا بد منها لطالب علم أصول الفقه:	١٠٣
ـ المبحث الأول: في حكم تعلم أصول الفقه	١٠٤
ـ تنبيه: في بيان أن بعض الناس ذموا علم أصول الفقه وحقروه	١٠٤
ـ الجواب عنه	١٠٤
ـ المبحث الثاني: فائدة علم أصول الفقه	١٠٧
ـ سؤال: علم أصول الفقه ما هو إلاَّ نبذ قد جمعت من علوم متفرقة فإذا أردنا تعلمها ذهبنا إلى تلك العلوم	١٠٨
ـ جوابه	١٠٩
ـ سؤال: كيف يقال: إن علم أصول الفقه من أهم العلوم، والصحابة قد بلغوا درجة الاجتهاد دون العلم به	١١٠
ـ جوابه	١١٠
ـ المبحث الثالث: في استمداد أصول الفقه	١١١
ـ المبحث الرابع: في موضوع أصول الفقه	١١٣
ـ المبحث الخامس: تقديم تعلم أصول الفقه على تعلم الفقه	١١٤
ـ المبحث السادس: نشأة أصول الفقه، وطرق التأليف فيه	١١٥
ـ تمهيد وتوطئة	١١٥
ـ طرق التأليف في أصول الفقه	١١٧
ـ طريقة الفقهاء، وبيان ما تتميز به	١١٧
ـ بيان بعض المؤلفات الأصولية على هذه الطريقة	١١٧
ـ طريقة المتكلمين، وبيان ما تمتاز به	١١٨
ـ ذكر بعض المؤلفات الأصولية على هذه الطريقة	١١٨

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● ● ●

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

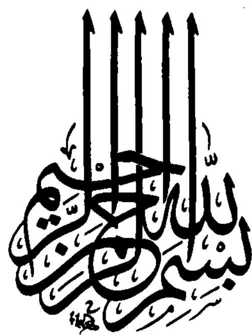
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثاني

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٢)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الثاني

ويشتمل على ما يلي :

- بقية أقسام الحكم التكليفي :
  * المباح ومسائله .
  * المكروه ومسائله .
  * الحرام ومسائله .
- التكليف ، وشروطه .
- الحكم الوضعي ، وأقسامه .
- أدلة الأحكام الشرعية :
  * الكتاب ومسائله .
  * النسخ ومسائله .

القسم الثالث: المباح

قوله: (القسم الثالث: المباح).

ش: **أقول:** لما فرغ من الكلام عن القسم الثاني من أقسام الحكم التكليفي وهو: «المندوب»: شرع في الكلام عن القسم الثالث منها وهو: «المباح».

وقد ذكر المباح بعد الواجب والمندوب مباشرة؛ لأن هذه الثلاثة تشترك في فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي، لا في تركه.

* * *

تعريفه لغة

المباح في اللغة: اسم مفعول مشتق من الإباحة.

وهو يطلق على الإظهار والإعلان. يقال: «باح بسره» أي: أظهره وأعلنه.

ويطلق ــ أيضاً ــ ويراد به: الإطلاق والإذن. يقال: أباح الأكل من بستانه أي: أذن بالأكل منه.

ويتعدَّى بالحرف فيقال: «سرٌّ باح به صاحبه». ويتعدَّى بالهمزة فيقال: «سرٌّ أباحه صاحبه» و«أباح الرجل ماله».

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (وحده: ما أذن الله سبحانه في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه).

ش: **أقول**: هذا التعريف للمباح هو مختصر لتعريف الغزالي له حيث قال في «المستصفى»: «إن المباح هو الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بذم فاعله ومدحه، ولا يذم تاركه ومدحه».

وهو قريب ـ أيضاً ـ من تعريف تاج الدين الأرموي حيث قال في تعريفه في «الحاصل»: «هو المأذون في فعله وتركه شرعاً من غير حمد ولا ذم في أحد طرفيه».

ومعنى التعريف الذي أورده ابن قدامة واضح حيث يقصد: إن المباح هو الشيء الذي أذن الله تعالى في فعله وأذن في تركه معاً من غير أن يذم فاعله ولا يمدح.

فخرجت بذلك الأحكام التكليفية الأربعة الباقية ـ وهي الواجب والمندوب والمكروه والحرام ـ حيث إن كلاً من تلك الأحكام الأربعة لا يخلو من مدح أو ذم إما في الفعل وإما في الترك: فالواجب والمندوب يمدح فاعلهما، والحرام والمكروه يمدح تاركهما.

وخرج بقوله: «ما أذن الله سبحانه» أفعال الله تعالى؛ حيث إنه قيل: «إنها خالية من الثواب والعقاب، فينبغي أن تكون مباحة» فقوله: «ما أذن الله سبحانه» أخرج ذلك الاحتمال.

الاعتراضات عليه:

هذا التعريف الذي أورده ابن قدامة للمباح لم يسلم من بعض

الاعتراضات التي وُجِّهت إليه، ولكن بعض هذه الاعتراضات ضعيف، وسأبين ذلك فيما يلي:

الاعتراض الأول: أن التعريف غير مانع من دخول فعل الساهي والنائم والبهيمة. بيان ذلك:

أنه يدخل في هذا التعريف فعل الساهي والنائم وأفعال البهائم والصبيان؛ لأنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مدح ولا ذم، فهذا التعريف يقتضي أن توصف هذه الأفعال بأنها مباحة وهو باطل؛ لأن المباح متعلق الإباحة، ومتعلقها أفعال المكلفين، والبهائم غير مكلفة كما أن الساهي والنائم والصبي لا يتوجه إليهم تكليف في وقت السهو والنوم والصبا؛ لأن هؤلاء غير مكلَّفين ــ كما سيأتي التفصيل في ذلك ــ في باب التكليف إن شاء الله.

جوابه:

هذا الاعتراض ضعيف؛ حيث يمكن الجواب عنه: بأن التعريف لا يشمل هذه الأشياء؛ لأن «ما» الواردة في قوله في التعريف: «ما أذن الله سبحانه» المراد بها فعل المكلف، والتقدير يكون: «المباح هو فعل المكلف الذي أذن الله..» وعلى هذا فإن أفعال الساهي والنائم والبهائم والصبيان تكون خارجة عنه، وليست داخلة فيه، فتكون هذه الأشياء خارجة عن التعريف أصلاً؛ لأن المقصود بالفعل المباح هو فعل المكلَّف.

الاعتراض الثاني: أن التعريف غير مانع من دخول المباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على فعل واجب. بيان ذلك:

أن المكلَّف الذي يفعل مباحاً يترك به واجباً فإنه يُذَم، كمن نام وقت صلاة فإن النوم وإن كان في حقيقته مباح إلاَّ أنه ــ هنا ــ يُذَم عليه؛ لأنه ترك به واجباً.

كذلك إذا استعان بالمباح على واجب أو على مندوب فإنه يُمْدَح

ويثاب على ذلك كمن أكل في ليالي رمضان ليتقوى به على صوم النهار، أو نام في النهار ليتهجد في الليل فإن هذا النوم وهذا الأكل وإن كانا في حقيقتهما مباحان إلاَّ أنهما ــ هنا ــ يثاب عليهما؛ لأنه استعان بهما على أداء واجب أو مندوب.

فينبغي أن يزاد في الحد قيد: «لذاته» أو قيد «من حيث هو مباح» ليخرج عنه المباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على واجب.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير مانع من دخول «الواجب الموسَّع» و «الواجب المخيَّر» بيان ذلك:

أن الواجب الموسَّع قد أذن الله عز وجل في تركه وفي فعله في أول الوقت ــ إذا عزم على فعله في آخر الوقت ــ من غير أن يقترن بذم فاعله ولا مدحه، ولا ذم تاركه ولا مدحه، كذلك الواجب المخيَّر قد أذن الشارع في تركه وفي فعله من غير أن يقترن بذم فاعله ولا مدحه ولا ذم تاركه ولا مدحه وذلك بشرط أن يفعل خصلة أخرى من الخصال المخير بينها فدخل الواجب الموسع والواجب المخير من هذا الوجه.

فينبغي أن يزاد في الحد قيد: «من غير بدل» كما فعل الآمدي في الإحكام حيث قال في تعريفه: «المباح ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل» ليخرج عنه الواجب الموسع، والواجب المخير حيث يستوي الطرفان فيهما إلى بدل، أما في المباح فاستواء الطرفين إنما يكون بغير بدل.

الاعتراض الرابع: أن التعريف فيه حشو وزيادة لا فائدة منها، والتعريفات تصان عن الألفاظ التي لا فائدة منها، وهنا زاد لفظ «الذم» في

التعريف حيث لم يأت بمعنى جديد فلو قال في التعريف: «ما أذن الله سبحانه في فعله وتركه غير مقترن بمدح فاعله وتاركه» وحذف لفظ «الذم» لما ترتب على حذفه خلل؛ حيث يخرج بهذا التعريف كل الأقسام الأربعة الباقية: الواجب، والمندوب والمكروه والحرام: فالواجب والمندوب خارجان؛ لأن المدح يتعلَّق بفعلهما، والحرام والمكروه خارجان أيضاً؛ لأن المدح يتعلَّق بتركهما.

وما دام أن حذف «الذم» لم يضر فذكره يكون لا فائدة فيه فيكون عبثاً وحشواً.

جوابه:

يجاب عن ذلك بأن الأصل في القيود الواردة في التعريفات أن تكون لإيضاح المعرف وبيان الواقع، لا للاحتراز، وذكر الذم في التعريف إيضاح وبيان للواقع فيكون فيه فائدة فلا يكون ذكره لغواً وحشواً.

هذا هو التعريف الذي أورده ابن قدامة وهذه أهم الاعتراضات الموجهة إليه وأجبنا عن بعضها والبعض الآخر لا يمكن الجواب عنه، فلا بد من إضافة وزيادة قيدين في التعريف هما: «لذاته»، و «من غير بدل» أو «مطلقاً» فيكون التعريف الأقرب للصواب عندي هو: «ما أذن الله ــ تعالى ــ للمكلفين في فعله وتركه مطلقاً من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه لذاته».

فقولنا: «ما» للجنس، ويُقصد بها الفعل، أو الشيء ويدخل في ذلك الأحكام التكليفية كلها: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

قولنا: «أذن الله تعالى» أي: صدر هذا من الله وهو الشارع الحكيم.

وقد احترزنا بذلك عن أفعال الله حيث قيل: إنها خالية من الثواب والعقاب ومع ذلك فهي ليست مباحة، فأتينا بهذا القيد لإخراج هذا الزعم، حيث إن الإذن صدر من الله للمكلفين.

قولنا: «للمكلفين» المكلفون جمع مكلف، والمكلف هو البالغ العاقل الذي يفهم الخطاب الشرعي.

وخرج بهذا القيد الساهي والنائم، والصبـي، والمجنون، والبهيمة حيث قيل: إن هؤلاء يدخلون؛ لأنهم لا يثابون ولا يعاقبون فتوهم أن أفعالهم مباحة فأتينا بهذا القيد لإخراجهم؛ حيث إنهم غير مكلفين ــ كما سيأتي التفصيل في ذلك إن شاء الله تعالى.

قولنا: «في فعله وتركه مطلقاً» أي: «من غير بدل».

وخرج بهذا القيد: «الواجب المخيَّر» و «الواجب الموسَّع»؛ حيث إن المكلف مخير بين أن يفعل هذه الخصلة أو تلك من غير ذم ولا مدح في تركها، لذلك المكلف مخير بين أن يفعل الصلاة في أول وقتها أو الترك من غير ذم ولا مدح، لكن التخيير بالنسبة للوقت والتخيير بالنسبة للخصال المخير بينها مشروط بالعزم على فعل خصلة أخرى، والعزم على فعل الصلاة في آخر الوقت.

فذكر «مطلقاً» لإخراج ذلك. أي أن هذا الترك يكون مطلقاً غير مشروط.

قولنا: «من غير مدح ولا ذم في أحد طرفيه» أي: أن التارك لا يُذم ولا يُمدح، والفاعل لا يُذم ولا يُمدح، فالفعل والترك ــ وهما الطرفان ــ سيان عند الشارع.

وهـذا القيـد أخـرج الأحكـام التكليفيـة الأربعـة وهـي: الـواجـب، والمندوب، والحرام والمكروه.

فالواجب يتعلَّق بفعله مدح وبتركه ذم، والحرام عكسه، والمندوب يتعلق بفعله مدح، ولا ذم في تركه، والمكروه يتعلق بتركه مدح، ولا ذم في فعله.

قولنا: «لذاته» أي: تارك المباح وفاعله لا يذم ولا يمدح لذات المباح من غير اعتبارات أخرى، فهذا مخرج للمباح الذي يترك به واجباً، والمباح الذي يستعين به على واجب.

● صيغ الإباحة:

بعدما عرفنا حد المباح، لا بد من معرفة الصيغ التي تستعمل في الإباحة وهي:

الصيغة الأولى: «لا حرج»، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١] وما أخرجه البخاري أن النبي ﷺ قال: «إفعل ولا حرج».

الصيغة الثانية: «لا جناح» من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

الصيغة الثالثة: «أحلَّ» ومن أمثلة ذلك: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقوله سبحانه: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

الصيغة الرابعة: صيغة الأمر التي اقترنت بها قرينة صرفتها من الوجوب والندب إلى الإباحة، من أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة: ١٠] فهنا أمر الله بالانتشار في الأرض وهذا الأمر للإباحة، والقرينة التي صرفت الأمر عن الوجوب إلى الإباحة هي: منع الفعل قبل ذلك في قوله سبحانه: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] حيث كان الانتشار لطلب الرزق ممنوعاً قبل الصلاة، ثم أباحه بعد الصلاة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] حيث أمر الله تعالى بالاصطياد، وهذا الأمر مصروف عن الوجوب إلى الإباحة بقرينة منع الاصطياد قبل الأمر به.

* * *

أقسام المباح بحسب الكلية والجزئية

قد ينصرف إلى ذهن بعض الطلاب عند إطلاق لفظ «الإباحة»: «الإباحة مطلقاً» وليس كذلك، أي: ليس هناك إباحة مطلقة، بل هناك إباحة باعتبارات لذلك نجد الشاطبي رحمه الله قسم المباح إلى أربعة أقسام بحسب الكلية والجزئية وهي:

• القسم الأول: المباح بالجزء والمطلوب بالكل على جهة الوجوب:

مثاله: «الأكل» و «الشرب» و «معاشرة الزوجة» وما أشبه ذلك حيث إن هذه الأمور مباحة بالجزء؛ حيث إن لكل فرد الحق في أن يأكل ويشرب ويخالط زوجته أو لا يعمل هذا فهو مباح له الأمرين الفعل والترك، لكن يجب الفعل من جهة الكل أي امتناع الشخص عن هذه الأشياء جملة واحدة بشكل دائم حرام لأنه يفضي إلى الهلاك والضرر، وترك الحرام واجب.

وكذلك البيع والشراء وغيرهما من المعاملات فهي وإن كانت مباحة إلَّا أن تركها كلها دائماً حرام؛ لما يترتب على ذلك من الضرر.

• القسم الثاني: المباح بالجزء والمطلوب بالكل على جهة الندب:

مثاله: التمتع الزائد على الحاجة في المأكل والمشرب والملبس

وغيرها فإن ذلك مباح بالجزء أي: أن لكل شخص الحق في أن يتمتع في المأكل والمشرب الزائد، ولكنه مندوب إليه؛ لما ورد الندب إليه في عموم الأدلة الطالبة لها والمرغبة فيها مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ ﴾ [الأعراف: ٣٢].

ومثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده».

• القسم الثالث: المباح بالجزء، والمحرم بالكل:

مثل: المباحات التي تقدح المداومة عليها بالعدالة، فبالمداومة عليها يخرج صاحبها إلى ما يخالف هيئات أهل العدالة، ويشبه الفساق وإن لم يكن كذلك.

• القسم الرابع: المباح بالجزء والمكروه بالكل:

مثل: التنزه في البساتين، وسماع تغريد الحمام، ونحو ذلك، فإن هذه مباحة بالجزء أي: أن الشخص يباح له أن يفعل ذلك مرة أو مرتين، أما إذا فعلها دائماً فتكون مكروهة لما فيه من ضياع الوقت من غير فائدة.

* * *

هل المباح من الشرع أو لا؟

قوله: (وهو من الشرع وأنكر بعض المعتزلة ذلك).

ش: أقول: اختلف العلماء في المباح هل يعتبر من الشرع أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح حكم شرعي.

وهو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ هنا ــ وهو مذهب جمهور العلماء من أهل السنة وغيرهم وهو الصحيح.

المذهب الثاني: أن المباح ليس حكماً شرعياً.

وهو مذهب بعض المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود السمع، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل السمع)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الإباحة ليست من الشرع بقولهم: إن معنى الإباحة: انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وانتفاء الحرج هذا ثابت ومعلوم قبل ورود السمع ــ الذي هو الشرع ــ فيكون معنى إباحة الشيء: تركه على ما كان عليه قبل ورود الشرع ولم يتغير حكمه، فكل ما لم يثبت تحريمه، ولا وجوبه، ولا ندبيته، ولا كراهيته يبقى على النفي الأصلي ويعبر عنه بالمباح.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(قلنا: الأفعال ثلاثة أقسام: قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه فهذا خطاب، ولا معنى للحكم إلاَّ الخطاب، وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع**

عليه دليل العقل والسمع. وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع فيحتمل أن يقال: قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال فلا يبقى فعل إلاَّ مدلول عليه سمعاً فتكون إباحته من الشرع. ويحتمل أن يقال: لا حكم له، والله أعلم).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور ــ وهم القائلون: إن الإباحة حكم شرعي ــ بقولهم: إن الأفعال ثلاثة أقسام:

القسم الأول ــ من الأفعال ــ صرح الشرع فيه بالتخيير بين فعله وتركه فقال: «إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه» فهذا خطاب من الشارع صريح. والحكم لا معنى له إلاَّ الخطاب الوارد من الشارع، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد وصرح به الشارع.

القسم الثاني ــ من الأفعال ــ لم يرد فيه خطاب بالتخيير، ولكن دل دليل السمع، ودلت أخبار الشرع على نفي الحرج عن فعله وتركه «أي: على أنه لا حرج على فعله ولا على تركه» فيكون هذا القسم قد عرف بدليل السمع والشرع، ولولا وجود هذا الدليل الشرعي: لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه؛ حيث يبقيه على النفي الأصلي، فثبت أن هذا القسم قد اجتمع عليه دليل الشرع والسمع والعقل.

القسم الثالث ــ من الأفعال ــ لم يرد فيه خطاب كالقسم الأول، ولا دليل من الشرع كالقسم الثاني أي: أن هذا القسم لم يتعرض الشرع له لا بصريح لفظ الشارع، ولا هو مفهوم من دليل من أدلة السمع فهذا يجري فيه احتمالان:

الأول: أنه يحتمل أن يقال: قد دل السمع والشرع ــ بصورة عامة ــ

على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، أو بانعقاد الإجماع على ذلك وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها. وعلى هذا لا يبقى فعل إلاَّ قد دُلَّ عليه من جهة الشرع فتكون إباحته من الشرع.

الثاني: أنه يحتمل أن يقال: لا حكم له؛ لأنه لم يرد فيه خطاب من الشرع فيصير شرعياً كالقسم الأول، ولم يرد فيه دليل شرعي فيصير شرعياً كذلك كالقسم الثاني.

ولكن هذا الاحتمال ـ أعني الثاني ـ بعيد؛ لأنه لا توجد حادثة إلاَّ ولها حكم شرعي.

هذا بيان ما قاله ابن قدامة ـ رحمه الله ـ مجيباً به عن حجة أصحاب المذهب الثاني، ومستدلاً بهذا القول ـ أيضاً ـ على صحة مذهبه وهو مذهب الجمهور وهو أن المباح حكم شرعي.

وهناك دليل آخر يدل على أن المباح حكم شرعي، وهو أن يقال: إن الإباحة تخيير بين الفعل والترك وهو متوقف في جوده على الشرع كبقية الأحكام فتكون الإباحة حكماً شرعياً.

تنبيه: النزاع في هذه المسألة لفظي راجع إلى تفسير المباح ما المراد منه؟

فمن فسَّره بـ «عدم الحرج»: قال: المباح ليس من الشرع؛ لأن عدم الحرج ثابت قبل الشرع، وما هو ثابت قبل الشرع لا يكون من الشرع.

ومن فسَّره بـ «إعلام الشرع بنفي الحرج في الفعل أو الترك، أو تخييره»: قال: هو من الشرع؛ لأن هذا الإعلام لا يوجد قبل الشرع، وما توقف على الشرع: كان حكماً شرعياً.

* * *

حكم الأفعال والأعيان

المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها

قوله: (فصل واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها).

ش: **أقول**: إن التعبير بقوله: «قبل ورود الشرع بحكمها» أولى من قول بعضهم «اختلف في الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع» ولم يذكر «بحكمها»، وذلك لأن تعبير ابن قدامة يشمل حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع إن فرض أنه خلا وقت عن الشرع.

ويشمل ـ أيضاً ـ حكم الأعيان والأفعال بعد ورود الشرع وخلا عن حكمها.

ويشمل ـ أيضاً ـ إذا لم يخل الشرع عن الحكم، ولكن جهل، وهذا يتصور في قوم لم تبلغهم الدعوة وعندهم ثمار وغيرها فهل يباح لهم تناولها أو تحرم عليهم؟ وكذلك يتصور هذا في شخص خلقه الله عز وجل في برية لا يعرف شيئاً من الشرعيات وعنده أطعمه فهل تكون هذه الأشياء على الحظر أو الإباحة حتى يرد الشرع بالدلالة؟

وقلت «إن خلا وقت عن الشرع» هذا مجرد افتراض وإلاَّ فالصحيح: أنه لم يخل وقت عن الشرع دل على ذلك أمور.

الأول: قوله تعالى: ﴿ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة: ٣٥] فأمر الله عز وجل آدم وحواء ونهاهما عقيب خلقهما، وكذلك كل زمان.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾ [القيامة: ٣٦]

والسدى الذي لا يؤمر ولا ينهى. وهذه الآية استدل بها الجزري على أنه لم تخل الأمم من حجة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤].

ويؤيد ذلك ما قاله الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة»: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم». فأخبر أن كل زمان فيه قوم من أهل العلم.

تنبيه: هذه المسألة متفرعة عن قاعدة المعتزلة المشهورة: «التحسين والتقبيح العقليين» حيث إنه لما أبطل الجمهور قاعدة المعتزلة تلك: لزم من إبطالها إبطال حكم الأفعال قبل ورود السمع والشرع، فالجمهور يبحثون هذه المسألة على سبيل التسليم الجدلي بما قاله المعتزلة لذلك يسمونها مع مسألة «شكر المنعم عقلاً» بمسائل التنزل.

* * *

مذاهب العلماء في حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(فقال التميمي وأبو الخطاب والحنفية: هي على الإباحة).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها هو: الإباحة، أي: تكون تلك الأشياء مباحة: إن شاء المكلف فعلها، وإن شاء تركها، لا ذم ولا مدح لفاعلها ولا لتاركها.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وأبو الحسن التميمي وأبو الخطاب من

الحنابلة، وأبو الفرج المالكي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو العباس بن سريج، وأبو حامد المروزي، وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان، وجماعة من معتزلة البصرة.

● **تنبيهات مهمة:**

التنبيه الأول: نسب ابن قدامة ـ هنا ـ القول بالإباحة إلى الحنفية كلهم، وكذا القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد». وهذا تساهل في النسبة؛ حيث إن الصحيح: أن القائلين بالإباحة هم أكثر الحنفية، لا كلهم كما أثبته ـ هنا ـ .

التنبيه الثاني: أن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لم ينسب القول بالإباحة إلى القاضي أبـي يعلى، وهذا هو المشهور عنه؛ حيث إن مذهبه هو الحظر كما جاء في «العدة».

لكن الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» نسب إلى القاضي القول بالإباحة في كتاب «المجرد»، والقول بالحظر في كتاب «العدة»، والصحيح عن القاضي أبـي يعلى أنه يقول بالحظر كما سيأتي.

التنبيه الثالث: نسب بعض الأصوليين القول بالإباحة إلى الظاهرية، وهذا خطأ في النسبة؛ حيث إن مذهب أهل الظاهر هو التوقف كما صرح ابن حزم في ذلك حيث قال في «الإحكام» له ما نصه: «وقال آخرون وجميع أهل الظاهر وطوائف من أصحاب القياس: ليس لها حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا بإباحة وإن كان كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة».

التنبيه الرابع: لم يذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أن الإمام أحمد أومأ إلى هذا المذهب كما فعل أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد» حيث قالا: «وقد أومأ الإمام أحمد إلى الإباحة» وقد استدلا على ذلك بما روي

عن أبـي طالب أنه سأل الإمام أحمد عن قطع النخل، فقال: «لا بأس به، لم نسمع في قطع النخل شيئاً»، قيل له: فالنبق: قال: «ليس فيه حديث صحيح وما يعجبني قطعه» قلت له: إذا لم يكن فيه حديث صحيح فلِمَ لا يعجبك؟ قال: لأنه على كل حال قد جاء فيه كراهة، والنخل لم يجيء فيه شيء.

قال أبو يعلى ــ بعدما ذكر ذلك ــ : فقد استدام أحمد ــ رحمه الله ــ الإباحة في قطع النخل؛ لأنه لم يرد شرع بحظره.

قلت: لم يذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذه الرواية عن الإمام أحمد في هذه المسألة؛ لأن فتوى الإمام أحمد بأن النخل لا بأس من قطعه لا يعلم حقيقة مستنده كما ذكر شيخ الإسلام بن تيمية في «المسوَّدة».

فيحتمل أنه استند في ذلك إلى النصوص الشرعية العامة في ذلك.

ويحتمل أنه أفتى بذلك؛ استناداً إلى أن سكوت الشرع عن ذلك يدل على العفو فيه.

ويحتمل أن يكون مستنده: استصحاب عدم التحريم.

ويحتمل أن يكون مستنده: أن الأصل إباحة عقلية.

ومع هذه الاحتمالات كيف يقال: إن الإمام أحمد استدام الإباحة في قطع النخيل؛ لأنه لم يرد شرع بحظره.

التنبيه الخامس: قلت: إن أبا علي وأبا هاشم وجماعة من معتزلة البصرة ذهبوا إلى القول بالإباحة، لكن يجب أن تتنبه إلى أن فعل المكلف عند المعتزلة عامة إما حسن، وإما قبيح، وإما أنه لم يتبين للعقل حسنه أو قبحه.

أما الحسن ــ وهو ما حسنه العقل ــ فإن استوى فعله وتركه في النفع

والضرر سموه مباحاً، وإن ترجح فعله على تركه وهذا على قسمين: الأول: إن لحق الذم تركه سموه واجباً، الثاني: إن لم يلحق الذم تركه سموه مندوباً.

أما القبيح ــ وهو ما قبحه العقل ــ فإن التحق الذم بفعله سموه حراماً وإن لم يلتحق الذم بفعله سموه مكروهاً. هذا قد اتفق عليه عامة المعتزلة.

أما الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه: فمنهم من قال: إنه على الإباحة ــ وهم الذين أشرت إليهم سابقاً ــ ومنهم من قال: هو على الحظر، ومنهم من توقف، وهذان المذهبان سيأتيان إن شاء الله تعالى.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (إذ قد علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحاً، ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة، ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه: يثبت أنه لنفعنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها هو الإباحة ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: أن هذه الأشياء «أقصد الأعيان والأفعال» ملك لله تعالى، فإذا علمنا أن تلك الأشياء تنفعنا في حين أنه لا يتظرر الغير بذلك ــ وهو المالك وهو الله سبحانه ــ ففي الانتفاع بهذه الأشياء منفعة ليس فيها وجه من وجوه المنع أو القبح، وكل ما هذا سبيله فالعقل السليم يدعو إليه ويسوِّغه؛ لأنه غرض صحيح، فدل ذلك على أنها مباحة لنا.

يؤيد ذلك: التنفس في الهواء والانتقال في الجهات فالله عز وجل

لا يتضرر بالتنفس بالهواء أو الانتقال في الجهات.

كذلك أملاك الآدميين فإنه يجوز لنا الانتفاع بها على وجه لا يتظرر به المالك مثل: المشي في ظل حائط الغير، والاتكاء على ذلك الحائط، والتنظر في مرآة المزيِّن إذا علَّقها، والاستضاء بنار غيره.

جوابه:

أجيب عن ذلك بأن الغير قد لا يكون عليه ضرر، ولكن من حقه أن يمنع من أخذ من ماله شيئاً ولا يأذن، بدليل: أن من يملك الملايين من الأموال لا ضرر عليه بأن يأخذ غيره منه قرشاً واحداً، ومع ذلك لا يجوز أخذه إلاَّ بإذن هذا الغني، وإلاَّ يكون حراماً، فكذلك هنا.

وأما التنفس في الهواء فنظراً لكونه مضطراً إليه: فهو يجوز من هذه الناحية؛ إبقاء لحياته؛ لأن الله سبحانه حرم أن يقتل المسلم نفسه؛ حيث إنه لو لم يتنفس لكان قاتلاً لنفسه.

كذلك الانتقال في الجهات لا بد منه.

ونظير ذلك: أن يحتاج المسلم إلى إطعام الغير فيباح له؛ حيث إن العقل والشرع لا يمنع من ذلك.

وأما الاستظلال بحائط الغير، والنظر في مرآته، والاستيضاء بناره: فهذه الأشياء إذا فعلها المسلم لحاجة فتكون مباحة؛ نظراً لتلك الحاجة.

الدليل الثاني: أن الله سبحانه وتعالى لما خلق هذه الأشياء لم يخل من أربعة أشياء:

الأول: إما أن يكون قد خلقها لغير حكمة.

الثاني: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: أن ينتفع بها هو.

الثالث: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: ليضربها غيره.

الرابع: إما أن يكون قد خلقها لحكمة وهي: لينفع بها غيره.

أما الأول: ــ وهو كونه قد خلقها لغير حكمة ــ فهو باطل؛ لأن الله سبحانه يكون قد خلقها عبثاً وهذا لا يجوز، فتعالى الله سبحانه عن العبث.

أما الثاني: ــ وهو: كونه قد خلقها لحكمة وهي أن ينتفع بها هو ــ فهو باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأنه سبحانه غير محتاج إلى شيء، فالله سبحانه غني عن أن تلحقه المضار والمنافع.

أما الثالث: ــ وهو كونه قد خلقها لحكمة وهي أن يضربها غيره ــ فهو باطل أيضاً؛ لأنه لا يليق بالحكيم أن يضربها إذا لم يكن في حال خلقه إياها من يستحق العقوبة.

فلما بطلت الثلاثة: ثبت الرابع وهو: أنه خلقها لحكمة، وهي أن ينفعنا بها، فتكون مباحة لنا.

ما أجيب به عن الدليل الثاني

يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بما يلي:

الجواب الأول: أن هذا الدليل مبني على أن أفعاله سبحانه معلَّلة وذلك ممنوع عند بعضهم، فلا يصح قولهم: «خلقها لغير حكمة عبث»، بل أفعاله سبحانه لا تعلل فجاز أنه خلقها لما شاء وتعبدنا باجتنابها تعبداً محضاً.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن أفعال الله تعالى كلها معللة بالمصالح، وأنه لا يفعل شيئاً إلاَّ وفيه مصلحة، لكن قد نطلع على المصلحة التي من أجلها شرع الحكم، وقد تغيب عنا كما قال ابن تيمية وهو مذهب أهل السنة،

فيكون خلق تلك الأشياء ليست حكمتها نفعنا بها قطعاً، بل يحتمل هذا، ويحتمل أننا لا نعرف الحكمة.

الجواب الثالث: أن هذا التقسيم الذي ذكرتموه في هذا الدليل تقسيم باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه يبطل بالأعيان المحرمة كالخمر والخنزير فإما أن يكون خلقه لها لينتفع بها هو، وإما أن يكون خلقها ليضربها، وإما أن يكون خلقها لينفعنا بها، وإما أن يكون قد خلقها لا لضرر ولا لنفع.

بطل أن يكون خلقها لينتفع بها هو؛ لأنه سبحانه مستغن عنها وعن الانتفاع بها.

بطل أن يكون قد خلقها ليضر بها غيره؛ لأن ذلك لا يليق بالحكيم.

بطل أن يكون قد خلقها لا لنفع ولا لضر؛ لأن هذا عبث وهو سبحانه منزه عن العبث.

وبقي أن يكون قد خلقها لينفعنا بها، وقد حرمها علينا ومنعنا من الانتفاع بها.

فكل جواب لكم عن خلقه الخمر والخنزير فهو عذرنا في هذه الأعيان.

الوجه الثاني: سلَّمنا أنه سبحانه خلقها لينتفع بها غيره، لا لشيء آخر، وليس من الضرورة أن نكون نحن ذلك الغير، بل يجوز أن يكون قد خلقها لنا، ويجوز أن يكون قد خلقها لقوم آخرين غيرنا يوصلها إليهم في وقت آخر، وإذا كان ذلك جائزاً بطل أن يكون قد خلقها لنفعنا فلا تبقى لكم حجة.

الدليل الثالث ــ وهو لم يرد بالروضة ــ : أن حقيقة المباح: ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه، وعندكم أن من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق عليه ثواباً ولا عقاباً فقد أثبتم له حكم الإباحة.

الجواب عن ذلك الدليل: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن المباح عندنا هو: ما أخبر صاحب الشرع أنه لا ثواب في فعله، ولا عقاب في تركه وذلك لم يوجد في الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها، وما ألزمتم لا يلزم؛ لأنا نقول: «ولا يستحق عليه عقاباً ولا ثواباً» ولا نقول: «إنه مباح»، بل نقول: إسقاط الثواب والعقاب فيه؛ لأن الشرع لم يرد الثواب والعقاب على ذلك الفعل، فكأن ذلك مباحاً، وهذا كما نقول: «إن فعل البهيمة لا يتعلق به ثواب ولا عقاب؛ لأن الشرع لم يرد بذلك ولا يسمى فعل البهيمة مباحاً» كذلك ــ هنا ــ في مسألتنا. نقول: إن فعل الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها لا يتعلق به ثواب ولا عقاب؛ لأن الشرع لم يرد بذلك ولا يسمَّى فعلها مباحاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر).

ش: **أقول:** لما فرغ من ذكر المذهب الأول وهو: أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع ببيان حكمها هو الإباحة: شرع في ذكر المذهب الثاني وهو:

أن حكم تلك الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: الحظر والتحريم.

ذهب إلى ذلك الحسن بن حامد، وتلميذه أبو يعلى الحنبلي في

«العدة»، والحلواني، وأبو علي بن أبـي هريرة من الشافعية، وأبو بكر الأبهري من المالكية، وبعض الحنفية، ومعتزلة بغداد وبعض الشيعة الإمامية.

تنبيه: ذكر القاضي أبو يعلى في «العدة» أن الإمام أومأ إلى معنى هذا المذهب وهو التحريم من عدة نصوص وردت عنه «أي: عن الإمام أحمد».

منها أن الإمام أحمد قال: «لا يخمَّس السلب ما سمعنا أن النبـي خمَّس السلب».

قال أبو يعلى: هذا يدل على أنه لم يبح تخميس السلب؛ لأنه لم يرد عن النبـي ﷺ شرع فيه فبقِي على أصل الحظر.

ومنها أن الإمام أحمد قال ــ في الحلي يوجد لقطة ــ: «إنما جاء الحديث في الدراهم والدنانير».

قال أبو يعلى: هذا يدل على أن الإمام أحمد استدام التحريم ومنع الملك على الأصل؛ لأنه لم يرد شرع في غير الدراهم.

هذا ما ذكره أبو يعلى.

وقد تعقَّبه شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوَّدة»، وبين أن ما نقل عن الإمام أحمد ليس في محل النزاع، بيان ذلك:

أن الإمام أحمد قال: «لا يخمَّس السلب»؛ لأن السلب قد استحقه القاتل بالشرع فلا يخرج بعضه عن ملكه إلاَّ بدليل. وهذا ليس مما نحن فيه.

أما قوله ــ في الحلي يوجد لقطة ــ: «إنما جاء في الحديث في الدراهم والدنانير»؛ لأن اللقطة لها مالك فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء.

تنبيه آخر: على هذا المذهب وهو: التحريم يخرج من محل الخلاف

على الصحيح ما اضطر إليه الإنسان كتنفس وسدِّرمق ونحوه مما يترتب على تركه الهلاك أو الضرر الشديد كما ذكر ذلك بعض الأصوليين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه المالك ولم يأذن، ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه خطر).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن حكم الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: التحريم والحظر ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن هذه الأعيان ملك لله تعالى؛ لأنه خلقها وأنشأها وبرأها، والانتفاع بملك الغير بغير إذنه قبيح فلا يجوز، ولم نطلع على دليل دل على أنه أذن بالانتفاع بها، فبقي على عدم الجواز وهو الحظر والتحريم وذلك قياساً للغائب ـ وهو الله عز وجل ـ على الشاهد ـ وهو العبد المخلوق. بيان ذلك:

كما أنه لا يجوز التصرف في ملك الإنسان الذي يعبر عنه بالشاهد بغير إذنه كذلك لا يجوز التصرف والانتفاع فيما يخلقه الله تعالى بغير إذنه.

جوابه:

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن قياسكم الغائب ـ الذي هو الله سبحانه ـ على الشاهد ـ الذي هو الآدمي ـ حجة عليكم من جهة: أن الناس عبيد لله ـ تعالى ـ فيجب ألا يمنعوا من الانتفاع بما يحتاجون إليه لصلاح أبدانهم وأحوالهم؛ قياساً على عبيد الآدميين؛ حيث إن الواحد منا إذا كان له عبيد جاز لهم أن ينتفعوا بما يحتاجون إليه في صلاح أبدانهم وأحوالهم من أموال أسيادهم بغير إذنهم.

وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

الدليل الثاني: أن تلك الأعيان والأفعال يحتمل أن يكون الانتفاع بها مباحاً فلا يأثم المكلف بذلك، ويحتمل أن يكون الانتفاع بها حراماً ومحظوراً فيأثم ويلام المكلف على ذلك ويترتب على ذلك ضرر عليه.

وبناء على هذين الاحتمالين فإننا إذا أقدمنا على الانتفاع بهذه الأشياء: لم نأمن أن يعاقبنا الله ــ تعالى ــ ؛ لأنه ربما كان حراماً. وإذا تركنا ذلك أمنا ذلك المعنى، فكان القول بالحظر والتحريم أحوط وأبعد عن الخطر؛ لأن فعل الحرام يعاقب عليه مطلقاً، أما ترك المباح فهو جائز.

جوابه:

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا الدليل لو كان طريقاً صحيحاً في إثبات الحظر: لجاز أن يجعل هذا الدليل طريقاً في إيجاب العبادات مثل: الصوم والصلاة قبل ورود الشرع بإيجابهما خوفاً من أن تكون واجبة، ويقال: لا نأمن من العقاب على تركها فيجب أن يكون ذلك واجباً قبل ورود الشرع بإيجابهما، ولما لم يصح هذا بالإجماع ــ حيث إننا لم نعلم إيجاب الصوم والصلاة إلاَّ بعد ورود الشرع بذلك ــ لم يصح ما ذكروه من دليل؛ لأنه لا يطرد.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال أبو الحسن الخرزي وطائفة الواقفية: لا حكم لها).

ش: **أقول:** هذا هو المذهب الثالث في المسألة وهو: الوقف، أي: أن الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها: لا حكم لها.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الخرزي الحنبلي، والغزالي، والإمام الرازي، والآمدي، وابن الحاجب وأبو بكر الصيرفي، وأبو علي الطبري، وأبو الحسن الأشعري، وأبو إسحاق الشيرازي، وهو مذهب بعض الحنفية، وعامة أهل الظاهر، وأهل السنة والجماعة وكثير من أهل العلم.

● **تنبيهات مهمة:**

التنبيه الأول: في تفسير المراد بالوقف.

فأقول: معناه أن الحكم متوقف على ورود الشرع بحكمها، ولا حكم لهذه الأشياء في الحال؛ لأن الحكم موقوف على ورود الشرع، ولم يرد الشرع بذلك، وليس المراد: عدم العلم فلا يدرى أنها محظورة أو مباحة.

ذهب إلى ذلك الغزالي فقال في «المستصفى» ما نصه: «وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح؛ إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع، وإن أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ؛ لأنا ندري أنه لا حظر؛ إذ معنى الحظر قول الله تعالى: «لا تفعلوه»، ولا إباحة؛ إذ معنى الإباحة قوله: «إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه ولم يرد شيء من ذلك».

وأشار إلى هذا التفسير الآمدي في «الإحكام» والعضد في «شرح المختصر».

أما البيضاوي في «المنهاج» فقد فسَّر الوقف بأنه عدم العلم: أي: أن هذه الأشياء لها حكم ولكن لم نعلم ما هو.

وأشار الإمام الرازي في «المحصول» إلى هذين التفسيرين فقال: «وهذا الوقف تارة يُفسَّر بأنه: لا حكم وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم

الحكم، وتارة: بأنا لا ندري هل هناك حكم أم لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر؟» ولم يُرجِّح أحدهما على الآخر، كذلك تاج الدين الأرموي نقلهما في «الحاصل» ولم يُرجِّح أحدهما على الآخر.

والحق عندي: أن التفسيرين جائزان؛ وذلك لأن الشخص إذا لم يعلم حكم هذا الشيء فيكون أحد أمرين:

إما أنه لم يعلمه؛ لعدم ورود الشرع بذلك، ولا حكم عنده في الحال.

أو أنه لم يعلمه لأنه ورد في الشرع، ولكن لم يعلمه هو في الحال، فهنا يتوقف في هذا حتى يرد عليه الشرع بذلك» أي: أن الشرع لم يرد بالحكم بالنسبة لهذا الشخص الجاهل.

وهذا لا يتعارض مع ما ذكره الغزالي والآمدي والعضد أبداً؛ لأن هذا الشخص الجاهل لم يرد عليه حكم هذه المسألة سواء كان قبل البعثة، أو بعدها ولكن لم تبلغه تلك الدعوة، فهو في الحالتين لا حكم عنده في الحال فيتوقف.

وهذا هو الذي ذهب إليه الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» فهو سوَّى بين الحالتين: حالة قبل ورود الشرع، وحالة بعد ورود الشرع ولم يعرف الحكم.

وهذا ــ أيضاً ــ يوافق تعبير ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في أول المسألة حيث قال: «فصل واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها» وبينت ذلك هناك حيث قلت: إن هذا التعبير أشمل وأعم من تعبير بعض الأصوليين: «اختلف في الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع» فتنبه لذلك.

التنبيه الثاني: ذكر ابن قدامة في «الروضة» هنا: أن من القائلين بالوقف «أبو الحسن الخرزي» ــ خاء ثم راء ثم زاي ــ وورد ذلك في جمع نسخ الروضة السبع إلاَّ نسخة « أ » فقد ورد فيها بلفظ: «الجزري» كما أشرت إلى ذلك أثناء تحقيقي للكتاب.

وذكر أبو يعلى في «العدة» أنه: «أبو الحسن الجزري» ــ جيم، ثم زاي، ثم راء ــ .

والظاهر أن المقصود ــ هنا ــ هو أبو الحسن الخرزي كما جاء في «التمهيد لأبـي الخطاب الحنبلي، و «المسوَّدة» ــ في هذا الموضع ــ كما قاله ابن قدامة ــ هنا ــ .

وأبو الحسن الخرزي هو: أحمد بن نصر بن محمد أبو الحسن الزهري المعروف بالخرزي البغدادي يعتبر من قدماء الحنابلة، سكن نيسابور، وتوفي فيها عام (٣٨٠هـ).

أما أبو الحسن الجزري فهو: عبد العزيز بن أحمد الفقيه إمام أهل الظاهر في عصره.

التنبيه الثالث: يرى بعض الأصوليين: أن القائل بالوقف موافق لمن قال بالإباحة في التحقيق؛ لأن من قال بالوقف يقول: لا يثاب على الامتناع منه، ولا يأثم بفعله، وهذا هو رأي أبـي يعلى الحنبلي في «العدة» وإمام الحرمين في «البرهان».

ويرى فريق آخر من الأصوليين: أن الوقف أقرب إلى الحظر منه إلى الإباحة، وهو رأي ابن عقيل، وصوَّبه شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوَّدة».

والأول هو الراجح ــ كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (إذ معنى الحكم: الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثالث ــ على التوقف في الأعيان والأفعال المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها ــ بأدلة منها:

أنه لا يطلق على شيء أن حكمه كذا إلاَّ بخطاب من الشارع، فحكم الحظر من الشرع وقد ورد خطابه بنحو قول الشارع: «حرمت عليكم هذا» أو «هو محرم عليكم» أو غير ذلك من صيغ التحريم التي سيأتي ذكرها، كذلك حكم الإباحة من الشارع وقد ورد خطابه بنحو قول الشارع: «أبحث لكم هذا» أو «إن شئت فافعل، وإن شئت فاترك» أو غير ذلك من صيغ الإباحة السابقة الذكر.

وبالضرورة نعرف أن مثل هذه الخطابات لم توجد قبل ورود الشرع، فلذلك لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع فنتوقف فيها حتى يرد إلينا شيء من الشرع يبين لنا حكمها.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن المباح: ما أذن فيه صاحب الشرع، والمحظور: ما حرمه صاحب الشرع، فإذا لم نجد ورود الشرع في عين بحظر، ولا إباحة فليس أمامنا إلاَّ التوقف؛ لأن طريق الإباحة الإذن ولم يوجد، وطريق التحريم المنع ولم يوجد.

* * *

الأجوبة عن بعض الاعتراضات والأدلة التي أوردها أصحاب المذهب الأول والثاني

قوله: (والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وإنما هو معرِّف للترجيح والاستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه، ولو حكمت فيه العادة فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه كالظل وضوء النار).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذهب الثالث وهو الوقف، والقائلين به، ودليلهم: شرع في ذكر الأجوبة عن ما أورده القائلون بالإباحة والقائلون بالحظر من أدلة واعتراضات، وإليك بيان ذلك.

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في كلامه السابق أجاب عن بعض أدلة المخالفين لمذهب الواقفية وعن اعتراضهم على دليلهم، ولكنه لم يصرح بنفس الاعتراضات لذلك سأذكر الاعتراضات أو الأدلة، وسأشرح ما أورده ابن قدامة من أجوبة، فأقول:

الاعتراض الأول: قالوا فيه: أنتم تقولون: إن الحظر والإباحة نعرفهما عن طريق الشرع ــ فقط ــ ، وهذا لا نسلِّمه لكم، بل يجوز أن نعرفهما عن طريق العقل قبل ورود الشرع، فلا يمتنع أن نقول قبل ورود الشرع: إن العقل يبيح ويحظر إلى أن ورد الشرع بمنع ذلك؛ إذ ليس قبل ورود الشرع ما يمنع من ذلك.

أجاب ابن قدامة عن ذلك بـ «أن العقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه وإنما هو معرف للترجيح والاستواء» ومعنى ذلك: أن العقل لا دخل له في إثبات الأحكام الشرعية أو نفيها من حظر، وإباحة ونحو ذلك، فهو لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وقال المعترض هذا؛ بناءً على أن العقل حاكم، ونحن نمنع

ذلك ونقول: إن العقل معرف للترجيح والاستواء، أي: هادٍ ومرشد إلى فهم الخطاب، ووجه الاستدلال من النصوص، وكون هذا الدليل أرجح من ذاك، أو هما سواء، ونحو ذلك من التصرف في مقتضيات الأحكام بعد ثبوتها، لا أن العقل حاكم بها مثبت لها قبل الشرع.

كذلك نحن معكم في أن العقل يدرك أن الإحسان ملائم، والإساءة منافرة، وأن العلم كمال، وأن الجهل نقص، أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب، أو لا يثيب ولا يعاقب ــ وهو استواء الطرفين ــ: فهذا لا يعلم إلاَّ بالشرع عندنا.

الاعتراض الثاني: قالوا فيه: نحن قلنا في دليلنا على مذهبنا وهو التحريم: إنه يقبح الانتفاع بملك الغير بغير إذنه، وهذه الأشياء لله تعالى وهو لم يأذن فيحرم الانتفاع بها؛ قياساً للغائب على الشاهد، فكما أنه لا يجوز التصرف بملك المخلوق من الآدميين إلاَّ بإذنه كذلك لا يجوز التصرف بملك الله إلاَّ بإذنه وهو لم يأذن، فيحرم الانتفاع.

أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن ذلك بقوله: «وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه».

ومعنى هذا الجواب: أن التصرف في ملك الغير فيما بين المخلوقين بغير إذنه عرفنا أنه قبيح من الشرع، وليس من العقل؛ حيث إن الشارع لما نهى عن التصرف بملك الغير وحرمه فيما بين المخلوقين عرفنا من ذلك قبحها، والكلام في المسألة فيما قبل ورود الشرع، ولا فرق بين الأمرين عندنا قبل وورد الشرع.

ومعروف أن اتحاد الفرع والأصل في العلة شرط لصحة القياس، وهنا اختلف الفرع والأصل؛ حيث إن قبح التصرف في ملك الغير ــ فيما بين

الخلق ـ بغير إذنه ثبت بالشرع، وقبح التصرف في ملك الله تعالى بغير إذنه ثبت بالعقل ـ على زعمكم ـ فلا يقاس ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالشرع.

فإن قلتم: «إن قبح التصرف في ملك الغير فيما بين الخلق ثبت بدليل عقلي».

فإنا نمنع ذلك؛ لأن الأحكام كلها لا تدرك عندنا إلاَّ من الشرع، دون العقل.

وإن قلتم: «إن قبح التصرف في ملك الغير فيما بين الخلق ثبت بدليل شرعي».

فحينئذٍ يمتنع القياس؛ لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم، وما بعده شرعي، فاختلف الأصل والفرع، فصار هذا القياس قياس مع الفارق، والقياس مع الفارق لا يصح.

الاعتراض الثالث: قالوا فيه: إن الحكم بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق هو عادة وليس للعقل مدخل فيه؛ أي: أن العادة هي التي حكمت بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق.

أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بقوله: «ولو حكمت فيه العادة فإنما يقبح في حق من يتضرر بالتصرف في ملكه... إلخ».

ومعنى هذا الجواب: أن العادة التي رجعت إليها ـ أيها المعترض ـ وقلت: إنها هي التي تجعلنا نحكم بقبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه وليس العقل لا تشهد لما قلته، فيكون اعتراضك ضعيفاً. بيان ذلك:

أننا لو رجعنا إلى العادة وحكَّمناها في هذا: لوجدنا أن العادة تحكم وتقضي بأن التصرف في ملك الغير يقبح إذا كان هذا الغير يتضرر ويتأثر، كمن أكل من طعام غيره أو شرب من شرابه فإنهما يؤثران في الطعام

والشراب ويؤديان إلى استهلاكهما وهما ملك لغيره، ففي هذه الحالة العادة تقتضي المنع؛ لأنه يتضرر.

أما إذا كان ذلك الغير لا يتضرر ولا يتأثر فلا يقبح التصرف في ملكه بغير إذنه عادةً كمن نظر إلى مرآة غيره، أو من استظل بجدار غيره، أو من استضاء ومشى بنار غيره أو سراجه ونحو ذلك، حيث إن هذه الأمور وما شابهها لا يؤدي إلى استهلاك أو ضرر المرآة، أو الجدار، أو النار أو السراج، فالعادة تحكم بقبح المنع من الانتفاع بمثل هذه الأمور.

فإذا ثبت أن الشيء الذي لا يتضرر به المالك من الآدميين يقبح أن يمنع من الانتفاع به، فيجب أن لا يحرم الانتفاع بشيء من الأعيان التي يملكها الله عز وجل قياساً على الآدميين؛ لأنه لا ضرر على الله تعالى في الانتفاع بشيء من الأعيان التي يملكها.

وهذا الكلام يؤيد مذهب الإباحة.

* * *

المذهب الذي يليق بالمذهب الحنبلي

قوله: (وهذا القول هو اللائق بالمذهب).

ش: **أقول**: بعد أن فرغ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من ذكر المذاهب الثلاثة في المسألة وهي: «الإباحة» و «التحريم» و «الوقف»: أراد أن يبين المذهب الذي يناسب ويليق بمذهبنا وهو المذهب الحنبلي، فذكر أن المذهب الثالث، وهو: التوقف في حكم الأعيان والأفعال قبل ورود السمع بحكمها يعتبر مناسباً لقواعد المذهب الحنبلي.

وهذا الكلام بمعنى قول ابن عقيل الحنبلي: «. . . لا حكم لها قبل السمع، وهذا هو الصحيح الذي لا يجوز على المذهب غيره».

* * *

الدليل على أن الوقف هو المذهب المناسب حيث لم يرد شرع بحكم تلك الأشياء

قوله: (إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى وإنما تثبت الأحكام بالسمع).

ش: أقول: الوقف هو المناسب واللائق بالمذهب الحنبلي ــ حيث إن أصحاب هذا المذهب يستندون في إثبات الأحكام إلى الشرع والسمع، دون العقل ــ .

ويُستدل على ذلك:

بأن العقل ــ في مذهبنا ــ ليس له دخل في الأحكام الشرعية فلا يحرم شيئاً أو يبيحه بمجرد استحسانه أو استقباحه، قال الشوكاني في «إرشاد الفحول»: «فلا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات».

وعليه: فالتحريم والإباحة وغيرهما من الأحكام الشرعية إنما تثبت عن طريق الشرع والسمع ــ فقط ــ وما لم يرد الشرع بحكم في تلك الأشياء: نتوقف فيها حتى يأتي بشيء في ذلك.

اعترض على ذلك بأن قيل: إنا معكم بأن العقل لا يحظر شيئاً ولا يبيحه بالشرع وخلافنا في هذه المسألة قبل ورود الشرع، ولا يمنع أن نقول قبل ورود الشرع: إن العقل يحظر ويبيح إلى أن يرد الشرع ويمنع ذلك؛ لأنه ليس قبل ورود الشرع ما يمنع ذلك، فإذا لم نوافق المعتزلة في أن مستند الحظر والإباحة العقل فأي مستند لنا في قولنا: «هذا حرام وهذا حلال» لا سيما وأنه لا يوجد شرع.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أنا نعلم حكم الأشياء قبل ورود الشرع من الشرائع

السابقة؛ إذ لا يخلو زمن عن شرع ـ كما سبق أن قلناه ـ فإذا ثبت ذلك فليس للعقل مكان في التحريم والإباحة، بل يكون ذلك للشرائع.

الجواب الثاني: على فرض خلو زمن من شرع وأنه يوجد أشياء لم يرد الشرع بحكمها فإننا نعلم أنها مباحة أو محرمة ليس عن طريق العقل ـ كما ذكرتم ـ بل نعرف الحكم بطريق شرعي وهو الإلهام وهو: إلهام من الله تعالى لعباده بحظر ذلك الشيء أو إباحته.

والإلهام طريق شرعي عند بعضهم وحدُّه: «أنه ما حرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجة» وقد احتجوا به واستدلوا على ذلك بما أخرجه الترمذي والإمام أحمد عن النبي ﷺ أنه قال: «الإثم ما حاك في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» فهنا جعل النبي ﷺ شهادة قلب المؤمن بلا حجة أولى من الفتوى.

قال المناوي في «فيض القدير»: «وذلك لأن على قلب المؤمن نوراً، فإذا أورد عليه الحق التقى هو ونور القلب فامتزجا وائتلفا فاطمأن القلب وهش، وإذا ورد عليه الباطل نفر نور القلب، ولم يمازجه فاضطرب القلب».

وقد ألهم الله عز وجل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أشياء ورد الشرع بموافقتهما.

من ذلك ما أخرجه ابن سعد في «طبقاته» بسنده عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر، لما حضرته الوفاة دعاها وطلب منها أن ترد نحلة نحلها إياها، ثم قال لها بعد ذلك: «وإنما هو مال الوارث، وإنما هما أخواك وأختاك» فقالت عائشة: إنما هي أسماء فقال: «وذات بطن ابنة خارجة قد ألقي في روعي أنها جارية فاستوصي بها خيراً» فولدت أم كلثوم.

ومن ذلك أن عمر رضي الله عنه كان يُلْهم الأحكام فينزل الشرع بموافقتها كما لا يخفى على كثير من طلبة العلم.

والحق أن الجواب الأول عن ذلك الاعتراض هو الأقرب إلى الصواب؛ حيث إننا نعلم حكم تلك الأشياء قبل ورود الشرع من الشرائع السابقة؛ إذ لا يخلو زمن عن شرع.

أما الجواب الثاني عنه وهو أننا نعرف حكم تلك الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها عن طريق الإلهام فهذا فيه نظر؛ لأنه ليس المراد الإيقاع في القلب بلا دليل، بل المراد: الهداية إلى الحق بالدليل المفهوم من الكتاب أو السنة.

يدل على ذلك ما أخرجه البخاري، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وأحمد، والدارمي أن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه سئل هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال: «لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة إلاَّ فهما يؤتيه الله عبداً في كتابه وما في هذه الصحيفة» وكان فيها العقل ــ وهو الديات ــ وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر».

* * *

الأدلة العامة السمعية على أن الإباحة هي حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها

قوله: (وقد دل السمع على الإباحة بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ . . .﴾ الآية، [الأعراف: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ . . .﴾ الآية، [الأنعام: ١٥١]، وبقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا . . .﴾ الآية، [الأنعام: ١٤٥]، ونحو ذلك وقول النبي ﷺ «وما سكت

الله عنه فهو مما عفا عنه»، وقوله: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته»).

ش: **أقول**: ساق ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عدَّة نصوص شرعية من الكتاب والسنة تدل بعمومها على إباحة الأشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع.

أي: أن تلك النصوص دلَّت عن طريق دلالة العام الظنية: أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود السمع ببيان حكمها هو الإباحة.

فإن قلت: كيف يُستدل بنصوص وردت عن الشرع مع أن المسألة مفروضة قبل ورود الشرع؟

قلتُ: إن الصيغ الواردة في النصوص السابقة عامة تشمل حكم ما قبل ورود الشرع وما بعده وسيتضح لك فيما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية دلَّت على إباحة الأشياء وجواز الانتفاع بها حتى يرد دليل يغير ذلك، فلفظ «ما» عامة شاملة، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿۞ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية: ١٢ ــ ١٣].

فهو سبحانه أتى بلفظ «لكم» وكررها؛ ليبين لنا في معرض الامتنان علينا أنه خلق لنا ما في الأرض وسخره لنا، واللام في قوله «لكم» في الآيتين للاختصاص أو الملك، وهو تمليك مجازي وليس حقيقي؛ لأن المالك الحقيقي هو الله عز وجل، فإذا كان الله عز وجل خصنا بهذه الأشياء وملكنا إياها فلا بدَّ أن نتحصل على فائدة الملك وهي الانتفاع بها.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية جعلت الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلاَّ ما صرح الله عز وجل بتحريمه.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وجه الاستدلال: مثل ما سبق.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية جعلت الإباحة أصلاً في هذه الأشياء إلاَّ ما استثني من هذه الإباحة.

الدليل الخامس: ما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن سلمان الفارسي أن النبي ﷺ سئل عن السمن والجبن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفي عنه» وفي رواية: «وما سكت عنه فهو عفو».

وجه الاستدلال: أن الأشياء المسكوت عن حكمها هي الأباحة، أي: أن الله قد عفى لمن فعلها ولمن تركها.

الدليل السادس: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد عن سعيد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته».

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث جعل الإباحة أصلاً في الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها.

الدليل السابع: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه أنكر في هذه الآية على من حرم أشياء أخرجها لعباده دون دليل صادر عنه سبحانه، وهي عامة قبل الشرع وبعده، فدل ذلك على إباحتها لخلقه.

فثبت بعموم تلك الأدلة السمعية الواردة من الشارع: أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها هو: الإباحة.

وأما ما استدل به أصحاب المذهب الأول على الإباحة فهي أدلة عقلية، والعقل ـ كما قلنا ـ لا مدخل له في إثبات الأحكام الشرعية، لذلك أجبنا عنها واعترضنا عليها. ومع ذلك فإن تلك الأدلة العقلية تصلح أن تكون مؤيدة للأدلة السمعية على الإباحة.

فإن قلتَ: قولكم: «إن الأدلة السمعية أثبتت أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها هو الإباحة ألا يتعارض مع قولكم: «إن الأدلة أثبتت أن حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها هو الوقف وهو المناسب».

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إنه لا تناقض ولا تعارض بين القول بالإباحة والتوقف؛ لأن الخلاف بين القائلين بالإباحة والقائلين بالتوقف لفظي، وليس معنوياً؛ فإن القائل بالوقف هو موافق ـ في الحقيقة ـ للقائل بالإباحة؛ حيث إن مراد القائلين بالوقف: أنه لا يثاب على الامتناع منه ولا يأثم بفعله وهذا هو حقيقة الإباحة.

أي: أنه لا عقاب على أحد في ما يفعله، ولا ثواب في شيء يفعله، ولا وجوب بشيء من الأشياء حتى يرد الشرع به وهذا حد الإباحة.

ومراد القائلين بالإباحة: أنه لا حرج في الفعل والترك، وهذا هو الوقف؛ لأن المتوقف يقول: لا حكم لهذا الشيء فيعمل كيفما شاء.

فيكون لا خلاف بين الإباحة والتوقف إذا فُسِّر بذلك، وهو اختيار إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» وأبو يعلى في «العدة».

ولا تلتفت إلى ما قاله شمس الدين الأبياري في «شرح البرهان»، وابن عقيل من أن بين الإباحة والتوقف خلاف.

* * *

أثر الخلاف وفائدته

قوله: (وفائدة الخلاف: إن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه فيه استصحاب حال الأصل).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر مذاهب العلماء في هذه المسألة وهي: «الأباحة» و «التحريم» و «التوقف» شرع في بيان الثمرة والفائدة من هذا الخلاف، فذكر أن فائدة وثمرة ذلك الخلاف هي: استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع فيما جهل دليله سمعاً بعد ورود الشرع. بيان ذلك:

أن الشيء الذي سكت عن حكمه الشارع فلم يوجد له في الشرع لا نفي ولا إثبات، أو وُجد دليلان متعارضان متكافئان فيه: اختلف العلماء فيه ويرجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل الشرع ويستصحب حاله إلى ما بعد الشرع:

فالقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع: الإباحة يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع: الإباحة؛ استصحاباً للإباحة السابقة، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي دليل يُغيِّر الحالة.

والقائلون بأن الأصل في الأشياء قبل الشرع: الحظر يقولون: إن حكم هذا الشيء الذي سكت عنه الشرع: الحظر والتحريم؛ استصحاباً للحال السابقة وهي الحظر.

وبناءً على ذلك فإن العلماء اختلفوا في الحيوان المشكل أمره كالزرافة والحشرات والنبات المجهول تسميته، حيث إن هذه الأشياء لم يأتِ الشارع بحكمها.

فأصحاب المذهب الأول ـ وهو الإباحة ـ: قالوا: إن تلك الأشياء على الإباحة.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهو التحريم ـ فقد قالوا: إن تلك الأشياء على الحظر، كلٌّ حسب أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع.

أما المذهب الثالث ـ وهو الوقف ـ: فقد قلنا إنه لا خلاف بينه وبين الإباحة.

وهذا هو معنى قول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ: «إن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه استصحاب حال الأصل» فمن وجد شيئاً لا يعرف حكمه فبحث في الشرع فلم يجد دليلاً يدل على تحريم أو إباحة فإنه يكفيه أن يستصحب أصله الذي ذهب إليه قبل ورود الشرع من إباحة أو تحريم. والله أعلم.

* * *

المباح هل هو مأمور به؟

قوله: (فصل: المباح غير مأمور به).

ش: **أقول**: اختلف في المباح هل هو مأمور به أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح غير مأمور به من حيث هو مباح، وهو مذهب جماهير العلماء من فقهاء وأصوليين وهو الصحيح.

المذهب الثاني: أن المباح مأمور به، وهو ما نسب إلى الكعبي، وأبي الفرج المالكي، وأبي بكر الدقاق.

وحقيقة هذا المذهب ـ أعني المذهب الثاني ـ أن الكعبي وأتباعه قالوا: إن المباح مأمور به لكنه دون الأمر بالندب، كما أن المندوب مأمور به لكنه دون الأمر بالإيجاب، كذا نقل عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في «المستصفى»، ثم إنهم لا يقولون: إن المباح مأمور به باعتبار ذاته، بل مأمور به باعتبار ترك الحرام فيكون واجباً، وقيل: بل أنكر المباح رأساً، وهو ما نقله عنه الآمدي في «الإحكام».

والصحيح هو المذهب الأول وهو مذهب الجمهور حيث قالوا: إن المباح غير مأمور به؛ وذلك لأن الأمة مجمعة على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى: إيجاب وندب، وإباحة وكراهة وتحريم، فعلى هذا: يكون منكر المباح خارقاً للإجماع.

* * *

الدليل على المذهب الصحيح
وهو: أن المباح غير مأمور به

قوله: (لأن الأمر: استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه ومطلق، غير مستدعى ولا مطلوب، وتسميته مأموراً تجوز).

ش: **أقول**: الدليل على أن المباح غير مأمور به هو: أن حدَّ الأمر: «استدعاء وطلب الفعل بالقول على وجه الاستعلاء» ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ .

وحد المباح هو ما أذن الله تعالى في فعله وتركه ـ كما سبق ـ .

فيتضح لك من ملاحظة هذين الحدين الفرق بين حقيقة الأمر وحقيقة المباح: حيث إن الأمر بالفعل معناه: أن الفعل مستدعى ومطلوب.

أما الإذن في الفعل والترك: فمعناه: أن الفعل مأذون فيه، وأطلق الشارع المكلف وخيَّره بين الفعل والترك بلا عقاب ولا ثواب فيهما، فثبت من ذلك أن المباح ليس بمأمور به.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: يعلم كل عاقل ـ من نفسه الفرق بين أن يأذن لعبده في الفعل وبين أن يأمره به ويقتضيه منه، وأنه إن أذن له فليس بمقتضٍ له، فبذلك تبين له الفرق بين معنى الأمر ومعنى الإباحة:

فمعنى الأمر: اقتضاء الفعل من المأمور به والمطالبة به والنهي عن تركه على وجه ما هو أمر به، ومعنى الإباحة: تعليق الفعل المباح بمشيئة المأذون له في الفعل وإطلاق ذلك له.

وإذا ثبت الفرق بين ما يقتضيه الأمر وما تقتضيه الإباحة: لزم من ذلك أن المباح غير مأمور به. وهو المطلوب.

فإن قلت: كيف يكون المباح غير مأمور به وهو يُسمَّى مأموراً؟

أجاب ابن قدامة عن ذلك بقوله: «وتسميته مأموراً تجوُّز».

تقريره: إن ورد واستعمل لفظ الأمر في الإذن فهذا تجوز، أي: هذا الاستعمال وإطلاق لفظ الأمر على المباح ليس على سبيل الحقيقة؛ لأن

الاسم الحقيقي للمباح هو: المأذون فيه، ويجوز إطلاق عليه اسم الأمر مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم؛ لأنه يلزم من خطاب الله تعالى بالتخيير فيه كونه مأموراً باعتبار أصل الخطاب.

كما أن الرجل الشجاع يطلق عليه اسم «أسد» مجازاً لقرينة، مع أنه اسم حقيقي لذلك الحيوان المفترس، كذلك هنا.

* * *

دليل المذهب الثاني وهو: أن المباح مأمور به

قوله: (**فإن قيل: ترك الحرام مأمور به، والسكوت المباح يترك به الكفر، والكذب الحرام فيكون مأموراً به**).

ش: **أقول**: ذكر ابن قدامة هذا على سبيل الاعتراض، وهو ــ في الحقيقة ــ دليل الكعبي ومن معه على ما ذهبوا إليه، وهو: أن المباح مأمور به.

تقريره: أن فعل المباح لا يتحقق إلاَّ بترك حرام، وترك الحرام مأمور به وعلى هذا: يكون المباح مأمور به. بيان ذلك:

أنه لا يمكن التلبس بفعل مباح إلاَّ ويستلزم ذلك ترك محرم، بل ترك محرمات، فمثلاً: السكوت المباح يترك به الكفر والقذف والكذب، والسكون المباح يترك به الزنا والسرقة، وترك الكفر والقذف والكذب والزنا، والسرقة مأمور به، ولا يمكن أن نترك هذه الأمور إلاَّ بالسكوت والسكون، فيكونان مأموراً بهما، فيكون السكوت المباح والسكون المباح مأموراً بهما، فينتج: أن المباح مأمور به.

أو يقال ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن المباح مأمور به؛ لأن المباح واجب، وكل واجب فهو مأمور به.

أما المقدمة الكبرى ــ وهي كل واجب فهو مأمور به ــ فقد ثبتت بالاتفاق.

وأما المقدمة الصغرى ــ وهي أن المباح واجب ــ فدليلها: أن كل مباح يحصل به ترك حرام؛ حيث إنه ما من فعل مباح إلاَّ ويتحقق بما شرته ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم ترك الحرام إلاَّ بما يحصل به الترك، فيكون المباح الذي يتم به ترك الحرام واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب كما سبق أن قلناه. فإذا ثبت أن المباح واجب فهو مأمور به فيكون المباح مأموراً به.

* * *

الجواب عن ذلك الدليل

قوله: **(قلنا: فليكن المباح واجباً إذاً، وقد يترك الحرام إلى المندوب فليكن واجباً، ويترك الحرام بحرام آخر فليكن الشيء حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً إذا تحرم بها من عليه الزكاة وهذا باطل)**.

ش: **أقول**: إذا سلكنا هذا المسلك الذي سار عليه الكعبي ومن معه في الاستدلال على مذهبه وهو: أن المباح مأمور به، ــ أو ذلك الاعتراض كما سماه ابن قدامة هنا ــ .

أقول: إذا سلكنا هذا المنهج فإنه يلزم أمور:

الأمر الأول: أن المباح يكون واجباً وهو ظاهر ــ كما سبق ــ وذلك لأن ترك الحرام واجب؛ حيث إن ما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به فهو واجب، فيكون السكوت عن الكذب وعن النطق بكلمة الكفر واجب؛ لأنه لا يتم ترك الكذب ــ مثلاً ــ إلاَّ به فيصبح واجباً.

وهو معنى قوله: «فليكن المباح واجباً إذاً» أي يلزم على هذا المسلك الذي سلكه الكعبي وأتباعه: أن يكون المباح واجباً، مما ينتج عن ذلك: أنه لا مباح في الأحكام التكليفية وهو الذي زعمه الكعبي ومن تبعه على مذهبه حيث زعموا أنه لا مباح في الشريعة كما نقله كثير من الأصوليين.

الأمر الثاني: يلزم أيضاً أن يكون المندوب واجباً؛ حيث يترك به الحرام ــ فمثلاً المشتغل في السواك قد يترك به شرب الخمر فيكون ــ بناء على ذلك المسلك ــ المندوب واجباً؛ لأنه ترك به حراماً ــ وهو شرب الخمر ــ .

الأمر الثالث: يلزم ــ أيضاً من ذلك المسلك ــ أن يكون الحرام واجباً؛ حيث يترك به حرام آخر فمثلاً: المشتغل في شرب الخمر فإنه ــ وهو في تلك الحالة ــ يترك به الزنا فيكون ــ بناء على هذا المسلك ــ شرب الخمر واجباً؛ لأنه ترك به حراماً آخر وهو الزنا وهكذا.

الأمر الرابع: يلزم ــ أيضاً من ذلك المسلك ــ أن تكون الصلاة حراماً حيث يترك بها واجباً فمثلاً: المشتغل في الصلاة يترك بذلك تأدية الزكاة الواجبة على الفور فيكون ترك الصلاة واجباً؛ لأن الواجب ــ الذي هو تأدية الزكاة على الفور ــ لا يتم إلاَّ بترك الصلاة، وعلى هذا تكون الصلاة حراماً.

هذه الأمور الأربعة وغيرها تلزم لو سلكنا ونهجنا المسلك الذي سار عليه الكعبي في استدلاله على أن المباح مأمور به.

وهي باطلة كلها؛ لوجهين:

الوجه الأول: أنه نتج ــ كما سبق ــ من تلك الإلزامات: أن يكون المباح واجباً، والحرام واجباً، والمندوب واجباً، والواجب حراماً، والشيء

الواحد يكون حراماً واجباً، وهذا تناقض ظاهر في الشريعة، وهو لا يجوز عقلاً فضلاً عن أنه لا يجوز شرعاً.

الوجه الثاني: أن كون المباح واجباً يقتضي كون أفعال المكلفين التي تتعلق بها الأحكام أربعة؛ ضرورة كون المباح واجباً ـ حينئذٍ ـ وهو خلاف الإجماع؛ لأن الجمهور أجمعوا على انقسام الأحكام التكليفية إلى خمسة وهي: واجب ومندوب، ومباح، ومكروه، ومحرم.

* * *

الخلاف بين الجمهور والكعبي لفظي

بعد رجوعي إلى كتب الأصوليين وتفسيرهم لقصد الكعبي مما أورده في استدلاله على أن المباح مأمور به تبين أنه لا خلاف بين الجمهور والكعبي في المعنى، بل الخلاف في اللفظ والعبارة فقط. بيان ذلك:

أن كلام الكعبي المصرح به والمنقول في كتب الأصول ظاهره يدل على أن المباح يكون مأموراً به باعتبار ما يعرض له من ترك حرام وغيره، لا أنه مأمور به من حيث ذاته.

ومعلوم أن الطرفين قد اتفقا على أن المباح مأمور به لعارض يعرض له كما سبق أن بينت ذلك في «أقسام المباح بحسب الكلية والجزئية».

فالخلاصة: أن الكعبي نظر إلى المباح من حيث ما يعرض له من عوارض تخرجه عن كونه مباحاً وتجعله مأموراً به، فهذا النظر هو سبب قوله في استدلاله على ما ذهب إليه.

والأولى ما ذهب إليه الجمهور وهو أن المباح غير مأمور به ونظرتهم؛ لأنهم نظروا إلى ذات الفعل المباح، والكعبي إنما نظر إلى ما يستلزمه الفعل المباح.

والأصل في ضبط الحدود وبناء الأحكام إنما هو بالنظر إلى ذات الشيء، لا إلى ما يستلزمه وما يعرض له من عوارض.

وإذا ثبت أن النزاع لفظي في المسألة؛ لعدم ورود المذهبين على محل واحد: يتبين أن المباح من حيث ذاته لا يمكن أن يكون مأموراً به بالاتفاق.

أما المباح من حيث ما يعرض له وما يستلزمه يمكن أن يكون مأموراً به حسب العوارض. والله أعلم.

* * *

هل الإباحة تكليف؟

قوله: (**فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟ قلنا من قال: التكليف: الأمر والنهي فليست الإباحة كذلك، ومن قال: التكليف: ما كلف اعتقاد كونه من الشرع: فهذا كذلك، وهذا ضعيف؛ إذ يلزم عليه جميع الأحكام، والله أعلم**).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في الإباحة هل تدخل تحت التكليف؟ أي هل هي من التكاليف الشرعية؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإباحة ليست تكليفاً ولا تدخل تحت الأحكام التكليفية، وهذا مذهب جمهور العلماء وهو الصحيح؛ لأن التكليف هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة بصيغة الأمر أو النهي، والإباحة ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الوجوب والتحريم، ولا غير جازمة كمشقة المندوب والمكروه، وهي: مشقة فوات الفضيلة. بل إن المكلف في المباح يخير بين الفعل والترك مطلقاً ـ كما سبق أن قررناه ـ وهذا لا تكليف فيه ـ كما هو واضح ـ وبناء عليه فلا تكليف في المباح، وهو المطلوب.

المذهب الثاني: أن الإباحة تدخل تحت التكليف أي: أن الإباحة تكليف.

وذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وعلَّل قوله ذلك: بأن التكليف هو: وجوب اعتقاد إباحته وأنه من الشرع، فيكون المباح يكلف به من حيث وجوب اعتقاده.

وإذا تدبرت المذهبين وجدت أن النزاع بينهما لفظي؛ لعدم وروده على محل واحد، فالنزاع راجع إلى اختلاف الفريقين في تفسير لفظ «التكليف».

فمن فسَّر التكليف بأنه: طلب ما فيه كلفة بصيغة الأمر أو النهي: قال: إن المباح ليس مكلفاً به، وهو مذهب الجمهور.

ومن فسَّر التكليف بـ : أنه وجوب اعتقاد إباحته وأنه من الشرع: قال: إن المباح مكلف به، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق.

فلم يثبت الأستاذ أبو إسحاق كون المباح مكلفاً به بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، والوجوب من خطاب التكليف.

إذن: يكون المباح ــ على هذا التأويل ــ مكلفاً به عنده.

وما قاله أبو إسحاق الإسفراييني ــ هنا ــ ضعيف؛ وذلك لأن التأويل الذي ذكره ــ وهو: أن المباح مكلف به بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً ــ تأويل بعيد جداً، ونتج عن ذلك ضعفه؛ لأننا لو قلنا مثل ذلك: للزم أن نقول مثله في جميع الأحكام الشرعية؛ لأنه لا فرق بين المباح والحرام والمندوب والمكروه في وجوب اعتقاد الحكم من إباحة أو حرمة أو ندبية أو كراهة. والكلام ليس في هذا الاعتقاد فإنه لا يسمى مباحاً، وإنما الكلام في نفس الفعل الذي تعلقت به الإباحة كالأكل والشرب.

فإن قلت: إذا كان المباح ليس تكليفاً فكيف اعتبر من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؟

قلتُ: صار المباح من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة؛ لأنه يختص بالمكلفين.

أي: أن الإباحة والتخيير لا يكون إلاَّ لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، أما الناسي والنائم والمجنون والصبـي ومن في حكمهم فلا إباحة في حقهم كما لا حظر ولا إيجاب.

فهذا معنى جعل المباح من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة، لا بمعنى أن المباح مكلف به.

وقيل غير ذلك، ولكن ما ذكر هو الأولى في جعل المباح من أقسام التكليف. والله أعلم.

* * *

مسألة: هل المباح جنس الواجب؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : المباح ليس جنساً للواجب، بل هو نوع مع الواجب لجنس لهما هو إذن في الفعل غير مفيد بالإذن في الترك وعدمه، ويدل على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: أن إطلاق الترك في المباح كإطلاق الفعل، بخلاف الواجب فإنه غير مطلق الترك، فالتباين بينهما ظاهر.

الدليل الثاني: لو كان المباح جنساً للواجب: لا يستلزم النوع ــ وهو الواجب ــ التخيير؛ لأنه من حقيقة الجنس، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة، واللازم ظاهر بطلانه.

الدليل الثالث: لو كان جنساً للواجب: لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الإنسان.

غير أن بعض الأصوليين خالفوا في ذلك وقالوا: بأن المباح جنس الواجب وعللوا ذلك بأن المباح هو المأذون في فعله وهذه الحقيقة مشترك بينه وبين الواجب فيكون جنساً له.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن كلاً من المباح والواجب يختلف عن الآخر: فالمباح مأذون في فعله ومأذون في تركه، بخلاف الواجب فإنه وإن كان مأذوناً في فعله ـ كما أشرتم في دليلكم ـ فإنه غير مأذون في تركه فافترقا.

* * *

مسألة: هل المباح حسن

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن الأمر مرتبط بالمراد بلفظ «الحسن» فإن كان المراد من الحسن: كل ما رفع الشارع الحرج عن فعله سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن فإن المباح يكون حسناً.

وإن كان المراد بـ«الحسن»: ما يستحق فاعله التعظيم والثناء والمدح والثواب فإن المباح لا يكون حسناً.

● ● ●

القسم الرابع: المكروه

قوله: (القسم الرابع: المكروه).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الثالث من أقسام الحكم التكليفي وهو: «المباح»: شرع في القسم الرابع وهو: «المكروه».

وقد جعله ابن قدامة في هذا الموضع مع الحرام ـ الذي سيأتي ـ؛ لاشتراكهما في أمور:

الأول: أن كلاً من المكروه والحرام مطلوب تركه، لكن الحرام طُلِبَ تركه طلباً جازماً، والمكروه طُلِبَ تركه طلباً غير جازم.

الثاني: أن كلاً منهما يشتركان في التسمية، فإن هذا يطلق عليه اسم «مكروه» والحرام يطلق عليه اسم «مكروه»، لكن هذا مكروه كراهة تنزيه والحرام مكروه كراهة تحريم، وهذا عند بعض العلماء.

الثالث: أن كلاً منهما منهي عنه، لكن هذا منهي عنه نهياً غير جازم، والحرام منهي عنه نهياً جازماً.

● **المكـروه لغـة**:

والمكروه لغة ضد المحبوب، يقال: كرَّهت إليه الشيء تكريهاً ضد

قولنا: «حببته إليه»، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

وقيل: المكروه مأخوذ لغة من الكريهة وهي: الشدة في الحرب، ومنه سُمِّي «يوم الحرب»: يوم الكريهة، ويقال: «جمل كره» ـ بفتح الكاف وسكون الراء ـ والكُره ـ بضم الكاف ـ: المشقة كما نقله الجوهري في «الصحاح» عن الفراء.

وعلى هذا: يكون المكروه هو: ما نفر عنه الشرع والطبع؛ لأن الطبع والشرع لا ينفران إلاَّ عن شدة ومشقة تلحق بالمكلف.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: (وهو: ما تركه خير من فعله).

ش: **أقول**: هذا التعريف مختصر للتعريف الذي أورده الغزالي في «المستصفى» وهو ـ أي المكروه ـ: «الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب»، ونقله عن الغزالي ـ أيضاً ـ الإمام الرازي في «المحصول» وزاد فيه بعض التفصيلات.

● بيـان التعريـف:

قوله: «ما» جنس في التعريف شمل كل متعلقات الحكم التكليفي الخمس؛ لأن المراد بها فعل المكلف.

قوله: «تركه خير من فعله» قيد أخرج الواجب والمندوب والمباح والحرام.

أما الواجب فقد خرج؛ لأن فعله خير، وتركه شر وعقاب.

أما المندوب: فقد خرج؛ لأن فعله خير لحصول الثواب، ولا شر ولا عقاب في تركه.

أما المباح فقد خرج؛ لأن فعله وتركه سواء لا يوصف أحدهما بالخيرية.

أما الحرام فقد خرج؛ لأن تركه خير، وفعله شر وعقاب.

فلم يبق إلاَّ المكروه وهو الفعل الذي تركه خير من فعله، ولا عقاب ولا شر في فعله.

الاعتراض على تعريف ابن قدامة والجواب عنه:

لقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث يدخل الحرام ــ هنا ــ ؛ لأن تركه خير من فعله.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الخيرية التي في تعريف المكروه تقتضي المشاركة بين الفعل والترك مع زيادة في جانب الترك وهو: «الثواب على الترك» ولا عقاب ولا شر في فعله.

بخلاف الحرام «وهو المحرم» فلا يوجد مشاركة بين الفعل والترك، بل تركه خير، وفعله شر وعقاب فافترقا.

هذا التعريف يوافق مذهب الجمهور، حيث إن معناه: المطلوب تركه طلباً غير جازم.

* * *

أقسام المكروه عند الحنفية

أما عند الحنفية فينقسم المكروه إلى قسمين:

الأول: المكروه كراهة تحريمية وهو: ما طلب الشارع الكف عن فعله طلباً جازماً بدليل ظني.

الثاني: المكروه كراهة تنزيهية وهو: ما طلب الشارع الكف عن فعله طلباً غير جازم.

وهذا ـ أي: القسم الثاني ـ هو الموافق لتعريف الجمهور من غير الحنفية ـ كما سبق ـ.

ويظهر لك أن العلماء من الجمهور والحنفية ـ متفقون على أن ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل قطعي يسمَّى حراماً، ومتفقون على أن ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم يسمى مكروهاً تنزيهاً.

أما ما طلب الشارع تركه بدليل ظني: فقد اختلف الجمهور مع الحنفية: فالجمهور ومعهم محمد بن الحسن يسمونه حراماً.

أما أبو حنيفة وأبو يوسف وأكثر أصحابهما فيسمونه مكروهاً كراهة تحريمية.

* * *

صيغ المكروه وأساليبه

الصيغ التي تستعمل وتدل على الكراهة، هي كما يلي:

الصيغة الأولى: لفظة: «كره» ومشتقاتها، مثاله ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «إن الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال».

الصيغة الثانية: لفظة: «بغض» ومشتقاتها، مثاله: ما أخرجه الطبراني والبيهقي أن النبي ﷺ قال: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق».

الصيغة الثالثة: لفظة النهي: «لا تفعل» إذا احتفت بها قرينة تصرفها عن التحريم إلى الكراهة، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾

[المائدة: ١٠١]، فقد نهى الله عز وجل في هذه الآية عن أن يسألوا عن أشياء إن تظهر لهم تسؤهم لما فيها من المشقة، فهي تكاليف صعبة، وإن سألوا عنها في زمن نزول الوحي والرسول ﷺ بينهم تظهر لهم تلك التكاليف التي تغمهم وتشق عليهم ويؤمرون بتحملها ويعرضون أنفسهم لغضب الله بالتفريط فيها. وقد فعل ذلك قوم من الأمم السابقة، ثم صاروا بسبب التفريط فيها كافرين كما حدث في بني إسرائيل، وقد عفا الله تعالى عما سلف منها، ولا تعودوا لمثلها.

الحاصل: أن هذا النهي عن السؤال للكراهة وليس للتحريم، وقد صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة بسبب قرينة صارفة، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [المائدة: ١٠١]، فالسؤال عما لا يُعرف ليس حراماً.

هذه أهم صيغ المكروه وهناك غيرها تعرف من سياق الكلام.

* * *

ما يطلق عليه المكروه

قوله: (وقد يطلق ذلك على المحظور، وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه فلا يتعلَّق بفعله عقاب).

ش: أقول: لفظة «مكروه» لها إطلاقات كثيرة، ذكر ابن قدامة منها اثنتين، هما:

الإطلاق الأول: يطلق العلماء كلمة «مكروه» ويريدون به الحرام والمحظور فالأئمة الثلاثة ـ مالك والشافعي وأحمد ـ كانوا يطلقون لفظ «مكروه» على الحرام، وهو غالب في عبارة المتقدمين؛ وذلك تورعاً منهم وحذراً من الوقوع تحت طائلة النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا

تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: ١١٦]، فكرهوا ـ لذلك ـ إطلاق لفظ التحريم.

من ذلك ما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: «وأكره اشتراط الأعجف والمشوي والمطبوخ؛ لأن الأعجف معيب وشرط المعيب مفسد».

ومنه ـ أيضاً ـ ما نقل عن الإمام أحمد قوله: «أكره المتعة والصلاة في المقابر» وهما محرمان عنده.

وقال الخرقي في «مختصره»: «ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة».

قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في «المغني شرح مختصر الخرقي»: «أراد الخرقي بالكراهة التحريم، ولا خلاف عند الحنابلة في أن استعمال آنية الذهب والفضة حرام وهو مذهب أبـي حنيفة ومالك والشافعي».

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في «أعلام الموقعين»: وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة».

الإطلاق الثاني: يطلق العلماء لفظ «مكروه» على ما نهي عنه نهي تنزيه وهو المعرَّف بأن تركه خير من فعله، أو ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله، وهو قسيم الحرام في طلب الترك.

وإذا أطلق لفظ المكروه انصرف إلى هذا، وهو المكروه كراهة تنزيه، وهو الذي نحن بصدده الآن؛ لأن كلاً من الأحكام الأربعة خص باسم غلب عليه كالواجب والمندوب والمباح والحرام فاقتضى ذلك اختصاص المكروه باسم غالب عليه كغيره من الأحكام، ويكون هذا الاسم هو: «المكروه».

من ذلك ما ورد في «كشاف القناع» أن الإمام أحمد قال: «وأكره النفخ في الطعام، وإدمان اللحم والخبز الكبار» ومعروف أن كراهة ذلك للتنزيه، وليس للتحريم.

ويطلق لفظ المكروه على ترك الأولى، ويطلق المكروه على ما فيه شبهة قد تردد في تحريمه، ويطلق لفظ المكروه على ما كان مكروهاً لمصلحة دنيوية وهو ما يُسمَّى بالكراهة الإرشادية.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ: «وقد يطلق على ما نهي عنه نهي تنزيه» يدل على أن المكروه منهي عنه حقيقة، وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: أن كلمة «النهي» تطلق على ما كان النهي فيه لحرمته كما تطلق على ما كان النهي فيه لكراهته وعدم استحسانه، ولا فرق بينهما إلاَّ في ترتب العقاب على ترك الحرام دون المكروه.

الدليل الثاني: أن استعمال النهي في المكروه شائع في لسان اللغة والشرع، والأصل في الاستعمال الحقيقة ولا مانع من صرفه إليها.

وقال بعض العلماء: إن المكروه غير منهي حقيقة، بل هو منهي عنه مجازاً مستدلين لقولهم هذا بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] حيث إن هذا النص يشير إلى أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكره غير لازم، فكان غير منهي عنه.

والخلاف هنا كالخلاف في مسألة المندوب هل هو مأمور بـه حقيقـة؟ لذلك ترك أكثر الأصوليين بحث هذه المسألة؛ اكتفاء بما مر في المندوب.

والخلاف ـ هنا ـ لفظي وذلك لاتفاق الطرفين على أن في المكروه طلب ترك الفعل وإن كان غير جازم، والله أعلم.

* * *

حكـم المكـروه

قول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ : «فلا يتعلق بفعله عقاب» إشارة إلى حكم المكروه.

فأقول: إن العلماء قالوا في حكمه: «إن المكلف يثاب في ترك المكروه امتثالاً، وإذا فعله فلا يعاقب على فعله، قال القاري في «فتح باب العناية»: «إنما يكون فعله لوثة مخالفة في صحيفة الإنسان».

* * *

هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟

قوله: (فصل: والأمر المطلق لا يتناول المكروه).

ش: **أقول**: اختلف الأصوليون في الأمر المطلق هل يتناول المكروه أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه. وهو مذهب أكثر الحنابلة ومنهم ابن قدامة هنا، والشافعية، وبعض الحنفية كالجرجاني، وهو مذهب الإمام مالك، وبعض المالكية كابن خويز بنداد، وهو المذهب الراجح؛ لما سيأتي من الاستدلال عليه.

فمطلق الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ لا يتناول الصلاة المشتملة على رفع البصر إلى السماء والسدل ونحو ذلك من المكروهات.

المذهب الثاني: أن الأمر المطلق يتناول المكروه وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية كالجصاص، وبعض الحنابلة، وبعض المالكية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن الأمر استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب، ولأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً، وإذا قلنا: إن المباح ليس بمأمور فالمنهي عنه أولى)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الأمر المطلق لا يتناول المكروه ـ بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أنه وجد تنافي بين الأمر والمكروه؛ حيث إن معنى الأمر هو: استدعاء وطلب ـ كما سيأتي ـ والمأمور به مستدعى ومطلوب فعله كالواجب والمندوب.

أما المكروه فليس مستدعى ولا مطلوباً فعله، بل هو مطلوب الترك. فيكون المكروه منهياً عنه.

الخلاصة: أن السبب في عدم تناول الأمر المطلق له: وجود التنافي بين الأمر والنهي: فالأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل، فهما متنافيان.

تنبيه: قوله: «ولا مطلوب» فيه نظر؛ لأن المكروه مطلوب تركه طلباً غير جازم.

الدليل الثاني: حيث إنه ثبت أن المكروه منهي عنه نهياً غير جازم، والنهي يقتضي ترك الفعل، والأمر يقتضي إيجاد الفعل فيلزم من ذلك أن

الأمر والنهي متضادان، وإذا كانا متضادين لا يمكن أن يطلب ترك الشيء في حين أنه يطلب فعله، أي: يستحيل أن يكون الشيء مأموراً به منهياً عنه في آن واحد.

فينتج أن المكروه لا يتناوله الأمر المطلق، وهو المطلوب.

الدليل الثالث: أن المكروه ليس داخلاً تحت الأمر المطلق؛ قياساً على المباح.

بيان ذلك: أنه لما ثبت ــ فيما سبق ـ أن المباح ليس مأموراً به مع أنه ليس منهياً عنه فمن باب أولى أن المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق؛ لأنه منهي عنه.

واقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، وقد سبق بيانها.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الأمر المطلق يتناول المكروه بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أنه يجوز أداء عصر يومه بعد تغير الشمس فهو مأمور به شرعاً وهو مكروه.

أجيب عن ذلك بأن الكراهة ليست في صلاة العصر، بل للتشبه بعبَّاد الشمس.

الدليل الثاني: أنهم قالوا: إن الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٩] يتناول طواف المحدث، فهو صحيح عند الحنفية، وهو مكروه.

أجيب عن ذلك بأن الكراهة ليست في الطواف؛ لأنه تعظيم للبيت، بل الكراهة لوصفٍ في الطائف وهو الحدث، والحدث ليس من الطواف.

* * *

فائدة الخلاف وثمرته

تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة في عدة مسائل فقهية، منها:

المسألة الأولى: لو طاف مكلف على غير طهارة، أو طاف منكوساً «وهو: المقلوب الذي رجلاه إلى أعلى ورأسه إلى أسفل» فهل يدخل في الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾؟ [الحج: ٢٩] اختلف العلماء في ذلك:

فأصحاب بالمذهب الأول ـ في المسألة السابقة ـ ذهبوا إلى عدم دخول تلك الصورة المؤداة في الأمر، ولا يكون مجزئاً؛ بسبب أن المكروه لا يدخل في مطلق الأمر.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد ذهبوا إلى أن ذلك الفعل بتلك الصورة المؤداة يدخل في الأمر وإن كان حكمه مكروهاً إلاَّ أنه مجزىء عن الطواف.

المسألة الثانية: لو توضأ مكلف وضوءاً منكساً دون ترتيب فهل يدخل في مطلق الأمر بالوضوء ويجزىء عنه؟

أصحاب المذهب لأول ـ ذهبوا إلى أن الوضوء المنكَّس لا يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك لا يجزىء، وعليه: فيجب الترتيب في الوضوء.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد ذهبوا إلى أن الوضوء المنكَّس يدخل في مطلق الأمر بالوضوء، وأنه إذا وقع مثل ذلك يجزىء.

* * *

المكروه من التكليف

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ جعل المكروه القسم الرابع من أقسام الحكم التكليفي، وهذا واضح أنه من التكليف، وهو رأي جمهور الأصوليين، وهو الصحيح وذلك؛ لأن المكروه على وزان المندوب، والمندوب مكلف به ـ كما سبق أن قررناه ـ فيكون المكروه كذلك ولا فرق.

وخالف في ذلك بعض العلماء.

والخلاف لفظي؛ حيث إن هذا الخلاف يرجع إلى خلافهم في تعريف التكليف:

فمن عرَّف التكليف بأنه الإلزام بما فيه كلفة أخرج المكروه عنه؛ إذ لا إلزام في النهي عن المكروه.

ومن عرَّف التكليف بأنه طلب ما فيه كلفة أدخل المكروه في التكليف؛ حيث لا يخلو المكروه من مشقة فيترك المسلم ما تشتهيه نفسه أحياناً؛ لكونه مكروهاً.

وقد سبق أن بحثنا ذلك في مسألة «هل المندوب من التكليف» والكلام الذي قلناه هناك ينطبق هنا، وقد رجحت هناك أن المندوب مكلَّف به وناقشت أدلة المخالفين، وهو يصلح أن يقال هنا، ولا فرق بين المبحثين؛ لأن المكروه على وزان المندوب. والله أعلم.



القسم الخامس: الحرام

قوله: (القسم الخامس: الحرام).

ش: أقول: لما فرغ من القسم الرابع من أقسام الحكم التكليفي وهو المكروه: شرع في القسم الخامس وهو الأخير من تلك الأقسام وهو: «الحرام».

وقد وضعه بعد المكروه؛ لما بينهما من اشتراك؛ حيث إن كلاًّ منهما مطلوب تركه، لكن الحرام مطلوب تركه طلباً جازماً، والمكروه مطلوب تركه طلباً غير جازم.

* * *

تعريف الحرام لغة

الحرام في اللغة هو: الممنوع يقال: «حرمه الشيء يحرمه حرماً» إذا منعه إياه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ [القصص: ١٢] أي: حرمناه رضاعهن ومنعناه منهن؛ حيث كان غير مكلف. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٥٠﴾ [الأعراف: ٥٠].

* * *

تعريف الحرام في الاصطلاح

قوله: (الحرام ضد الواجب).

ش: أقول: ذكر هنا أن الحرام مضاد للواجب وبناء على ذلك: يكون تعريف الحرام عند ابن قدامة هو: «ما توعد بالعقاب على فعله» أو هو: «ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله».

وقلنا ذلك؛ لأن المضاد له وهو الواجب قد عرفه ابن قدامة هناك بأنه: «ما توعد بالعقاب على تركه» أو هو: «ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه».

أو تقول: إذا كان الحرام ضد الواجب والواجب هو: ما أمر به أمراً جازماً فيكون الحرام على هذا هو: ما نهى عنه نهياً جازماً.

أو تقول: كما أن الواجب هو ما ذُمَّ شرعاً تاركه مطلقاً، فالحرام يكون هو: «ما ذم شرعاً فاعله».

وإليك بيان هذا التعريف.

قولنا: «ما» جنس في التعريف؛ لأن المراد بها فعل المكلف وهو متحقق في كل متعلقات الحكم التكليفي، فجميعها أفعال للمكلفين، ويقال في كل تعريفاتها ـ كما سبق ـ «ما».

قولنا: «ذم» الذم هو الاستنقاص من الشارع الذي يصل إلى حد العقاب، وهو قيد في التعريف أخرج المندوب والمكروه والمباح؛ لأن المندوب لا ذم على تركه، والمكروه لا ذم على فعله، والمباح لا ذم على فعله ولا على تركه. وجميع هذه الثلاثة لا عقاب فيها، بل كل ما فيها عتاب في فعل المكروه، وفي ترك المندوب، ولا عتاب ولا عقاب في المباح.

قولنا: «شرعـاً» قيد في التعريف لبيان أن الذم المعتبر هو الذم الوارد من الشـارع، بخلاف ما تقوله المعتزلة: من أن العقـل هو الذي يقبـح ويحسن.

قولنا: «فاعله» قيد يخرج الواجب؛ لأن الواجب يذم على تركه كما سبق توضيحه.

والمراد بالفعل هو كل ما يصدر من الشخص، وذلك يشمل فعل الجوارح كالزنا وشرب الخمر والقتل والسرقة ونحوها، ويشمل الأقوال المحرمة مثل الكذب، والغيبة، والنميمة، ويشمل الأعمال القلبية المحرمة كالحقد والحسد والنفاق.

وبعض الأصوليين صرح بالتعريف بدخول هذه الأمور كالفتوحي الحنبلي حيث قال في «شرح الكوكب المنير»: «الحرام هو: ما ذم فاعله ولو قولاً ولو عمل عمل قلب شرعاً».

قلت: ولا داعي لهذا التصريح حيث إن كلمة «فاعله» تكفي عنها. والله أعلم.

تنبيه: الحرام هو ضد الحلال حقيقة، قال تعالى في ذلك: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: ١١٦]، ومنه ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ قال: «إن الحلال بين وإن الحرام بين».

فإن قلت: لِمَ قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «الحرام ضد الواجب»؟

قلت: قال ذلك باعتبار تقسيم أحكام التكليف.

* * *

أسماء الحرام

للحرام أسماء مختلفة مثل: المحظور، والممنوع، والمعصية، والذنب، والمزجور عنه، والإثم، والفاحشة، والعقوبة، والحرج، والقبيح، والسيِّىء، ونحو ذلك.

* * *

صيغ الحرام وأساليبه

كما قلنا في الواجب والمندوب والمكروه والمباح: إن لكل واحد من تلك الأحكام صيغ وأساليب ترد في النصوص الواردة في الكتاب والسنة، كذلك الحرام له صيغ وأساليب مختلفة ومتنوعة، منها:

الأولى: صيغة النهي المطلق التي لم يصرفها عن حقيقتها صارف إلى معان أخرى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

الثانية: لفظة التحريم ومشتقاتها مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

الثالثة: التصريح بعدم الحل كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ومنه ما أخرجه البخاري أن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرىء مسلم إلاَّ بإحدى ثلاث».

الرابعة: صيغة الأمر التي تدل على طلب الترك والمنع من الفعل كقوله تعالى: ﴿وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ۝٣٠﴾ [الحج: ٣٠]، وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨].

فهذه تعتبر من أساليب النهي؛ ترجيحاً لجانب المعنى على جانب اللفظ؛ حيث إن معنى هذه الأوامر النهي.

وبعضهم اعتبرها من أساليب الأمر؛ حيث إنها تفيد الطلب بصيغة الأمر.

الخامسة: ترتيب العقوبة من الشارع على الفعل وذلك بأن يذكر فعلاً ثم يرتب عليه العقوبة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] وغير ذلك.

* * *

الواحد بالعين لا يمكن أن يكون واجباً حراماً بخلاف الواحد بالنوع

قوله: (فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً، طاعة معصية من وجه واحد إلاَّ أن الواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات توجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع وتارة باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجب والسجود للصنم حرام والسجود لله تعالى غير السجود للصنم، قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧]، والإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، والساجد لله مطيع بهما جميعاً).

ش: **أقول**: لما بين أن الحرام ضد الواجب أراد أن يوضح ما الذي يلزم من ذلك فقال ما ذكره هنا.

وقبل البدء ببيان ذلك: لا بد أن تعرف أن المقصود بالواحد بالجنس هو: لفظ واحد دل على جنس كالحيوان.

والمقصود بالواحد بالنوع هو: لفظ واحد دل على نوع كالإنسان، والمقصود بالواحد بالعين هو: لفظ واحد دل مفهومه على شخص معين، كزيد.

فالأول: ــ وهو الواحد بالجنس ــ شامل للواحد بالنوع والواحد بالعين ومثاله: «الحيوان» يشمل الناطق وغيره.

والثاني: ــ وهو الواحد بالنوع ــ نوع من أنواع الواحد بالجنس مثاله: «الإنسان» حيث إنه نوع من نوعي الواحد بالجنس وهو «الحيوان».

والثالث: ــ وهو الواحد بالعين ــ نوع من أنواع الواحد بالنوع مثل: «زيد» حيث إنه شخص من النوع وهو «الإنسان».

إذا علمت ذلك، فاعلم أنه لما ثبت أن الحرام ضد الواجب فلا يخفى على أي مكلف أن الواحد بالعين يستحيل ويمتنع أن يكون واجباً وحراماً، طاعة ومعصية من جهة واحدة كما لو قال: «صل صلاة العشاء ولا تصل صلاة العشاء» أو يقال: «اعتق هذا العبد ولا تعتق هذا العبد» وهو يشير إلى واحد معين، واستحال ذلك؛ لتضادهما وتنافيهما وتناقضهما إلاَّ على من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، أما القائلون بامتناعه شرعاً لا عقلاً فلا يجوزونه بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

أما الواحد بالنوع فيجوز أن يكون واجباً وحراماً طاعة ومعصية وذلك بالإضافة والاعتبار والنسبة.

فيكون الواحد بالنوع واجباً وحراماً باعتبار أشخاصه أي: واجب باعتبار بعض الأشخاص، وحرام باعتبار بعض الأشخاص الآخرين.

فاتضح لك ـــ من ذلك ـــ أن اختلاف الإضافات والاعتبارات والنِّسب والصفات جعل الواحد بالنوع يكون واجباً باعتبار، وحراماً باعتبار آخر.

مثال ذلك: «السجود» هو واحد بالنوع فمنه: سجود واجب، وهو: السجود لله تعالى، ومنه سجود حرام، وهو السجود لغير الله تعالى.

فهنا «السجود» واحد بالنوع أي: نوع من الأفعال ذو أشخاص كثيرة فيجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ولا تناقض؛ لتغايرهما بالشخصية، فيكون بعض أفراده واجباً كالسجود لله تعالى، وبعضها حراماً كالسجود للصنم قال تعالى ـــ في ذلك ـــ : ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

وقال بعض المعتزلة ـــ ومنهم أبو هاشم ـــ : بل هناك تناقض؛ لأن السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن يكون منهياً عنه، أي: أن السجود واجب يستحيل أن يكون محرماً فيكون الساجد للصنم يعص إذا قصد تعظيم ذلك الصنم، ولا يعص بنفس السجود.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن ذلك خطأ واضح، حيث إننا بينا فيما سبق أنه إذا تغاير متعلق الأمر والنهي لا يوجد تناقض، فيكون الواحد بالنوع ـــ وهو السجود ـــ واجباً باعتبار وحراماً باعتبار آخر فلا تناقض، فالسجود للصنم غير السجود لله تعالى، بدليل أن المأمور به ليس هو المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾ [فصلت: ٣٧].

والإجماع ـ أيضاً ـ منعقد على أن الساجد للصنم والشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، وأن الساجد لله تعالى مطيع بالسجود والقصد جميعاً. قال المجد ابن تيمية في «المسودة»: «السجود بين يدي الصنم مع قصد التقرب إلى الله تعالى محرم على مذاهب علماء الشريعة».

فقول بعض المعتزلة: إنه نوع واحد، وأنه إذا كان هذا الواحد واجباً محرماً يقع تضاد ليس بصحيح؛ لأن التضاد إنما يكون إذا كان هناك واحد بالشخص، أما الواحد بالنوع فلا تضاد في أن يكون حراماً واجباً؛ لأنه لا وحدة مع المغايرة.

* * *

حكم الصلاة في الدار المغصوبة

قوله: (وأما الواحد بالعين كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو فحركته في الدار واحدة بعينه، واختلفت الرواية في صحتها).

ش: أقول: لما بين أن الواحد بالعين يستحيل أن يكون حراماً وواجباً، طاعة ومعصية من جهة واحدة. وبين ـ أيضاً ـ أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون واجباً وحراماً وذلك بالاعتبارات والإضافات: شرع في بيان كون الواحد بالعين قد يكون واجباً وحراماً من جهتين لا من جهة واحدة ومثَّل لذلك بصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو: حيث إن حركة زيد في الصلاة فعل واحد بعينه، فاختلف العلماء في صحة تلك الصلاة على مذاهب: وللإمام أحمد روايتان وهما: «عدم الصحة» و «الصحة»، وسيأتي تفصيل ذلك.

* * *

المذهب الأول وأدلته

قوله: (فروي أنها لا تصح؛ إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض؛ فإن فعله في الدار وهو الكون وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده أفعال اختيارية هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقب عليه مطيعاً بما هو عاص به؟).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح، وإذا كانت كذلك فيجب قضاؤها ولا يسقط الطلب عند فعلها.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في الرواية المشهورة عنه، واختاره أكثر أصحابه، وقال بهذا ـ أيضاً ـ أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وأهل الظاهر، والزيدية، وهو رواية عن الإمام مالك، ووجه لأصحاب الشافعي.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

الدليل الأول: أنهم قالوا: إنا لو قلنا: إنها تصح: لأدى ذلك إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً من جهة واحدة، وهذا تناقض ظاهر؛ وذلك لأن فعل الصلاة في الدار منهي عنه؛ لأنه غاصب فكل الحركات الاختيارية التي تقع منه في هذه الدار ـ من ركوع وسجود وقيام وقعود ـ منهي عنها معاقب عليها، فكيف يكون المصلي متقرباً بهذا الصلاة بالأفعال التي يعاقب عليها؟ وكيف يكون مطيعاً بهذه الصلاة بالأفعال التي عصى بها ربه؟ حيث إنه غاصب للمكان الذي صلى فيه فيكون ـ على ذلك ـ مطيعاً عاصياً في آن واحد وهذا هو التناقض؛ حيث لا يتصور أن يثاب المكلف ويعاقب في وقت واحد بسبب فعل واحد.

الدليل الثاني: أن المكلف لو ارتكب شيئاً منهياً عنه وأخلَّ بشرط العبادة: لكان مفسداً لتلك العبادة بإجماع العلماء، فمثلاً: لو نهي المحدث

ـ وهو الذي ليس على وضوء ـ عن الصلاة، فخالف المكلف هذا النهي وصلَّى حال حدثه، ونية التقرب بالصلاة شرط صحتها، وكون هذه الصلاة معينة منهياً عنها مخلاً بشرط صحتها؛ لأن التقرب بالمعصية محال؛ لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فكيف يتقرب بهذا العمل ـ وهو الصلاة ـ هو عاص به؛ لأنه منهي عنه؟.

فكذلك هنا كيف يتقرب بصلاة في مكان مغصوب؟ بمعنى: أن الصلاة تحتاج إلى قيام وقعود وسجود وركوع وهذه الأمور قد جرت في دار مغصوبة فكيف يكون ذلك المصلي متقرباً إلى الله تعالى بما هو عاص به ـ وهو كونه غاصباً لذلك المكان الذي أوقع الصلاة فيه ـ؟ فالجمع بينهما محال.

الحاصل: ـ مما سبق ـ أن تلك الحركات في الصلاة من قيام وقعود ونحو ذلك منهي عنها؛ لأنها فعلت في مكان مغصوب.

والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلاَّ اجتمع النقيضان؛ لأن المأمور به نقيض المنهي عنه فاجتماعهما محال. والله أعلم.

وهذا الدليل الثاني قد ذكره ابن قدامة في آخر أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ الذي سيأتي ـ وسأشير إلى ذلك إذا وصلت إليه ـ إن شاء الله ـ.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: (وروي أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران هو مطلوب من أحدهما مكروه من الآخر، فليس ذلك محالاً، إنما المحال أن يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه، ففعله من حيث إنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث إنه غصب، والصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران، فنظيره: أن

يقول السيد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت اعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك»، فخاط الثوب في الدار: حسن من السيد عتقه وعقوبته. ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم: لاستحق سلب الكافر ولزمته دية المسلم؛ لتضمُّن الفعل الواحد أمرين مختلفين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو قول الإمام مالك، والشافعي، والحنفية، وبعض الحنابلة كأبـي بكر الخلال، وابن عقيل.

استدل هؤلاء على ذلك بأدلة، من أهمها ما يلي:

الدليل الأول: أنهم قالوا: إنه لا مانع من صحة الصلاة وإن أوقعت في مكان مغصوب؛ لأن فعل الصلاة في مكان مغصوب هو فعل واحد له وجهان متغايران. أحد الوجهين مطلوب الفعل ـ وهو: إيقاع الصلاة والأمر بها ـ والآخر مطلوب الترك ـ وهو الصلاة في الدار المغصوبة ـ فإذا كان للفعل الواحد وجهان متغايران: فيجوز أن يكون مطلوب الفعل من أحد الوجهين، مطلوب الترك من الوجه الآخر، ولا مانع من الصحة ـ والحالة هذه ـ ولا يقع في ذلك محال.

ولكن المحال إذا كان الشيء مطلوب الفعل ومطلوب الترك من جهة واحدة.

أو تقول في هذا الدليل بعبارة أخرى: إن الفعل من حيث إنه صلاة مطلوب الفعل، ومن حيث إن المكان المصلى فيه مغصوب مطلوب الترك، فيكون متعلق الأمر والنهي غير متحد.

بيان ذلك: أن الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها ـ بقطع النظر عما يلحقها من مكان أو غيره ـ.

والغصب من حيث هو غصب منهي عنه ـ بقطع النظر عما يلابسه من أفعال الصلاة ـ .

وعلى هذا: تكون الصلاة معقولة بدون الغصب، والغصب معقول بدون الصلاة، فيمكن وجود أحدهما بدون الآخر قياساً على من صلى ولم يغصب، أو غصب ولم يصل.

فكما أن من صلى ولم يغصب له أجر ذلك، ومن غصب ولم يصل عليه الإثم كذلك هنا، فإذا جمع المكلف بين الصلاة والغصب «بمعنى صلى في مكان مغصوب» لم يخرجهما عن حكمهما في حال انفرادهما وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغصب وكونه معصية.

فنتيجة لذلك: يجب أن تثبت للصلاة والغصب ما يثبت لهما منفردين فالجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما.

الدليل الثاني: أنه لو قال السيد لعبده: «خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت أعتقتك، وإن دخلت الدار عاقبتك»، فخاط العبد الثوب في الدار المنهي عن دخولها: لعدَّ العبد مطيعاً لسيده من جهة، وعاصياً من جهة أخرى فيحسن من السيد عتقه ومعاقبته؛ نظراً للجهتين؛ حيث كان العبد مطيعاً من جهة امتثال أمر سيده «وهو خياطة الثوب» فيستحق العتق من السيد على ذلك، وكان عاصياً من جهة دخوله للدار المنهي عن دخولها فيستحق العقوبة من ضرب أو توبيخ أو ذم ونحو ذلك.

وإذا ثبت ذلك فما نحن فيه مثله ولا فرق، حيث إن الصلاة في المكان المغصوب مثل خياطة الثوب في الدار المنهي عن دخولها؛ لأن المكلف جمع بين الصلاة وكونها في الدار المغصوبة كما جمع بين خياطة الثوب ودخول الدار المنهي عنها.

الدليل الثالث: لو أن مسلماً رمى سهماً واحداً إلى كافر فمرق السهم من الكافر وأصاب مسلماً فقتله فيثاب ويملك سلب الكافر، ويعاقب: فيثاب لأنه قتل كافراً محارباً لإعلاء كلمة الله وقد أمره الله بذلك هذا الثواب الأخروي ومن الثواب والجزاء الدنيوي: أنه يستحق سلب هذا الكافر الذي قتله.

ويعاقب هذا المسلم الرامي للسهم؛ لأنه قتل مسلماً وقد نهى الله سبحانه عن قتله، فيدفع الدية لأنه قتل خطأ؛ حيث كان قد قصد برمي السهم قتل الكافر.

ففعل الرامي هنا هو فعل واحد لكنه عوقب وأثيب عليه وذلك لتضمنه الأمر والنهي من جهتين مختلفتين: فهو مأمور به من جهة: قتل الكافر المحارب، وهو منهي عنه من حيث: قتل المسلم من غير قصد.

وإذا ثبت أن هذا الفعل الواحد ــ وهو الرمي ــ اشتمل على حرام ــ وهو قتل المسلم ــ وحلال ــ وهو قتل الكافر ــ باعتبار الجهتين: فالصلاة في الدار المغصوبة مثله حيث إنه فعل واحد اشتمل على حرام ــ وهو غصب الدار ــ وحلال وواجب ــ وهو الصلاة باعتبار الجهتين.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بأجوبة لم يذكرها ابن قدامة هنا، وهي كما يلي:

أما دليلكم الأول، وهو: قولكم: «إن الصلاة في المكان المغصوب صحيحة باعتبار الجهتين» فهذا يلزم منه: صحة صوم يوم النحر وما ماثله من الأزمنة المنهي عن صيامها باعتبار الجهتين؛ لأن الصوم من حيث هو صوم

مطلوب، وإنما المنهي عنه إيقاعه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه وأنتم تقولون بأنه لا يصح صوم يوم النحر، وهذا تناقض.

أما دليلكم الثاني والثالث وهو: «قياسكم الصلاة في الدار المغصوبة على خياطة العبد للثوب في الدار المنهي عنها، وعلى مروق السهم من كافر إلى مسلم»: فهو قياس مع الفارق؛ وذلك لأن فعل العبد وهو خياطة الثوب في الدار المنهي عنها، أو مروق السهم من كافر إلى مسلم ممكن أن يتحقق فيهما الجهتان، أما في الصلاة فلا يمكن كما قلنا فيما سبق فيمتنع القياس.

وهناك مذهب ثالث في المسألة لم يورده ابن قدامة، وهو:

أن الصلاة في الدار المغصوبة ليست صحيحة ولكن يسقط الطلب عندها لا بها، أي: أن الصلاة في الدار المغصوبة ليست صحيحة، ولكن تسقط عن المكلف وتبرأ بها ذمته، ولا يطالب بها يوم القيامة؛ حيث إنها مجزأة.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والإمام الرازي وغيرهما.

واستدل هؤلاء بالإجماع فقالوا: إن السلف ـ رحمهم الله ـ أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون ـ من تاب ـ بقضاء الصلوات المؤداة في الدور التي غصبوها.

وهذا الإجماع يصلح للاستدلال به على المذهب الثاني وهو الصحة.

والحقيقة: أن هذا المذهب قريب من المذهب الأول وهو: عدم الصحة؛ حيث إن الباقلاني، لما رأى قوة الاستدلال على عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة ثم رأى أن السلف أجمعوا على أنهم لم يكونوا يأمرون الظلمة الذين تابوا بإعادة الصلوات مع كثرة وقوعها منهم في أماكن مغصوبة:

أشكل عليه ذلك فحاول الخلاص بهذا التوسط فقال: يسقط الفرض، وهو الطلب عند هذه الصلاة؛ للإجماع المذكور، لا بها، لقيام الدليل على عدم الصحة.

ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني قوله: لو لم تصح لما سقط التكليف، وقد سقط بالإجماع؛ لأنهم لم يؤمروا بقضاء الصلوات.

* * *

دليل من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أخل بشرط العبادة أفسدها بالإجماع كما لو نهي المحدث عن الصلاة فخالف وصلى، ونية التقرب بالصلاة شرط، والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به وقيامه وقعوده في الدار فعل هو عاص به فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به؟ وهذا محال).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون بصحة الصلاة في الدار المغصوبة ــ ذكر دليلاً آخر من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وقد ذكرت ذلك مبيناً وموضحاً في الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الأول ولا داعي لتكراره هنا.

* * *

الجواب عن الاستدلال بإجماع السلف

قوله: **(وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرون من تاب من الظلمة بقضاء الصلوات في أماكن الغصب؛ إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع؛ فإن حقيقته: الاتفاق من علماء أهل العصر وعدم**

النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذٍ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا؟ على ما سنذكره في موضعه، والله أعلم).

ش: **أقول**: من زعم إجماع السلف على أن الظلمة لا يؤمرون ـ بعد توبتهم ـ بقضاء الصلوات السابقة المؤداة في أماكن مغصوبة وأن هذا الإجماع يستدل به في هذه المسألة على أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة: قد غلط في هذا الزعم وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن حقيقة الإجماع هو: الاتفاق من علماء أهل العصر، ولم ينقل عن السلف أنهم اتفقوا على أن الظلمة تسقط عنهم الصلوات التي قاموا بأدائها في أماكن مغصوبة لا عن طريق التواتر ولا عن طريق الآحاد، وعدم النقل عن السلف لا يعتبر نقل الاتفاق. فمن زعم الإجماع ـ بعد ذلك ـ فهو جاهل بحقيقته.

الأمر الثاني: إن ادَّعى أنه إجماع سكوتي حيث لم ينكروا على الظلمة عدم قضائهم الصلوات التي قاموا بأدائها في أماكن مغصوبة والسلف يمتنع تواطؤهم على ترك الإنكار فكان ذلك بمثابة الإجماع، فيحتاج ذلك إلى أنه اشتهر فيما بينهم القولُ بنفي وجوب قضاء تلك الصلوات فلم ينكروه: فهذا ـ أيضاً ـ لا تقوم به الحجة لهم حيث إن الإجماع السكوتي لا يعتبر إجماعاً ولا حجة عند بعض العلماء، كما سيأتي تفصيل ذلك في باب الإجماع السكوتي.

الأمر الثالث: كيف يدَّعى إجماع السلف على أن الظلمة لا يقضون ما أدَّوه من الصلوات في الأماكن المغصوبة؟ وقد ذهب الإمام أحمد ـ في الرواية المشهورة عنه ـ إلى بطلان هذه الصلاة، وهو إمام النقل، وأعلم بأحوال السلف فمخالفته تنقض الإجماع.

أي: أن الإجماع لا يتحقق بدون موافقة الإمام أحمد في هذه المسألة وقد ثبت أنه خالف فلا إجماع إذن.

ثم اعلم أن الإمام أحمد ليس هو المخالف فقط في هذا، بل خالف غيره وهم أصحاب المذهب الأول كما سبق ذكره.

وبناء على هذه الأمور الثلاثة: يكون ما زعموه من إجماع السلف باطل؛ وممن منع الإجماع ـ بالإضافة إلى ابن قدامة هنا ـ إمام الحرمين وابن السمعاني وغيرهما.

وإذا ثبت بطلان أدلتهم: بطل ما ذهبوا إليه وصح المذهب الأول وهو أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح ويجب قضاؤها. والله أعلم.

* * *

تنبيهان:

التنبيه الأول: اختلف القائلون بصحة الصلاة في الدار المغصوبة هل يثاب فاعلها؟ على قولين:

القول الأول: أن فاعلها لا يثاب؛ عقوبة له عليها؛ حيث إنه غصب مكان أدائها فيه.

القول الثاني: أن فاعلها يثاب من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغصب، فقد يعاقب من غير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه.

التنبيه الثاني: روي عن الإمام أحمد بن حنبل رواية ثالثة في المسألة وهي: أن المصلي إن علم التحريم: لم تصح، وإن لم يعلم التحريم: تصح.

* * *

أقسام النهي عند
مصححي الصلاة في الدار المغصوبة

قوله: (فصل: مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام).

ش: أقول: أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة وهم الإمام مالك، والشافعي، والحنفية، ورواية عن الإمام أحمد، وهو قول بعض الحنابلة انقسم النهي عندهم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول

قوله: (الأول: ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]).

ش: أقول: القسم الأول ـ من أقسام النهي ـ: النهي الذي يرجع إلى ذات المنهي عنه فهذا محرم يضاد وجوبه مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإن الزنا والربا منهي عنهما لذاتهما وحقائقهما فيكون إيجاب مثل هذه المنهيات مع قيام النهي عنها متضاد قطعاً، فلا يمكن أن يقال: «لا تقربوا الزنا وقد أوجبته عليكم»؛ لأنه يقتضي أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهذا تناقض ظاهر.

الحاصل: أن هذا القسم النهي فيه عائد إلى أصل المنهي عنه وذاته.

* * *

القسم الثاني

قوله: (وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه مثل:

قوله: «أقم الصلاة» مع قول النبـي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير» ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير: أتى بالمطـلوب والمكروه جميعاً).

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من أقسام النهي ــ: النهي الذي لا يرجع إلى ذات المنهي عنه، ولم يتعرض في النهي للصلاة، فهذا محرم ولكنه لا يضاد وجوب الصلاة، مثال ذلك: ما أخرجه النسائي وابن ماجه «أن النبـي ﷺ نهى عن لبس الحرير والذهب» مع قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فهنا الشارع نهى عن لبس الحرير ولم يتعرض في النهي للصلاة، وأمر بالصلاة، فالنهي ــ هنا ــ لا يضاد الوجوب فيصح الجمع بينهما، فلو صلى في ثوب حرير أو ذهب: صحت الصلاة ويثاب عليها، ويكون عاصياً بلبس الحرير والذهب، ويعاقب على ذلك؛ حيث أن لهذا الفعل جهتين: جهة منهي عنها وجهة مأمور بها.

فيكون قد أتى بالمأمور به والمطلوب فعله وهو الصلاة، وأتى بالمنهي عنه والمطلوب تركه، وهو: لبس الحرير والذهب معاً مثل ما قاله أصحاب المذهب الثاني في الصلاة في الدار المغصوبة.

تنبيه: قول ابن قدامة: «ولم يتعرض في النهي للصلاة» معناه: أن الشارع لم يقل: «لا تصلّ في ثوب الحرير»، فلو قال ذلك: لصار النهي راجع إلى ذات الصلاة، ولم يقل الشارع: «لا تلبس الحرير في الصلاة»، ولو قال ذلك: لصار النهي راجع إلى شرط الصلاة.

ولكن الشارع فصل بين الأمر بالصلاة، وبين النهي عن لبس الحرير والذهب، كما قلنا فيما سبق.

* * *

القسـم الثالـث

قوله: (القسم الثالث: ما يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله كقوله: «أقيموا الصلاة» مع قوله: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا جنباً إلاَّ عابري سبيل»، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك» ونهيه عن الصلاة في المقبرة، وقارعة الطريق، والأماكن السبعة، ونهيه عنها في الأوقات الخمسة).

ش: **أقول**: هذا هو القسم الثالث ـ من أقسام النهي عند أصحاب المذهب الثاني وهم الذين قالوا بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ـ وهذا القسم هو: النهي الذي يرجع إلى وصف المنهي عنه ـ فقط ـ ولا يرجع إلى أصله.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، مع قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٣٤]، ومع ما أخرجه الترمذي وابن ماجه أن النبي ﷺ قال: «دعي الصلاة أيام أقرائك» ومع ما أخرجه ابن ماجة عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «سبع مواطن لا تجوز فيها الصلاة: ظهر بيت الله، والمقبرة، والمزبلة، والمجزرة، والحمام، وعطن الإبل، ومحجة الطريق» ومع ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس».

فيقال في ذلك كله: إن الشارع أمر بالصلاة ولكن نهى عنها إذا كان الإنسان في حالة سكر، ونهى عنها إذا كانت المرأة حائضاً، ونهى عن وقوعها في الأماكن السبعة، والأوقات المنهي عن الصلاة فيها.

كذلك أحل البيع في قوله تعالى: «وأحل الله البيع» ونهى عن الربا

ـ مع أنه بيع ـ في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

كذلك أمر بالصوم ونهى عن إيقاعه في يوم العيد كما أخرجه البخاري ومسلم.

فالنهي في تلك الأمثلة راجع إلى وصف المنهي عنه كما هو واضح.

وهذا القسم ـ أعني الثالث ـ قد اختلف العلماء فيه كما سيأتي.

* * *

مذاهب العلماء في القسم الثالث
وهو النهي الراجع إلى وصف المنهي عنه

قوله: **(فأبو حنيفة يسمِّي المأتي به على هذا الوجه فاسداً غير باطل، وعندنا: أن هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي؛ فإن المكروه: الصلاة في زمن الحيض لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة؛ إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها).**

ش: **أقول**: لما بين القسم الثالث ـ من أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المنصوبة ـ والأمثلة عليه أراد أن يوضح حكمه، فذكر أن العلماء اختلفوا في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا القسم يُسمَّى فاسداً غير باطل فهو يعتبر قسماً ثالثاً لأقسام النهي؛ حيث إن المنهي عنه هو وصفه، أما أصله وذاته فهو مأمور به، وهو مذهب أبـي حنيفة وأتباعه.

فكون تلك الأفعال من صلاة وصيام وطواف وغير ذلك مطلوبة الأفعال من حيث ذواتها: دليل الجواز، وتعلُّق النهي بها من جهة أوصافها: دليل المنع، وإعمال الدليلين مطلوب ما أمكن، فأصحاب هذا المذهب أعملوا الدليلين، وجعلوا هذا القسم واسطة بين القسمين.

فمثلاً: الصلاة في نفسها مشروعة، لكن إيقاعها في حالة السكر والحيض وفي الأماكن السبعة والأوقات الخمسة المنهي عنها هو الممنوع.

والبيع باعتبار ذاته مشروع، وإيقاعها على صفة الربا هو الممنوع.

والطواف في حد ذاته مشروع، وإيقاعه مع الحدث ممنوع.

والطلاق ـ أيضاً ـ مشروع، ولكن إيقاعه في الحيض هو الممنوع.

المذهب الثاني: أن هذا القسم باطل ولا يسمَّى قسماً ثالثاً، بل هو يرجع إلى القسم الأول فلا فرق بينه وبين ما يرجع النهي عنه إلى ذاته.

وهذا مذهب الأئمة الثلاثة ـ مالك والشافعي وأحمد ـ وهذا هو الصحيح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن المنهي عنه هو الموصوف وليس المنهي عنه الصفة، بيان ذلك:

أن المنهي عنه هو الموصوف، أي: نفس الصلاة الواقعة حالة السكر، ونفس الصلاة الواقعة في الأزمان والأماكن المنهي عنها، ونفس الصلاة الواقعة حال الحيض، ونفس البيع المشتمل على الزيادة، ونفس الطواف الواقع حال الحدث.

وليس المنهي عنه الصفة وهي: وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر، ولا وصف الصلاة في حال الحيض، ولا وصف الصلاة في حال

كونها في مكان أو زمان منهي عنه، ولا وصف البيع بأنه اشتمل على زيادة ربوية، ولا وصف الطواف بوقوعه في حال الحدث.

فتبطل الصلاة والطواف والبيع؛ لأنه ليس الوقوع في الوقت أو في المكان أو نحو ذلك شيئاً منفصلاً عن الإيقاع.

الأمر الثاني: لو لم يكن المنهي عنه في تلك الصور هو الموصوف بالصفة: للزم صحة بيع المضامين والملاقيح؛ لأن النهي عن بيعها إنما هو لوصفه وهو: تضمنه الغرر، لا لكونه بيعاً؛ لأن البيع من حيث هو بيع مشروع بالإجماع.

ولما بطل بيع المضامين والملاقيح بالاتفاق مع اشتماله على جهة بيع مشروع ووصف ممنوع: دل على أن النهي إنما توجه إلى ذات المنهي عنه، لا إلى صفة الذات.

فائدة: الملاقيح، جمع ملقوح، وهو: ما في بطن الناقة، ويقال: «لقحت الناقة» إذا حملت، وولدها ملقوح به، إلاَّ أنهم استعملوه بحذف الجار.

والمضامين جمع مضمون، وهو: ما في صلب الفحل.

* * *

مسألتان مهمتان

• المسألة الأولى: مقدمة الحرام وهي:

ما لا يتم ترك الحرام إلاَّ به:

هذه المسألة يكتفي الأصوليون عنها بذكر مسألة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به»، وذلك للتشابه الواقع بينهما، ولكن لا بأس من بيانها ـ هنا ـ ولو بشكل موجز فأقول:

تنقسم مقدمة الحرام إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما كان من أجزاء الحرام فهذا محرم لا شك فيه، مثاله: الإيلاج والإخراج في عملية الزنا؛ فإنه لا فرق ـ هنا ـ بين المقدمة والحرام فحكمهما واحد، إذ لا فرق بين أن يقول الشارع: «لا تزن» أو أن يقول: «لا تولج ولا تخرج».

الثاني: ما كان من شروط الحرام وأسبابه فهذا أيضاً حرام، مثاله: مقدمات الجماع الداعية إليه؛ لأنها أسباب موصلة إلى الحرام.

الثالث: ما كان من ضرورات الحرام، مثاله: اختلاط أخته بعدد من الأجنبيات عنه في بلدة صغيرة فيحرم عليه نكاح جميعهن ضرورة؟ حتى لا يوصل به إلى نكاح أخته التي عسر تمييزها عن الأجنبيات.

● المسألة الثانية: هل يجوز تحريم واحد لا بعينه؟

هذه المسألة لا يذكرها الأصوليون ـ هنا ـ اعتماداً على أنها نظيرة مسألة سابقة، وهي: «الواجب المخيَّر».

والحق: أنه لا بدَّ من ذكرها لمعرفة مذاهب العلماء فيها وأدلة كل مذهب فأقول:

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز أن يحرم واحداً لا بعينه، ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره»، وهو مذهب أكثر الفقهاء، وهو الصواب؛ لأمرين:

الأول: أنه جائز عقلاً؛ حيث لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع: «لا تكلم زيداً أو عمراً وقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرم عليك

الجميع ولا واحداً بعينه»، فهذا معقول ولا يلزم من تصوره محال.

الثاني: أنه واقع شرعاً، فمن أمثلة ذلك: تحريم إحدى الأختين، وكذلك لو أسلم وتحته أكثر من أربع نساء فإنه ممنوع مما زاد عن الأربع من غير تعيين، كذلك: لو ملك أختين أو أمة وأمها فإنه يحرم عليه وطء واحدة منهما لا بعينها.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز النهي عن واحد لا بعينه، وهو مذهب المعتزلة وبعض العلماء وقد احتجوا على ذلك بما يلي:

الأول: أن النهي عن قبيح، فإذا نهى عن أحدهما لا بعينه: ثبت القبح لكل منهما، فيمتنعان جميعاً.

الثاني: أن التحريم ينافي التخيير، فمعنى كونه محرماً: أنه لا يجوز فعله، ومعنى كونه مخيراً: أنه يجوز فعله وتركه.

الثالث: أن حرف «أو» إذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإنسان: ٢٤].

فإن المراد هنا: إنما هو النهي عن الطاعة لكل منهما ــ الإثم والكفور ــ.

وهذه الأدلة الثلاثة التي أوردها المعتزلة يمكن أن نجيب عنها فنقول:

أما دليلهم الأول: فقد قالوا به؛ بناء على قاعدتهم: «التحسين والتقبيح العقليين» ونحن لا نوافقهم عليها جملة وتفصيلاً.

أما دليلهم الثاني: فقد قالوا مثله حينما أنكروا الواجب المخيَّر وأجبنا عنه فراجعه من هناك.

أما دليلهم الثالث: فنحن معهم أن الترك في الآية قد تعلق بمفهوم أحدهما فلذلك أفاد التعميم.

هل الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه؟

اعلم أنه لا يراد بهذه المسألة أن صيغة الأمر هي صيغة النهي؛ حيث إنه معروف أن قولنا: «قم» غير قولنا: «لا تقعد»، فهما صورتان متغايرتان.

بل المراد في هذه المسألة: أن الأمر بالشيء المعيَّن هل هو نهي عن ضده من جهة المعنى والالتزام أو لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول وأدلته

قوله: **(فصل: الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه من حيث المعنى، فأما الصيغة: فلا؛ فإن قوله: «قم» غير قوله: «لا تقعد»، وإنما النظر في المعنى وهو: أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أو لا؟)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر بالشيء المعيَّن نهي عن ضدِّ ذلك الشيء المعين من جهة المعنى، لا من جهة اللفظ، سواء كان له ضد واحد أو أضداد كثيرة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وهو مذهب الأئمة الثلاثة وأكثر تابعيهم، ومنهم الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة، والكعبي، وأبو الحسين البصري.

وعلى هذا المذهب يكون الأمر بالصلاة: نهي في المعنى عن الأكل والشرب والنوم.

وكذلك لو قال: «اجلس في البيت» فإنه يكون بذلك ناهياً في المعنى عن الجلوس في السوق والحمام والطريق وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوس فيها الجلوس في البيت، وهذا المذهب هو الصحيح للأدلة التالية:

الدليل الأول: أنه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلاَّ بترك ضدِّه فوجب أن يكون الأمر به نهياً عن ضده؛ لأنه إذا قال له: «قم» لا يمكنه فعل القيام إلاَّ بترك القعود فوجب أن يكون نهياً عن القعود؛ قياساً على الأمر بالصلاة لما لم يمكنه فعل المأمور به إلاَّ بتقدم الطهارة كان الأمر بالصلاة أمراً بالطهارة واستقاء الماء وتحصيل الأسباب التي يتوصل بها إلى صحة الصلاة، كذلك هاهنا فإنه لا يمكنه فعل القيام المأمور به إلاَّ بترك القعود فيكون القعود منهياً عنه.

الدليل الثاني: أن السيد لو قال لعبده «قم» فقعد: حسن ذمه وتوبيخه على القعود، فيقول له: «لم قعدت؟» . . ولو لم يكن الأمر بالقيام اقتضى النهي عن القعود: لما حسن توبيخه وذمه ولومه على القعود.

الدليل الثالث: أن الأمر عند المعتزلة من الحكيم يقتضي حسن المأمور به، وحسنه يقتضي قبح ضدِّه، والقبح منهي عنه، فوجب أن يكون الأمر مقتضياً للنهي عن ضده.

اعترض على ذلك بأن قيل: يلزم على هذا الدليل النوافل؛ لأنها حسنة ومراده، وليست أضدادها قبيحة ولا مكروهة.

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا الشيء ألزمناهم إياه على أصلهم فلا يلزمنا الاعتذار عن النقض المتوجه عليه.

الجواب الثاني: أن صيغة «افعل» عندنا لا تكون أمراً حقيقة في النوافل؛ لأن صيغة الأمر تقتضي الإيجاب، وإذا لم تكن أمراً حقيقة لم تقتض النهي عن أضدادها.

الدليل الرابع: أن من أذن لغيره في دخول الدار ثم قال له: «أخرج» تضمن هذا القول منعه من المقام فيها، واللفظ إنما هو أمر بالخروج، وقد عقل منه المنع من المقام الذي هو ضده.

الدليل الخامس: أن الأمر بالشيء لو لم يكن نهياً عن ضده: لصلح أن يبيح له ضده مع الأمر به وفي اتفاق الجميع على امتناع ذلك.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: **(فقالت المعتزلة: ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه؛ إذ يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن ضده فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن ذاهلاً عنه فلا يكون طالباً له إلاَّ من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلاَّ بترك ضده فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة، لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل: كان ممتثلاً فيكون من قبيل ما لا يتم الواجب إلاَّ به واجب غير مأمور به)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ من مذاهب العلماء في هذه المسألة ــ: أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، وهو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الشافعية وهو قول للقاضي أبـي بكر الباقلاني، والغزالي.

ونسبه ابن قدامة ـ هنا ـ إلى جميع المعتزلة وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن القائلين بهذا المذهب هم جمهور المعتزلة، لا كلهم.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: أن الآمر بالشيء قد يكون غافلاً وذاهلاً عن ضده، والنهي عن الشيء مشروط بالشعور بالمنهي عنه فكيف يكون الآمر طالباً ما هو غافل وذاهل عنه؟ بمعنى: أن الآمر بالشيء حال غفلته وذهوله عن ضد ذلك الشيء يمتنع أن يكون ناهياً عن ذلك الضد.

فإن لم يكن الآمر غافلاً وذاهلاً عن ضد المأمور به: فلا يكون طالباً له من حيث ذاته، أي: لا يكون المأمور منهياً عن تلك الأضداد من حيث ذاته ومقصوداً له أصلاً، ولكن المأمور يكون منهياً عن الضد من حيث إنه لا يمكن فعل المأمور به إلاّ بترك أضداده فيكون ترك أضداد المأمور به من باب الذريعة والوسيلة لفعل المأمور به؛ لأنه ضروري حيث لا يمكن أن يفعل المأمور به إلاّ بترك ضده وليس ترك الضد ناتج عن ارتباط طلب الفعل به، فيكون من باب: ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب.

خلاصة هذا الدليل: أنه إن كان الآمر غافلاً عن ضد الشيء المأمور به فلا يمكن أن يكون ناهياً عنه؛ لأن النهي عن الشيء مشروط بالشعور والعلم بالمنهي عنه وهذا بناء على أصلهم في اعتبار إرادة الناهي، وليست معلومة.

وإن كان الآمر لم يغفل عن ضد الشيء المأمور به فإن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده من حيث ذات الأمر، بل يكون الأمر نهياً عن ضده من باب ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، حيث إننا إذا أمرنا بشيء لا يمكن أن نفعله إلاّ إذا تركنا المضاد له فيكون المضاد له مأموراً بتركه من هذا القبيل.

يمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأجوبة:

الجواب الأول: لا نسلِّم أنه يصح منه إيجاب الشيء عند الغفلة عن الأخلال به؛ لأن الأمر المقتضي إيجاب شيء مركب من قيدين: «وجوب الفعل» و «المنع من الترك» فالمتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك، فيكون بذلك متصوراً للترك لا محالة.

الجواب الثاني: سلَّمنا أن الضد قد يكون مغفولاً عنه ولا يمنع ذلك من أن يكون الضد منهياً عنه؛ قياساً على مقدمة الصلاة فالأمر بالصلاة أمر بمقدمتها وإن كانت تلك المقدمة قد تكون مغفولاً عنها فكذلك هنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده وإن كان ذلك الضد مغفولاً عنه؟

الجواب الثالث: سلَّمنا كل ما ذكرتموه لكن لِمَ لا يجوز أن يقال: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بشر طين، أولهما: أن لا يكون الآمر آمراً بما لا يطاق. ثانيهما: أن لا يكون غافلاً عن الضد، فلا استبعاد في ذلك. والله أعلم.

الدليل الثاني: أن صيغة الأمر تختلف عن صيغة النهي، فصيغة الأمر «افعل» وصيغة النهي «لا تفعل» فلا يجوز أن تكون صيغة أحدهما مقتضية للآخر بمعنى: أنه لما كانت صيغة الأمر غير صيغة النهي: استحال أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضدِّه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنما لا يجوز ذلك ويمتنع لو جعلنا الأمر بالشيء نهياً عن ضده من طريق اللفظ، فيكون اختلاف صيغتهما مانعاً أن يكون أحدهما مقتضياً للآخر.

لكننا نقول: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من طريق

المعنى؛ لأنه لا يمكن أن نتوصل إلى فعل المأمور به إلاَّ بترك ضده؛ قياساً على الصلاة فإن الأمر بالصلاة لا يدخل فيه الأمر بالطهارة من جهة اللفظ، ثم جعلنا الأمر بالصلاة أمراً بالطهارة من طريق المعنى؛ وذلك لما كان لا يتوصل إلى فعل الصلاة إلاَّ بالطهارة كذلك هاهنا ولا فرق.

الدليل الثالث: أن النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده فكذلك الأمر بالشيء وجب أن لا يكون مقتضياً للنهي عن ضده.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لا نسلِّم ذلك، بل النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده، فإن كان له ضد واحد كالنهي عن الصوم يوم النحر فإنه يقتضي الأمر بضده وهو الإفطار، وإن كان له أضداد كالزنا فإنه يقتضي الأمر بضد من أضداده؛ لأنه بفعل ضد واحد يترك المنهي عنه وهو أن يشتغل عنه بأكل أو شرب أو نوم أو نحو ذلك من الأعمال، فإنه يصير بفعله لأحد تلك الأمور تاركاً للزنا، كذلك إذا نهاه عن القيام يكون له أضداد: قعود واضطجاع ومشي أيها فعل فقد ترك القيام، فلم يفترق الحكم عندنا بين الأمر والنهي في ذلك.

فإن قيل: يمكن أن يقال ذلك في الأمر فيكون الأمر نهياً عن ضد من أضداداه إذا كان له أضداد.

يجاب عن ذلك: بأنه لا يمكن للمأمور أن يمتثل الأمر إلاَّ بترك جميع أضداده كما لو أمر بالقعود لا يمكنه إلاَّ أن يترك القيام والمشي والاضطجاع بخلاف النهي فإنه بفعل ضد يكون تاركاً له.

الدليل الرابع: أن الأمر والنهي يتضادان كما يتضاد العلم والجهل، ثم العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده، فكذلك الأمر بالشيء وجب أن لا يقتضي النهي عن ضده.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق بيان ذلك:

أنه قيل: «إن العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده»؛ لأن العلم بالشيء لا ينافي العلم بضده، فلما لم يتنافيا لم يقتض العلم بأحدهما الجهل بالآخر.

بخلاف المسألة التي نحن بصددها فإن الأمر بالشيء ينافي فعل ضده فإنه لا يجوز أن يأمر بالقيام والقعود جميعاً في حالة واحدة، فلما تنافيا كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر.

الدليل الخامس: أن النوافل مأمور بها، وضدها، وهو: الترك غير منهي عنه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنا لا نسلم هذا، بل نقول: ضدها منهي عنه، فيكون الأمر الذي هو للندب يتضمن النهي.

وكل أمر يتضمن النهي على حسب الأمر: فإن كان الأمر إيجاباً: كان النهي محرماً؛ وإن كان الأمر استحباباً: كان النهي تنزيهاً.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزاً عين تفريغه للحيز المتنقل عنه، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، هو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بعد، فإذاً طلب السكون بالإضافة إليه أمر وإلى الحركة نهي**).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثالث في المسألة وهو: أن الأمر بالشيء هو بعينه طلب لترك الضد فهو طلب واحد:

بالإضافة إلى جانب الفعل: أمر.

وبالإضافة إلى جانب الترك: نهي.

وهذا هو أول أقوال القاضي أبـي بكر الباقلاني، وتبعه على ذلك بعض الأشعرية والمتكلمين.

ومعنى هذا المذهب: أن السكون هو عين ترك الحركة، وطلب السكون هو عين طلب ترك الحركة، وكون الجوهر ـ وهو الجسم ـ أشغل حيزاً ـ وهو مسافة ما ـ هو عين تفريغه للحيز المنتقل عنه، والبعد من المغرب هو عين القرب من المشرق، فهو فعل واحد: بالإضافة إلى المشرق قرب، وبالإضافة إلى المغرب بعد.

وإذا كان الأمر كذلك في هذه الأمور فالأمر بالسكون طلب واحد: هو بالإضافة إلى السكون أمر، وبالإضافة إلى الحركة نهي.

الحاصل: أن هذا المذهب بُني على أساس أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس، فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه، أي: أن اتصافه بكونه أمراً ونهياً كاتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً من شي آخر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا المذهب قائم على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ وهذا غير صحيح؛ لأن العرب فرقت بين لفظ الأمر والنهي، فجعلت لفظ الأمر موضوعاً للإيقاع والحث على الفعل، ولفظ النهي لنفي الفعل، فلم يجز أن يجعل أحدهما للآخر كما لا يجوز ذلك في الخبر والاستخبار.

فإن قيل: يجوز ذلك وليس يمنع؛ ألا ترى أن القائل «قم» عقل منه «لا تقعد».

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ذلك عقل من معنى اللفظ، لا من موضوعه وصيغته، ونحن لا نمنع هذا في الأمر، وإنما نمنع أن يعقل النهي من نفس اللفظ.

* * *

الراجح عند ابن قدامة، ودليل ذلك

قوله: **(وفي الجملة: أنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور: ما اقتضى الأمر امتثاله، والأمر يقتضي ترك الضد، ضرورة: أنه لا يتحقق الامتثال إلاَّ به فيكون مأموراً به، والله أعلم).**

ش: **أقول**: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ رجَّح المذهب الأول وهو: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى، لا من حيث اللفظ.

وعلَّل ذلك: بأنه إذا نظرنا إلى الأمر المجرد ــ بقطع النظر عن اعتبار الإرادة وعدمها ــ فإنا نجد أنه يقتضي امتثال المأمور به وإيقاعه، وامتثال ذلك لا يتحقق إلاَّ بترك ضده؛ ضرورة. فينتج أن الأمر يقتضي ترك ضده «وهو النهي عن ضده» فيكون المكلف مأموراً بترك ضد المأمور به، فإذا ثبت ذلك: ثبت: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

فمثلاً: إذا قال الآمر: «قم» فإذا نظرنا إلى معنى هذا الأمر فإنه لا يتحقق للمأمور القيام إلاَّ بترك القعود وذلك معروف بالضرورة، فيكون الأمر بالقيام يقتضي ترك ضده وهو القعود، فيكون المكلف مأموراً بترك القعود، فإذا ثبت ذلك: ثبت أن الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه من حيث المعنى، وهذا هو معنى أدلة المذهب الأول، والله أعلم.

الخلاصة: يمكن أن نستخلص ــ مما سبق ــ ونقول: إن في هذه المسألة مذهبين، هما:

المذهب الأول: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، واختلف أصحاب هذا المذهب على فريقين:

الفريق الأول: قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ، وهم أصحاب المذهب الأول ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وهو الراجح.

الفريق الثاني: قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة اللفظ وهم أصحاب المذهب الثالث ـ كما ذكرنا سابقاً ـ.

المذهب الثاني: أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده مطلقاً، وهم أصحاب المذهب الثاني ـ كما ذكرنا هناك ـ.

* * *

ثمرة وأثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع

إن للخلاف في هذه القاعدة الأصولية أثره في بعض المسائل الفقهية، منها:

المسألة الأولى: إذا قال الزوج لزوجته: إن خالفت نهيي فأنت طالق، ثم قال لها: «قومي» فقعدت. اختلف في ذلك بناء على خلافهم في هذه القاعدة.

فقال بعض العلماء: إنها تطلق، أي: يقع الطلاق؛ وذلك لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

وخالف البعض الآخر وقالوا: لا تطلق؛ بناء على أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده.

المسألة الثانية: أن القيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس ثم تلافى القيام المأمور به:

فإن بعض العلماء قالوا: إن الجلوس منهي عنه؛ لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه في أثناء صلاته عمداً بطلت صلاته وإن أمكنه التلافي؛ لأن المصلي قد فعل في صلاته فعلاً منهياً عنه فوجب أن تبطل صلاته بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

وذهب البعض الآخر من العلماء إلى أن صلاته لا تبطل؛ لأن جلوسه غير منهي عنها؛ لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

المسألة الثالثة: إذا سجد على مكان نجس فما حكم صلاته؟

ذهب أكثر العلماء إلى أن صلاته باطلة؛ لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر، والأمر بالشيء نهي عن ضده، فالسجود على مكان نجس منهي عنه فوجب أن تبطل صلاته؛ لفعله ما نهي عنه.

وذهب بعض العلماء ـ منهم أبو يوسف من الحنفية ـ بأن يؤمر بإعادة السجود على مكان طاهر ويجزئه؛ لأن المأمور به السجود على مكان طاهر وقد أتى به، وأما السجود على مكان نجس فليس بمنهي عنه؛ لأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.



التكليف وشروطه

التـكـلـيـف

قوله: (فهذه أقسام أحكام التكليف، ولنبين ـ الآن ـ التكليف ما هو وشروطه).

ش: أقول: لما فرغ من بيان أقسام أحكام التكليف التي هي: «الواجب» و «المندوب» و «المباح» و «المكروه» و «الحرام»: شرع في بيان حقيقة التكليف، وبيان المراد به، وشروط المكلَّف، وشروط الفعل المكلَّف به ونحو ذلك مما يتعلق به.

* * *

تعريف التكليف لغة

قوله: (فصل: التكليف في اللغة: إلزام ما فيه كلفة ـ أي: مشقة ـ قالت الخنساء في صخر:

يكلِّفــه القــوم مــا نــابهــم وإن كــان أصغــرهــم مــولــداً)

ش: أقول: التكليف لغة هو: إلزام ما فيه كلفة، أي: مشقة والمقصود بالإلزام هو: تصيير الشيء لازماً لغيره يقال: ألزمه إياه فالتزمه إذا لزم شيئاً لا يفارقه.

ويقرب من ذلك ما قيل: إن التكليف هو: الأمر بما يشق.

فيكون التكليف: الأمر بما تستصعبه النفس ويشق عليها، يدل على ذلك قول الخنساء في رثاء أخيها صخر:

يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولدا

الضمير في «يكلفه» يعود إلى أخيها صخر.

قوله: «ما نابهم» أي: ما ينوبهم من المصائب والشدائد، والنائبة هي: المصيبة العظيمة التي لا يصبر على أذاها إلاَّ أولو العزم من الناس، ولذلك قالت: «ما نابهم» ولم تقل: «ما يأتيهم» أو نحو ذلك.

وجه الدلالة: أن بني سليم يلزمون صخراً بالقيام بالأمور الشاقة الصعبة وإن كان صغيراً في السن.

وهذا يدل على أن لفظة «التكليف» تستعمل للإلزام والأمور الشاقة وذلك في اللغة.

تنبيه: ورد في ديوان الخنساء: «ما عالهم» بدل «ما نابهم» وهما لفظان مترادفان في المعنى يقال: «عال أمر القوم عولاً» اشتد وتفاقم.

والعول: المستعان به، وقد عول به وعليه، وأعول عليه وعوَّل كلاهما أدَلَّ وحمل، يقال: عوِّل عليه أي: استعن به، وعول عليه: اتكل واعتمد ويقال: «عولنا إلى فلان في حاجتنا فوجدناه نعم المعول» أي أفزعنا إليه حين أعوزنا كل شيء. ويقال: «فلان عولي من الناس» أي: عمدتي ومحملي.

والمعنى: أن بني سليم يحملون ويستعينون بصخر ويعتمدون عليه إذا داهمتهم الشدائد فيجدونه نعم المتحمل لذلك ونعم النصير لهم.

والخنساء هي:

تماضر بنت عمرو بن الحارث بن الشريد السلمية شاعرة مشهورة،

أسلمت وحسن إسلامها، ووفدت مع قومها بني سليم وبعثت أبناءها الأربعة يقاتلون في سبيل الله فقتلوا جميعاً في معركة القادسية.

وصخر هو أخوها وفارس بني سليم وسيدها، اشتهر بسبب رثاء الخنساء له.

* * *

تعريف التكليف شرعاً

قوله: (**وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي**).

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف التكليف في الشرع.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ عرف التكليف شرعاً بأنه «الخطاب بأمر أو نهي».

وهو بمعنى تعريف القاضي أبـي بكر الباقلاني له.

والمقصود بالخطاب لغة هو: توجيه الكلام إلى الغير نفياً أو إثباتاً. فقول السيد لعبده «قم» خطاب؛ حيث وجه إليه طلب القيام، وإذا قال له: «لا تقم» خطاب؛ حيث وجه إليه ترك وعدم ونفي القيام.

ومعنى الخطاب في الشرع: توجيه كلام الله إلى المكلفين.

«بأمر أو نهي» قيد في التعريف معناه: يجب أن يكون الخطاب أمراً أو نهياً.

والأمر ـ كما سيأتي ـ: استدعاء الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء.

فإن كان الأمر أمراً جازماً فهو: الواجب.

وإن كان الأمر أمراً غير جازم فهو: المندوب.

والنهي: ــ كما سيأتي ــ طلب الكف عن الفعل.

فإن كان النهي نهياً جازماً فهو: المحرم.

وإن كان النهي نهياً غير جازم فهو: المكروه.

وهذا معلوم مما سبق.

وبناء على هذا التعريف: فإن الأحكام التكليفية أربعة: «الواجب» و «المندوب» و «المكروه» و «الحرام».

وعليه: فيكون المباح ليس حكماً تكليفياً وهو الصحيح ــ كما قلنا في مبحث المباح ــ وذلك لأن التكليف هو الخطاب بأمر أو نهي، والمباح لا أمر فيه ولا نهي، بل يقال فيه: إن شئت افعل، وإن شئت اترك، وهذا لا مشقة فيه ولا كلفة. وقد فصلنا القول في ذلك هناك فارجع إليه.

فإن قال قائل: إذا كان المباح ليس من الأحكام التكليفية فلماذا وضع معها؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ وضع المباح مع الأحكام التكليفية؛ لأنه مختص بالمكلفين، أي: أن التخيير والإباحة تتناول المكلف كما يتناوله الواجب والمحرم والمندوب والمكروه، حيث إنها لا تتناول غير المكلف، فلذلك وضع معها.

* * *

شـروط التكليـف

قوله: (وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به).

ش: **أقول**: المقصود والغرض والغاية من التكليف هو: حصول الامتثال والطاعة من المكلف وذلك بقدرته على إيقاع ما كلف به من جهة الطاعة وذلك للامتحان والابتلاء.

ولما كان هناك أناس عاجزون عن القيام ببعض التكاليف أو بكلها، وهناك أفعال لا يستطيع المكلف القيام بها: بيَّن ابن قدامة أنه ليس كل شخص مكلفاً، وليس كل فعل مكلفاً به فوضَّح أن حكمة الله عز وجل قد اقتضت أن يعلَّق التكليف بشروط معينة ترفع الحرج عن المكلفين وتمكنهم من امتثال ما يستطيعونه: فقسَّم شروط التكليف إلى قسمين:

القسم الأول: شروط ترجع إلى المكلف، وهو المحكوم عليه، وتتعلق به.

القسم الثاني: شروط ترجع إلى نفس الفعل المكلف به، وهو المحكوم به، وتتعلق به.

* * *

القسم الأول

الشروط التي ترجع إلى المكلف

قوله: **(أما ما يرجع إلى المكلف فهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب)**.

ش: **أقول**: لقد أجمل ابن قدامة شروط التكليف بهذين الشرطين.

والمقصود بالعقل: آلة التمييز والإدراك، وقد سبق بيانه في المقدمة المنطقية.

والفهم هو: جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب. وقد سبق بيانه واختلاف الأصوليين في تعريفه هناك في تعريف الفقه لغة، فارجع إليه.

والمقصود بـ «الخطاب» هو خطاب الشارع سواء كان أمراً أو نهياً أو تخييراً.

فيشترط في الشخص المراد تكليفه: توفر العقل من أجل أن يصلح لتوجيه الخطاب إليه.

ويشترط أيضاً فيه الفهم من أجل أن يدرك المراد والمطلوب من ذلك الخطاب الموجه، إليه ويفهم كيفية امتثاله، ويفهم المقصود من التكليف؛ حتى تصح؛ النية حيث لا عمل إلاَّ بنية.

وفرَّق ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بين العقل والفهم وهو ما جرى عليه أكثر العلماء، فأرادوا بالعاقل: ما يخالف المجنون، وأرادوا بالفاهم: ما يخالف الصبي والنائم والغافل والساهي ونحوهم.

وقد فهم من هذين الشرطين أموراً أخرى قد صرح بها بعض الأصوليين، ولا داعي للتصريح بها؛ لأنها تفهم من كون الشخص عاقلاً يفهم الخطاب، من ذلك:

أولاً: أن يكون المكلف حياً وهذا معلوم؛ حيث إنه لا يمكن أن يوجه الخطاب إلاّ إلى الذي على قيد الحياة؛ إذ لا يمكن تكليف الميت.

ثانياً: أن يكون المكلف من الثقلين الجن والإنس وهذا معلوم أيضاً؛ لأن الخطاب لا يوجه إلى ما لا يفهم كالحيوانات والجمادات.

قد يقول قائل: معلوم أن الإنس مكلَّفون بالفروع، فهل الجن مكلفون أيضاً بها؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : نعم الجن مكلفون بالفروع، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]،

وقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩]. وقد أجمع العلماء على أن النبي ﷺ أُرسل بالقرآن إلى الإنس والجن وجميع أوامره ونواهيه تتوجه إليهما.

أما ما ذكره بعض الأصوليين من اشتراط «الإسلام» و «الاختيار» فهما قد اختلف العلماء فيهما، ومذهب ابن قدامة وبعض العلماء أنهما لا يشترطان، لذلك لم يذكرهما، وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل، لكن ذكرت ذلك؛ لئلا يأتي شخص ويقول: إن شروط المكلف أكثر مما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ.

الحاصل: أن من كان عاقلاً يفهم الخطاب صار أهلاً لأن يكون مخاطباً بالتكاليف الشرعية.

وعلى ضوء هذين الشرطين ـ العقل والفهم ـ خرج بعض الأشخاص عن التكليف ودخل آخرون في التكليف فبيَّن ابن قدامة ـ فيما يلي ـ هؤلاء وهؤلاء، وعلَّل لماذا دخل الداخلون وخرج الخارجون بصورة واضحة ومقنعة؟ وما ذلك إلاَّ لبيان تفريعات هذين الشرطين. وإليك بيان ذلك:

* * *

بيان أن الصبي والمجنون غير مكلفين

قوله: **(فأما الصبي والمجنون فغير مكلفين)**.

ش: **أقول**: المقصود بـ «الصبا» هو الصغر، من صغر، صغراً أي: قل حجمه أو سنه وهو أول حال طبيعي يتقدم حال كل إنسان. وينقسم إلى صبي غير مميز، وصبي مميز.

ومدة الصبي غير المميز من ولادته ويستمر حتى تمام السابعة من

عمره، وأما الصبي المميز فهو من سن التمييز إلى البلوغ، فإذا تجاوز الصبي سن السابعة من عمره وكان قد أدرك وميز بعض ألفاظ العقود يمكن أن يطلق عليه أنه صبي مميز.

قد يقول قائل: ما السبب في جعل سن السابعة هو الفاصل بين التمييز وعدم التمييز؟

قلت ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن السبب في ذلك هو ما ورد من النصوص الشرعية التي تتضمن التأكيد على هذه السنة بالذات، من ذلك: ما أخرجه أبو داود والحاكم وأحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع» والأمر بالصلاة في هذه السنة بمثابة الأمر بالتمرين والتدريب للصبي حتى يعتاد أداء الصلاة عند بلوغه وكمال عقله.

فالأمر ــ هنا ــ موجه إلى الولي ولم يوجه إلى الصبي؛ لأن الصلاة لا تلزمه وهو في هذه السن؛ لأنه غير مكلف بها ولا بغيرها من العبادات؛ لضعف قدرته العقلية على الفهم، والبدنية على الأداء.

والمقصود بـ «الجنون» في اللغة مأخوذ من جن جناً وجنة ومجنة، أي: زال عقله.

وفي الاصطلاح: اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر آثارها وتتعطل أفعالها.

وهو نوعان: جنون أصلي، وجنون عارض:

فالجنون الأصلي هو: أن يولد الإنسان فاقد العقل فلا يصلح لقبول ما أعد لقبوله من العقل.

أما الجنون العارض فهو: أن يبلغ الإنسان سليم العقل كامل الفهم، ثم يطرأ له الجنون.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر أن الصبي والمجنون غير مكلَّفين دون فصل بين الصبي المميز وغير المميز، ودون أن يفصل بين المجنون الأصلي، والمجنون بسبب عارض.

فبين أنه إذا كان العقل والفهم يشترطان للإنسان حتى يتأهل للتكليف: فإنه ـ بناء على ذلك ـ لا تكليف على صبي؛ لعدم فهمه للخطاب، ولا تكليف على المجنون؛ لعدم العقل الذي يدرك به حقائق الأمور.

* * *

العلة التي من أجلها رفع الشارع التكليف عن المجنون والصبي

قوله: **(لأنَّ مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال ولا تمكن إلاَّ بقصد الامتثال، وشرط القصد: العلم بالمقصود والفهم للتكليف؛ إذ من لا يفهم كيف يقال له: «افهم»، ومن لا يسمع لا يقال له «تكلم»، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة: فهو كمن لا يسمع).**

ش: **أقول:** هذه علة عدم تكليف الصبي والمجنون بالتكاليف الشرعية، تقريرها:

أن المقتضى والغرض والمقصود من تكليف الشارع لعباده بالتكاليف الشرعية هو: أن يمتثلوا وأن يطيعوا وذلك بفعل المأمور به وترك المنهي عنه؛ وذلك من أجل تحقيق امتحان الله للمكلف. ولا يصح ذلك الامتثال وتلك الطاعة إلاَّ بوجود النية والقصد للامتثال، ولا يصح القصد ولا تتم النية

إلاَّ بوجود شرطها وهو: أن يعلم المكلَّف بالفعل المكلَّف به وطريقة إيقاعه والمقصود منه، وأن يعلم من هو المكلِّف، وغرضه من هذا التكليف، وما يتعلق بذلك من رغبة ورهبة، ووعد ووعيد، وهذه الأمور لا يدركها كلها الصبي أو المجنون فهي مفقودة لديهما؛ لأنهما لا يفهمان ذلك كله، ومن لا يفهم الخطاب الوارد من الشارع لا يتصور منه قصد مقتضاه، فلذلك رفع الشارع التكليف عنهما، فلم يوجه إليهما أي خطاب من الخطابات الشرعية؛ لأنه كيف يقال لمن لا يفهم شيئاً من الخطابات: «إفهم»؟ هذا لا يمكن. ثم إنه كيف يوجه الكلام إلى من لا يسمع الصوت كالجماد؟ وإن سمع الصوت وهو لا يفهم شيئاً منه فهو بمرتبة البهيمة كأنه لم يسمع شيئاً.

فكذلك الصبي والمجنون لا يفهمان شيئاً مما يوجه إليهما من الخطابات فلذلك سقط التكليف عنهما كما سقط عن البهيمة.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة: «ومن لا يسمع لا يقال له تكلم» وهذا فيه بعض الاضطراب، والصحيح ما قلناه في الشرح وهو الموافق لما ورد في المستصفى حيث جاء فيه ما نصه: «ومن لا يفهم كيف يقال له إفهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم، وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع».

* * *

ســؤال

الذي يسمع الخطاب ويفهم بعض الفهم فهل يمكن مخاطبته؟

جـوابـه

قوله: (ومن يفهم فهماً ما كغير المميز: فخطابه ممكن، لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة عن سؤال سائل وهو الذي ذكرناه، وتقرير ذلك الجواب: أن من يسمع الصوت وقد يفهم بعض الفهم لكنه لا يعقل كثيراً مما يسمعه ولا يثبت عنده ـ كالمجنون والصبـي غير المميز ـ فإن مخاطبته ممكنة من هذا الوجه.

أما من جهة عدم صحة القصد والنية منه ـ كما بيناه سابقاً ـ فإن مخاطبته غير ممكنة؛ للمانع المذكور.

الحاصل مما سبق: أن الصبـي والمجنون لا يصح تكليفهما؛ لأن التكليف مع قيام المانع من الامتثال ينزل منزلة تكليف المقعد القيام، وذلك مستحيل.

* * *

اعتراض على ما سبق

بعض الأصوليين كابن برهان في «الوصول» وأبـي البركات في «المسودة» وغيرهما قد ذكروا أن بعض الناس قد خالف في ذلك وقالوا: إن الصبـي والمجنون مكلَّفان، واستدلوا: بأن كلاً من الصبـي والمجنون قد وجه إليهما الخطاب بدفع أروش الجنايات، ودفع قيم المتلفات، ودفع الزكاة إذا توفرت أسبابها وشروطها. وهذا تكليف من جهة صاحب الشرع، فلو كانا غير مكلَّفين: لما لزمهما دفع تلك الواجبات من مالهما، ولما وجه الشارع الخطاب إليهما بذلك. فثبت المطلوب وهو: أنهما مكلفان.

جواب ذلك الاعتراض

قوله: **(ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبـي والمجنون ليس تكليفاً لهما؛ إذ يستحيل التكليف بفعل الغير، وإنما معناه: أن الإتلاف وملك**

النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتهما، بمعنى: أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وهذا ممكن، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم: «إفهم»).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة عن الدليل الذي استدل به من قال بأن الصبي والمجنون مكلَّفان بجواب إليك بيانه:

أن وجوب إخراج الزكاة من مالهما، وجوب دفعه قيمة ما أتلفاه من حقوق الآخرين، ووجوب دفع أروش ما فعلاه من الجنايات، وأخذ ذلك كله من مالهما هذا ليس من باب خطاب التكليف؛ لأنه يستحيل تكليفهما بفعل، وذلك لعدم فهمهما لتلك الخطابات الشرعية التكليفية.

بل إن هذا من باب خطاب الوضع؛ حيث إنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها.

أي: أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتّب عليها؛ تحقيقاً للعدل في خلقه ومراعاة لمصالحهم تفضلاً منه سبحانه، فهذه لا تكليف فيها، كأن الشارع يقول فيها: «إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا»، فمثلاً: دخول وقت الصلاة سبب لوجوبها فكأنه قال: «إذا دخل الوقت: فقد وجبت الصلاة».

ومثل: الموت سبب لانتقال مال الميت إلى وارثه سواء علم الوارث أو لم يعلم، وسواء كان عاقلاً أو غير عاقل، مختاراً أو غير مختار.

فكذلك هنا بلوغ المال النصاب سبب وجوب إخراج الزكاة إذا حال على المال الحول سواء كان مالكه عاقلاً أو مجنوناً، بالغاً أو صغيراً، فالنظر يكون للمال فقط، فإذا بلغ النصاب وحال عليه الحول فقد وجب في ذمتهما إخراج الزكاة.

كذلك الإتلاف سبب لوجوب دفع قيمة المتلَف بصرف النظر عن المتلِف سواء كان عاقلاً أو لا، بالغاً أو لا، فالنظر فقط إلى الإتلاف، فإن وقع فقد وجب الحكم وهو: دفع قيمة المتلَف، ونأخذه من مال المتلَف سواء كان مكلفاً أو لا.

كذلك إذا جرح أحد آخر بجرح صغير فإن هذا يعتبر سبباً لإخراج أرش هذا الجرح من مال الجارح سواء كان مكلفاً أو لا.

الحاصل: أن بلوغ المال النصاب، ونفس الإتلاف، والجنايات بالجراح أسباب لثبوت حقوق في ذمة الصبي والمجنون: فبلوغ النصاب سبب لتعلق الزكاة بمالهما، والإتلاف سبب لتعلق الضمان بمالهما، والجنايات بالجراح سبب لتعلق الأرش بمالهما.

حتى لو أتلفت البهيمة زرعاً للغير بتفريط من صاحبها كان هذا سبباً لإخراج ثمن المتلف من مال صاحبها.

فلما وجدت هذه الأسباب فلا بدَّ من وجود مسبباتها وأحكامها، ــ وهي بلوغ النصاب، والإتلاف، والجراح من الصبي والمجنون ــ ونظراً لكون الصبي والمجنون لا يوجه إليهما أي خطاب؛ لعدم فهمهما له: فإن هذه الأسباب تكون خطاباً لوليهما أو الوصي عليهما بأداء هذه الحقوق من زكاة، وقيم متلفات، وأروش جنايات وذلك حال وجودها من مالهما؛ لئلا تتأخر حقوق الآخرين فتذهب هدراً فيظلم الفقير ولا يعطى حقه من الزكاة، ويظلم من أُتلِف ماله ومن جُرِح.

وهي ــ أيضاً ــ «أعني بلوغ النصاب في مالهما، والإتلاف، والجنايات الحاصلة من الصبي والمجنون» أسباب لخطاب الصبي بعد بلوغه، وأسباب لخطاب المجنون بعد إفاقته؛ لتمكنهما في تلك الحال من فهم الخطاب.

وتوجه الخطاب إلى الولي أو الوصي في الحال، وتوجه الخطاب إلى الصبي في المآل ــ وهو بعد البلوغ ــ وتوجه الخطاب إلى المجنون في المآل ــ أي: بعد الإفاقة ــ كل ذلك ممكن وغير محال؛ لأن كلاً من الولي أو الوصي عليهما، أو الصبي، بعد بلوغه وإدراكه أو المجنون بعد إفاقته يفهمون خطابات الشارع.

لكن المستحيل وغير الممكن هو أن يوجه إلى الصبي والمجنون ــ وهما في تلك الحالة ــ الخطاب الشرعي، لأنه كيف يقال لمن لا يفهم الخطاب: «افهم».

* * *

اعتراض

الكلام السابق يدل على أن الصبي والمجنون تثبت في ذمتهما الأحكام، وهذا يفيد أنهما مكلَّفان، ولو كانا غير مكلَّفين: لما ثبت في ذمتهما شيء؟

جوابه

قوله: **(وإنما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعدُّ لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهيأ ثبوت الحكم في ذمتها والشرط لا بدَّ أن يكون حاصلاً، أو ممكن الحصول على القرب فنقول: هو موجود بالقوة، كما أن شرط الملكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية؛ لوجودها بالقوة، فكذا الصبي مصيره إلى العقل فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال)**.

ش: أقول: قبل أن أخوض في بيان ذلك لا بدَّ من بيان الأهلية والذمة وما يتعلق بهما فأقول:

الأهلية في اللغة هي: الصلاحية للشيء.

وهي في الاصطلاح: صلاحية الإنسان للوجوب له وعليه شرعاً، أو صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يعتدُّ به شرعاً.

وتنقسم الأهلية إلى قسمين: أهلية الوجوب، وأهلية الأداء.

القسم الأول: أهلية الوجوب، وهي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه.

وهي ثابتة لكل إنسان؛ حيث إنها ملازمة لوجود الروح في الجسم من غير التفات إلى عقل أو بلوغ؛ لذا نجدها تتحقق لمن كان صغيراً أو مميزاً أو بالغاً والذي يفهم الخطاب والذي لا يفهمه، بل تثبت أهلية الوجوب للجنين وهو في رحم أمه فيثبت بسبب ذلك له الإرث والوصية والنسب، وتبقى أهلية الوجوب مع الإنسان من تكونه جنيناً إلى وفاته.

لذا قال علماء الأصول بأن أهلية الوجوب تنبني على تحقق الذمة وقيامها بمن تثبت له الأهلية، وعليه: اختص الإنسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة.

فالذمة متحققة للإنسان منذ اللحظة الأولى فقد ثبت له ملك الرقبة بشراء الولي له.

بناء على ذلك: تكون أهلية الوجوب متعلقة بذمة الإنسان ومرتبطة بوجود هذه الذمة.

فإن قلت: ما هي الذمة؟

قلت: الذمة في اللغة: هي العهد والأمان والكفالة، وقيل: معناها الحق والحرمة.

والذمة في الاصطلاح هي: وصف يصير به الإنسان أهلاً لماله وعليه. ومعناه: أن الله عز وجل لما خلق الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، وثبت له حقوق العصمة، والحرية والملكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة يثبت لهم و عليهم حقوق المسلمين في الدنيا، كما أن الله عز وجل قد خص الإنسان من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية يصير بها أهلاً لذلك، والخصوصية هي: الذمة..

فالذمة خصوصية من خصوصيات الإنسان امتاز بها على غيره من سائر المخلوقات؛ وذلك لما أودعه الله سبحانه في الإنسان من عقل ومشاعر وقوى يصبح الإنسان بها أهلاً للإلزام والالتزام، لذا تميز على غيره من المخلوقات.

ويترتب على خاصية الإنسان بالذمة خاصيته بأهلية الوجوب؛ لأنها مرتبطة بالذمة ومترتبة عليها، وهذا يقتضي ألا تثبت أهلية الوجوب لغير الإنسان كالحيوان مثلاً.

وأهلية الوجوب تتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: أهلية الوجوب الناقصة وهي التي تثبت للجنين قبل ولادته مثل ثبوت الميراث له والوصية، والنسب، فهذه الأمور تثبت للجنين وهو لا يزال في بطن أمه؛ لأنها لا تحتاج في ثبوتها إلى قبول منه.

ولا يثبت للجنين من الحقوق ما يتوقف ثبوته على القبول المالك كالهبة ونحوها.

النوع الثاني: أهلية الوجوب الكاملة وهي تثبت لكل إنسان يولد حياً وتبقى مستمرة معه ما دامت الحياة مستمرة له وبمقتضى هذه الأهلية فإن الحقوق تثبت للإنسان، وتجب عليه الواجبات سواء أكان مميزاً أو غير مميز عاقلاً أو غير عاقل، أي: أن هذه الأهلية تثبت للإنسان في كل طور من أطوار حياته إما بنفسه وإما بالنيابة عنه، هذه نبذة بسيطة عن أهلية الوجوب.

القسم الثاني: أهلية الأداء وهي: صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه معتبر شرعاً.

والعقل هو مناط أهلية الأداء؛ لأن التكليف يقتضي استجابة المكلف لما كلف به، وهذا لا يتحقق إلَّا بالقصد إلى امتثال مقتضاه، وهذا لا يكون إلَّا ممن يفهم الخطاب ويدرك الغرض من التكليف. وهذا يقتضي ألا تثبت أهلية الأداء لمجنون ولا لصبي، كما يقتضي عدم ثبوتها من غير الإنسان كالحيوان والجماد والنبات.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بيَّن ــ هنا ــ أن ثبوت تلك الأحكام ــ وهي دفع الزكاة، وقيم المتلفات إذا توفرت أسبابها ــ في ذمة الصبي والمجنون ليس سببه مستفاد من كونهما مكلَّفين، بل إن الصبي والمجنون صارا أهلاً لثبوت الأحكام في ذمتهما بسبب توفر صفة الإنسانية في كل من الصبي والمجنون التي بها ــ أي: هذه الإنسانية ــ يكون كل منهما مستعداً لقبول قوة العقل الذي بواسطته يستطيع أن يفهم التكليف وذلك في ثاني الحال ــ أي: بعد بلوغ الصبي وإفاقة المجنون ــ .

فصفة الإنسانية الموجودة في الصبي والمجنون تجعل كلاً منهما أهلاً لفهم الخطاب بالقوة، لا بالفعل.

أي: أنهما لا يكلَّفان بالحال والفعل، بل بقوة الشريعة؛ حيث إن مآل

الصبي البلوغ، ومآل المجنون الإفاقة غالباً، فلذلك ثبتت في ذمتهما تلك الحقوق.

بخلاف البهيمة فلا يمكن أن يكون لها أهلية فهم الخطاب، لا بالقوة ولا بالفعل؛ لعدم صفة الإنسانية فيها. فلذلك لا تثبت في ذمتها الأحكام ولم تهيأ لذلك.

وشرط المكلف السابق الذكر ـ وهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب ـ لا بد أن يحصل ويثبت في الإنسان حتى يفهم الخطاب الموجه من الشارع إليه، أو بالإمكان حصوله عن قرب إذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون.

فإذا لم يحصل فعلاً، ولكن ممكن حصوله عن قريب بسبب توفر الإنسانية في الصبي والمجنون فيصح أن يقال: إن الشرط ـ وهو العقل وفهم الخطاب ـ موجود بالقوة لا بالفعل.

ومما يؤيد أن الأحكام تثبت في ذمتهما وهما ليسا مكلفين: القياس على النطفة. بيان ذلك:

أن النطفة في الرحم يثبت لها الملك بالإرث والوصية مع أن الحياة التي هي شرط الإنسانية والتي تثبت بها الملكية مفقودة، وليست موجودة بالفعل، ولكن هذه النطفة تملك بالقوة؛ لأن مصير هذه النطفة إلى الحياة، فلذلك صلح أن تملك تلك النطفة، ولكن هذا الملك بالقوة لا بالفعل كما قلنا.

كذلك ـ هنا ـ الصبي والمجنون مصيرهما إلى العقل وفهم الخطاب فصلحا لأن يثبت في ذمتهما بعض الأحكام من إخراج الزكاة ودفع قيمة المتلفات ونحو ذلك، وذلك في ثاني الحال ـ أي: في حال وجود العقل وفهم الخطاب ـ ولكن لا يصلحان للتكليف في الحال والفعل؛ لفقدهما للعقل والفهم.

الخلاصة: أن يقال: كما أن النطفة تملك الأموال وهي فاقدة للحياة التي هي شرط الإنسانية، كذلك الصبـي والمجنون تثبت في ذمتهما الأحكام وهما فاقدان للعقل وفهم الخطاب ولا فرق بينهما ـ أي: بين النطفة والمجنون والصبـي ـ ؛ لأن كلاًّ منهما لا يستطيع التصرف بالفعل فيما يملكه. والله أعلم.

● مسألة فرعية: حكم زكاة مال الصبـي والمجنون:

مما سبق اتضح لك أن مال الصبـي والمجنون إذا بلغ النصاب وحال عليه الحول فإنه يجب فيه الزكاة وهو مذهب جمهور الفقهاء.

وقد استدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

وجه الاستدلال: أن لفظ «الأموال» عام يشمل أموال المكلفين وغيرهم فلم يخص مالاً دون مال.

الدليل الثاني: أن هذا حق مالي يتعلق بسببه وهو بلوغ النصاب، بصرف النظر عن صاحبه، فمن بلغ ماله النصاب مع توفر شروط الزكاة فإنه يجب إخراجها سواء كان المالك مكلفاً أو لا.

أما الحنفية فقد خالفوا في هذه المسألة وقالوا: إنه لا تجب الزكاة في مال الصبـي والمجنون.

وقد استدلوا بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول: ما أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبـي ﷺ قال: «بُنِيَ الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة...».

وجه الاستدلال منه: ـ كما قال الكاساني في «البدائع» ـ : أن ما بُني عليه الإسلام يكون عبادة، والعبادات التي تحتمل السقوط تقدر في الجملة فلا تجب الزكاة على الصبيان كالصوم والصلاة».

الدليل الثاني: أن الزكاة عبادة، والعبادة إنما تجب بطريق الابتلاء والامتحان، فلو أوجبنا الزكاة على الصبـي فإن الذي سيؤديها عنه هو الولي وبهذا لم يحصل الابتلاء والامتحان، أي: أن الغرض من إيجاب الزكاة على المسلمين هو امتحانهم، والصبـي والمجنون لا يدركان ذلك، فلم تجب عليهما كسائر العبادات.

والراجح: هو القول الأول وهو قول الجمهور وهو وجوب الزكاة في مالهما؛ وذلك لأن إيجاب الزكاة في مالهما فيه ضرر، وعدم إيجابها فيه ضرر آخر.

أما الضرر الذي يكون في الإيجاب: فهو فناء مالهما بسبب تلك الزكاة.

أما الضرر الذي يكون في عدم إيجاب الزكاة في مالهما: فهو ضرر الفقراء يمنعهم من حقهم المشروع وقد يلحقهم في ذلك ضرر مؤثر.

وإذا تعارض الضرران فإنه لا ينظر إلى الضرر العائد إلى الصبـي والمجنون؛ لأن مراعاة جانب الفقراء أولى؛ حيث إن ما يأخذونه جزء بسيط من المال، والباقي أكثر.

والذي يتولى إخراج زكاة مال الصبـي والمجنون هو الولي أو الوصي، ويأثم إذا لم يخرجها في الحال كما قال بعض العلماء. والله أعلم.

* * *

سـؤال

روي عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ : أن المجنون يقضي الصلاة والصوم، فهل هذا يدل على أن المجنون مكلَّف عنده؟

جـوابـه

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ :

منهم من ضعَّف تلك الرواية عن الإمام أحمد.

ومنهم من حمل هذه الرواية على المجنون غير المطبق «وهو الذي يفيق أحياناً» أما المطبق «وهو الذي لا يفيق»: فلا يجب عليه قضاء شيء من العبادات لعدم تكليفه إلاَّ ما تعلَّق بماله فهذا مترتب على أسباب متى ما تحققت: تحقَّق الحكم.

* * *

هل الصبـي المميَّز مكلَّف؟

قوله: **(فأما الصبـي المميَّز فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك إلاَّ أن الشرع حطَّ التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج؛ إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع، ويعلم الرسول، والمرسِل فنصب له علامة ظاهرة، وقد روي أنه يكلَّف).**

ش: **أقول**: رجعت إلى نسخ الروضة السبع فوجدت العبارة هكذا: «. . . إلاَّ أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج» وفيها بعض الاضطراب، فلما رجعت إلى أصل الروضة وهو كتاب «المستصفى» للغزالي وجدت العبارة مستقيمة وهي: «. . . لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً؛ لأن العقل خفي وإنما يظهر فيه على التدرج. . .».

بعد ذلك أقول: ــ سبق أن قلنا: إن الصبـي المميز هو من تجاوز سن السابعة، وقيل: من تجاوز السادسة من عمره وهو يدرك حقائق الأمور ويميز بين الأفعال والأقوال، والجيد والرديء، والحق والباطل، فهو في هذه الحالة قد توفر فيه شرط المكلَّف وهو: العقل وفهم الخطاب، فهل معنى ذلك أنه مكلف؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه غير مكلف مطلقاً، وهو قول جمهور العلماء، وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد، وهو الصحيح؛ وذلك لأن كون الصبـي المميز عاقلاً يفهم الخطاب جعل تكليفه غير مستحيل، لكن الشارع وضع وحط التكليف عنه تخفيفاً ورفعاً للحرج عنه وعن الولي؛ لأن العقل خفي ووصف باطني، فهو والفهم يتزايد تزايداً خفي التدريج فلا يعلم هو بنفسه، فلا يعلم ولا يمكن الوقوف على أول وقت يفهم فيه خطاب الشارع، ويعرف حقيقة وغرض إرسال الرسل ومن هو المرسل؟ وما تتصف فيه الآخرة من صفات ومزايا.

فنتيجة لعدم المعرفة لهذا الوقت بالتحديد جعل وقتاً محدداً للتكليف ألا وهو: البلوغ، فهو علامة واضحة لظهور العقل والفهم، وذلك بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم وأحمد أن النبـي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبـي حتى يبلغ ــ وفي رواية: حتى يكبر، وفي رواية: حتى يحتلم ــ وعن المجنون حتى يفيق».

فهنا وضع الشارع ضابطاً يضبط الحد الذي تتكامل فيه بنيته وعقله وهو: «البلوغ» ولهذا فإن أكثر الأحكام تتعلَّق به.

والبلوغ يكون: إما باستكمال خمس عشرة سنة، أو بالاحتلام ــ وهو إنزال المني ــ ، أو بإنبات شعر من قبل. هذا بالنسبة للذكر.

أما الأنثى فيعرف بلوغها بأحد الأمور الثلاثة السابقة وتزيد أمراً رابعاً وهو: الحيض.

قال بعض العلماء: كأن الشارع لم يلزم الصبي قضايا التكليف لأمرين:

الأول: أن الصبي مظنة الغباوة، وضعف العقل فلا يستقل بأعباء التكليف.

الثاني: أنه عري عن البلية العظمى، وهي: الشهوة.

المذهب الثاني: أن الصبي المميز مكلف بالصلاة إذا كان ابن عشر، وهو رواية عن الإمام أحمد، وروي أيضاً عن ابن سريج الشافعي.

واستدلوا على ذلك بما قاله النبي ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر».

وجه الاستدلال: أن الصبي المميز مأمور بالصلاة، ولو لم يكونوا مكلَّفين لما أُمروا بها، ولو لم تجب عليهم لما ضربوا عليها.

يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الأمر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع، وإنما هو من جهة الولي؛ وذلك لأن الصبي يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً لذلك، ولكنه لا يفهم خطاب الشارع؛ لأنه لا يعرف الشارع أصلاً، ولا يفهم عقابه؛ حيث لا يعرف ولا يفهم الآخرة، فالصبي مأمور من قِبَل الولي.

ثم إن الأمر للتدريب، والضرب للتأديب والتهذيب.

المذهب الثالث: أن الصبي المميز مكلف مطلقاً، وهو رواية عن الإمام أحمد.

ودليل ذلك: أن الصبي المميز ــ وهو الذي قارب البلوغ ــ عاقل يفهم الخطاب، مميز بين الأقوال والأفعال بعضها من بعض خيرها وشرها جيدها ورديئها، وبذلك توفر فيه شرط المكلف وهو العقل والفهم، مما يجعله يرقى إلى مرتبة التكليف.

جوابه

يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إننا معكم بأن الصبي المميز يعقل ويفهم، ولكن فهماً غير متكامل كما ثبت من التجارب، ثم إننا لا نعرف متى فهم وأدرك حتى يكلف بالتكاليف الشرعية؛ لأن نمو العقل وتطور الفهم خفي عنا، ويصعب علينا أن نقف على الحد الذي به يمكن أن نحكم عليه بأنه عاقل وفاهم للخطاب. ثم إن الحكم على كون هذا الصبي قد ميز وذاك لم يميز مختلف باختلاف الصبيان واختلاف أفهامهم مما يوجب اختلاف الحكم باختلاف الصبيان.

فسداً لذلك ورفعاً للحرج: بيَّن الشارع الحكيم علامة ظاهرة لنا إذا رأيناها وعلمنا بها: حكمنا بأن هذا الصبي مكلَّف وهذه العلامة هي: «البلوغ».

أما قبل البلوغ فالصحيح أنه لا يكلف مطلقاً.

وما ثبت له أو عليه من الأحكام الفقهية التي في كتب الفروع فهي ثابتة إما عن طريق ربط الأحكام بأسبابها، أو ثابتة بأدلة خارجية، والله أعلم.

الفرق بين المعتوه والمجنون

المعتوه من العته وهو: نقص العقل من غير جنون.

وهو في الاصطلاح: آفة ناشئة عن الذات توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين.

والقول بأنه «آفة ناشئة عن الذات» قيد أخرج الآفة الناشئة بسبب عارض كالمخدرات ـ مثلاً ـ .

والمعتوه مثل المجنون غير مكلف؛ لأنه نوع من أنواع الجنون، وعلة عدم تكليفه هي: علة عدم تكليف المجنون، فالعته ضعف في العقل أدى إلى ضعف في الإدراك والفهم.

أما الزكاة وقيمة المتلفات وأروش الجنايات فيجب إخراجها من مال المعتوه إذا وجدت أسبابها.

أما بعض العلماء كأبـي زيد الدبوسي الحنفي فقد ذهب إلى أن المعتوه تجب عليه العبادات؛ احتياطاً.

وهذا مردود؛ لأن العبادات لازمة في حق من يفهم الخطاب عند توجيهه إليه، والمعتوه لا يفهم الخطاب، فاختل شرط المكلف وهو «فهم الخطاب» وبذلك لا يكون مكلفاً، وبناء عليه لا تجب عليه العبادات.

ومع أن المعتوه مثل المجنون في الحكم إلاَّ أن بينهما فروقاً يحسن أن أنبه على أهمها فأقول:

الفرق الأول: أن المعتوه له عقل ولكنه ضعيف عن إدراك وفهم الخطاب، أما المجنون فإنه لا عقل له.

الفرق الثاني: المعتوه لا يصاحبه في حالة العته تهيج واضطراب، بخلاف المجنون فقد يصاحب جنونه تهيج واضطراب غالباً.

الفرق الثالث: أن المعتوه قد يكون مميزاً أو غير مميز، فهو بهذا يشبه الصبـي المميز وغير المميز، أما المجنون فإنه لا يكون مميزاً مطلقاً.

* * *

الناسي والنائم هل هما مكلفان؟

قوله: (**فصل: والناسي والنائم غير مكلفين**).

ش: **أقول**: نتج عن شرط المكلف الذي ذكره ابن قدامة وهو كونه عاقلاً يفهم الخطاب: أن من لم يتوفر فيه هذا الشرط فليس بمكلَّف كالصبي والمجنون، والناسي والنائم والسكران، وقبل أن نخوض في الكلام عن علة عدم تكليفهم لا بدَّ أن أبيِّن المراد والمقصود بالناسي والنائم فأقول:

الناسي مأخوذ من النِّسيان ـ بكسر النون وسكون السين ـ وهو ضد الذكر والحفظ.

وقيل: إنه عاهة أو فقد الذاكرة، وهي عاهة تنشأ عن اضطراب أو عطب في المخ، أو عن اضطراب شديد في الحياة العقلية يسببه القلق والصراع النفسي.

وهو في الاصطلاح: معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ.

وقيل في معناه: عدم استحضار الشيء في وقت الحاجة إليه.

والنسيان والسهو مترادفان؛ حيث إن اللغة لا تفرق بينهما، وهو الحق.

وفرق بعض العلماء بينهما على النحو التالي:

أن المراد من النسيان هو: زوال الصورة عن المدركة والحافظة معاً، فيحتاج حينئذٍ إلى سبب جديد.

أما السهو فالمراد به هو: زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة فيتنبه له بأدنى تنبيه.

والغفلة قريبة من السهو من غير نسيان، فالغافل هو: من لا يدري الخطاب ولا يفهمه كالساهي والنائم والمجنون والسكران.

والنائم ـ مأخوذ من النوم وهو لغة: السكون والهدوء والكساد.

وهو في الاصطلاح: فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه، وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها، وتمنع استعمال العقل مع قيامه.

ويقرب منه الإغماء وهو في اللغة: فقد الحس والحركة العارض.

والإغماء في الاصطلاح هو: فتور يزيل القوى ويعجز ذو العقل عن استعماله فترة مع قيامه حقيقة.

وكون الناسي والنائم غير مكلفين حال النسيان وحال النوم هو مذهب جمهور العلماء.

وذهب بعض العلماء كالحنفية إلى أنهما مكلفان.

* * *

علة عدم تكليفهما

قوله: (**لأنه لا يفهم فكيف يقال له «افهم»؟**).

ش: **أقول**: إن الناسي والنائم غير مكلفين حال النسيان والنوم، وعلة ذلك: أنهما فقدا شرط المكلف وهو: «الفهم»، فالناسي في حالة نسيانه، والنائم في حالة نومه، لا يدركان معنى الخطاب فكيف يخاطبان ويقال للواحد منهما: «إفهم» مع أن الفهم منعدم بالنسبة إليهما وهما في تلك الحالة؟

ويمكن أن نوضح ذلك الدليل ونقول: إن الإتيان بالفعل المعين على

وجه الامتثال يتوقف على العلم بالفعل المأمور به؛ لأن الامتثال عبارة عن إيقاع المأمور به على وجه الطاعة، ويلزم من ذلك علم المأمور بتوجه الأمر نحوه، وعلمه بطريقة الفعل، وهذا مستحيل عقلاً بالنسبة للناسي والنائم؛ لعدم فهمهما.

* * *

السكران هل هو مكلف؟

قوله: **(وكذا السكران الذي لا يعقل)**.

ش: **أقول**: السكران من السكر، وهو في اللغة غيبوبة العقل واختلاطه.

وهو في الاصطلاح: حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامها إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة.

والسكران غير مكلف مطلقاً، وهو مذهب الإمام أحمد في رواية عنه وهو رأي الغزالي، والآمدي، وإمام الحرمين، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن عقيل، وأبي إسحاق الشيرازي وبعض المعتزلة، وحكي عن جمهور الأصوليين، وهو الصحيح؛ وذلك لأن السكران في حالة سكره لا يفهم الخطاب فكيف يوجه إليه خطاب لا يفهمه، ويقال له: «إفهم»؟ فهو زائل العقل كالناسي والصبي والمجنون، فلو كلف السكران ـ والحالة تلك ـ لكان تكليفاً بالمحال، وهذا لا يجوز، وابن قدامة أشار إلى ذلك بقوله: «وكذا السكران الذي لا يعقل» ومعناه: مثل النائم والناسي في عدم التكليف: السكران الذي لا يعقل الخطاب الموجه إليه.

أما إذا كان مَنْ شرب الخمر يعقل الخطاب ويفهمه فهذا مكلف؛ لأن مدار التكليف على فهم الخطاب.

وذهب بعض العلماء إلى أن السكران مكلَّف مطلقاً، منهم الحنفية، وهو رواية مشهورة عن الإمام أحمد مشهورة، وهو رأي الشافعي.

* * *

اعتراضات على ما سبق

لقد وجه بعضهم إلى كون النائم والناسي والسكران غير مكلفين اعتراضين لم يذكرهما ابن قدامة، ولكن ذكر الجواب عنهما، إليك ذكر الاعتراضين، وذكر جواب كل واحد منهما من كلام ابن قدامة، مع شرحه وبيانه:

* * *

الاعتراض الأول

قال المعترض: إن الناسي والنائم والسكران لو أتلفوا شيئاً ــ وهم في حالة النسيان أو النوم أو السكر ــ: لوجب ضمان المتلف، وكذلك السكران لو طلق فإن طلاقه يقع، وهذا يدل على أنهم مكلفون؛ إذ لو لم يكونوا مكلفين: لما لزمتهم تلك الحقوق من دفع الغرامات، ووقوع طلاق السكران.

جواب ذلك الاعتراض

قوله: (وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات، ونفوذ طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة عن ذلك الاعتراض بجواب، مفاده: أننا معكم بأنه يلزمهم أحكام تصرفاتهم تلك من إتلاف، أو طلاق ونحوه، ولكن ذلك الإلزام ليس من باب الخطاب التكليفي، بل هو من باب الخطاب الوضعي؛ حيث إنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها.

أي: أن السبب وجد وهو: الإتلاف، والتلفظ بالطلاق، فلا بد من وجود المسبب وهو الحكم، وهو: دفع قيمة المتلف، ووقوع الطلاق، بقطع النظر عن الفاعل سواء كان نائماً أو صاحياً، ناسياً أو ذاكراً، سكراناً أو غير ذلك.

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] دل على أن السكران مكلف، بيان ذلك:

أن الله ـ سبحانه ـ قد وجه هذا الخطاب إلى السكران، والشارع لا يمكن أن يخاطب إلاَّ مكلفاً، فالسكران إذن مكلف، وهو المطلوب.

أو تقول في وجه الاستدلال: لو لم يكن السكران مكلفاً لما صح توجيه هذا الخطاب إليه، فلما وجه إليه هذا الخطاب دل على تكليفه.

* * *

جواب ذلك الاعتراض

قوله: **(وأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]: فقد قيل: هذا كان في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر.**

والمراد منه: المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة؛ كيلا يأتي عليه

وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال: «لا تقرب التهجد وأنت شبعان» معناه: لا تشبع فيثقل عليك التهجد، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.

وقيل: هو خطاب لمن وجد منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب: وجب تأويل الآية).

ش: أقول: أجاب ابن قدامة عن ذلك بأن استدلالكم بتلك الآية على أن السكران مكلّف ليس بصحيح من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلِّم أن الآية خطاب للسكارى، بل هي خطاب للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في ابتداء الإسلام قبل أن يحرم الخمر؛ حيث إن الصحابة خوطبوا في حال الصحو بأن لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، لا أنهم خوطبوا في حال السكر فقوله: «وأنتم سكارى» جملة حالية من قوله: «لا تقربوا» فالسكر متعلق بقربان الصلاة، لا بخطاب الله تعالى للمصلين.

والمعنى: أيها المؤمنون الصحابة لا تقربوا الصلاة وأنتم في حالة سكر حتى لا يأتي عليكم وقت الصلاة وأنتم لا تعلمون ما تقولون فيها فتختلط عليكم صلاتكم نتيجة لتأثير الخمر عليكم، فكأنه قال: استمروا على الصحو حتى تدخلوا الصلاة وتفرغوا منها.

وذلك مثل قولنا: «لا تقرب التهجد وأنت شبعان»، حيث إن معناه: استمر على خفة البدن ولا تشبع حتى إذا أتى التهجد تقوم وأنت خفيف الحركة.

فكذلك هنا كأنه قال: «لا تقرب الصلاة وأنت سكران» أي: استمر

على الصحو وعدم شرب الخمر حتى إذا جاء وقت الصلاة تقوم بها وأنت تعلم ما تقول.

وهو ــ أيضاً ــ مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢] أي: استمروا في لزوم الإسلام ولا تفارقوه ولا تفرطوا فيه حتى إذا جاءكم الموت جاءكم وأنتم على الإسلام.

الوجه الثاني: سلَّمنا لكم أن الآية خطاب للسكران، لكن السكران عندنا قسمان:

القسم الأول: سكران زال عقله فلا يفهم شيئاً.

القسم الثاني: سكران لم يزل عقله، بل هو في مبادىء الطرب والنشاط فهذا يفهم الخطاب.

فالآية خطاب للقسم الثاني، أي: خطاب لمن وجد منه مبادىء النشاط والطرب وما زال عقله موجوداً، أو كما قال أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»: «خطاب لمن شرب ولم يبلغ قدر السكر».

وبهذا تبين قوة مذهب الجمهور وهو أن السكران غير مكلف؛ حيث يستحيل توجيه الخطاب إلى من لا يتصور المطلوب.

فإذا كان الأمر كذلك: وجب اللجوء إلى أحد هذين الوجهين في تأويل الآية. والله أعلم.

* * *

تكليف المكرَه

قوله: **(فصل: فأما المكرَه فيدخل تحت التكليف؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على تحقيق ما أمر به وتركه. وقالت المعتزلة: ذلك محال؛ لأنه**

لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه فلا يبقى له خيره. وهذا غير صحيح؛ فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم ويأثم بفعله، ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه: كإكراه الكافر على الإسلام، وتارك الصلاة على فعلها، فإذا فعلها: قيل: أدَّى ما كُلِّف، لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره: لم تكن طاعة ولا يكون مجيباً داعي الشرع، وإن كان يفعلها ممتثلاً لأمر الشارع بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخويف).

ش: **أقول**: لما بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن شرط المكلف: كونه عاقلاً يفهم الخطاب: كأن قائلاً قال: المكرَه عاقل ويفهم الخطاب فهل هو مكلف؛ بناء على ذلك؟ فأورد ابن قدامة هذا الفصل للجواب عن ذلك، فأقول في بيانه:

المكرَه هو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه مطلقاً سواء تعلقت به قدرته واختياره أم لا. وهو قسمان:

القسم الأول: مكره ملجأ وهو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه ولا تتعلق به قدرته واختياره كمن ألقي من شاهق على إنسان فقتله، أو من ربط بحبل فحمل وألقي على إنسان فقتله، أو ألقي على مال فأتلفه؛ فهذا لا بدَّ له من الوقوع، ولا اختيار له في ذلك ولا هو بفاعل له، وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع، وكحركة المرتعش.

فهذا غير مكلف بالاتفاق؛ لأنه مسلوب القدرة غير مختار كالآلة.

القسم الثاني: مكره غير ملجأ وهو: من حمل على أمر يكرهه ولا يرضاه، ولكن تتعلق به قدرته واختياره وإرادته، كمن قيل له: «اقتل أخاك

المسلم وإلاَّ قتلناك» أو قيل له: «اقطع يد فلان المسلم وإلاَّ قطعنا يدك» أو نحو ذلك.

فهذا هو الذي اختُلِف فيه هل هو مكلف أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكره غير الملجأ مكلف، وهو مذهب أكثر العلماء وهو الصحيح؛ لأن شرط المكلف قد توفر فيه وهو: العقل وفهم الخطاب، فالمكره غير الملجأ عاقل يفهم خطاب الشارع، قادر على إيقاع ما أمر به وعدم إيقاعه، أي: له اختيار «ما» في الإقدام أو الانكفاف، وينسب إليه الفعل حقيقة. إذن: المكرَه كغير المكرَه بجامع توفر: العقل والفهم والقدرة وكمال البدن والذمة كما أن الإكراه لا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بأي حال من الأحوال.

المذهب الثاني: أن المكره غير الملجأ غير مكلَّف، وذهب إلى ذلك المعتزلة، وبعض الشافعية وبعض الحنابلة.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن المكرَه غير الملجأ يستحيل تكليفه لأمور:

الأول: أن المفروض في المكره أنه أتى بالفعل المكره عليه بدافع الإكراه لا غير، وهذا يقدح في قدرته على الامتثال؛ حيث إن الامتثال لا يكون إلاَّ بأن يأتي المكلف بالفعل اختياراً قاصداً الطاعة لأمر الشارع، وهنا لم يفعل المكره الشيء الذي أكره عليه إلاَّ من أجل استجابة أمر المكره، لا من أجل استجابة أمر الشارع.

الأمر الثاني: قالوا فيه إن من شرط الأمر بفعل «ما»: أن يثاب المأمور عليه، وإلاَّ امتنع التكليف به، والمكره إن أتى بالفعل لداعي الإكراه ـ فقط ـ لا يثاب عليه فيمتنع تكليفه به.

الأمر الثالث: قالوا فيه: إنه حال مباشرة المكرَه للفعل المكره عليه يمتنع تكليفه بتركه؛ لأنه يلزم منه الجمع بين الفعل والترك في آن واحد، وهو جمع بين النقيضين، وهو ممنوع.

واستناداً إلى هذه الأمور الثلاثة وبناء عليها: نتج أنه لا خيرة للمكره غير الملجأ في الفعل أو الترك، فيصبح غير قادر فيرتفع عنه التكليف.

الجواب عن قول أصحاب المذهب الثاني

إن ما ذهب إليه المعتزلة ومن معهم من أن المكره غير الملجأ غير مكلَّف بسبب ما ذكروه من تلك الأمور الثلاثة غير صحيح من وجوه:

الوجه الأول: أننا لا نسلِّم أن الإكراه ينافي القدرة ويتعارض معها، بل إن المكره قادر على فعل ما أكره عليه، وقادر أيضاً على ترك فعله، ولهذا فإن إجماع المسلمين قائم على تحريم القتل إذا أكره المسلم على قتل مسلم آخر، فالمكره مأمور باجتناب القتل، وإن فعل المكره وقتل فإنه يأثم بلا خلاف. ذكره ابن قدامة في «المغني». وذكر ذلك غيره من العلماء.

وإذا كان المكره مأموراً بذلك، ويأثم إذا فعل: فيلزم من ذلك: أن المكره مكلَّف؛ إذ لو لم يكن التكليف ثابتاً في حقه: لما أمر بالكف عن القتل، ولما أثم بفعل القتل.

ولو قتل المكرَه المسلم الآخر الذي أكره على قتله فلا بدَّ من معاقبته بدنياً على خلاف بين الفقهاء سيأتي تفصيله في أثر الخلاف.

الوجه الثاني: إن تكليفه دليل على قدرته؛ لأن الله تعالى لا يكلف العبد إلاَّ بعد خلق القدرة له، والقدرة على الشيء قدرة على نقيضه، فإن كان قادراً على ترك القتل: كان قادراً على القتل.

الوجه الثالث: أنه لا يمنع التكليف بنقيض المكره عليه قبل الإقدام على فعل المكره عليه؛ لأنه لا يلزم من هذا الجمع بين النقيضين؛ لعدم اتحاد الزمن.

تبين من هذه الأوجه الثلاثة: أن المكره غير الملجأ صالح للتكليف ــ وليس كما زعمه المعتزلة ومن تبعهم ــ بيان ذلك.

أن ثبوت خطاب الشارع له علامة ودليل على تكليفه، فإن المكره في الإتيان بالفعل المكره عليه: إما أن يكون مأجوراً في فعله أو آثماً، وإما أن يكون تصرفه صحيحاً أو فاسداً، وهذه علامة ثبوت الخطاب في حقه الدالة على أنه مكلف.

فإن كان ما أكره عليه واجباً في حقه فإنه يؤجر على فعله ويأثم بتركه كما لو أكره على أكل الميتة، أو شرب الخمر وهدد بقتله، فإنه يجب عليه أن يأكل أو يشرب، وإن امتنع حتى قتل كان آثماً؛ لأن ما أكره عليه أصبح مباحاً في حقه فيجب عليه الإتيان؛ للحفاظ على نفسه.

وإن كان ما أكره عليه حراماً في حقه فإنه يأثم بفعله ويؤجر بتركه، كما لو أكره على قتل النفس المعصومة، كما ذكرنا أن العلماء أجمعوا على تأثيمه لو فعل القتل؛ وذلك لأن الإكراه لا يبيح شيئاً من المحرمات، فإذا صبر كان مأجوراً، وإذا فعل كان آثماً.

ولما كان الإكراه صورة من صور الرخصة فقد يكون ما أكره عليه يرخص له فعله كما في الإكراه على النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان، وكما لو أكره المسافر على أن يفطر في نهار رمضان وقد فصلت ذلك في كتابي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فارجع إليه إن شئت.

وأيضاً فعل المكره عليه يوصف بالصحة والفساد، فمثلاً إذا أكره على وفق أوامر الشريعة كإكراه الكافر الحربي على الإسلام، أو إكراه تارك الصلاة على فعلها، أو إكراه الغاصب على رد ما اغتصب فهذه التصرفات صحيحة؛ لأنه حمل عليها بحق وبأمر الشارع.

فإذا أسلم الكافر، وصلى تارك الصلاة، ورد الغاصب ما اغتصبه قيل: أدَّى ما كلف به وذلك في عرف الشرع.

فبذلك تبين أن الشارع قد خاطب المكره بما يدل على تكليفه، ويدل كذلك على وصفه بالقدرة والاختيار الذي هو مناط التكليف.

وينبغي أن تتنبه إلى أمر مهم وهو: أننا نتكلم في الحكم بكون المكره مكلَّفاً، أما كونه مطيعاً أو عاصياً فهذا أمر باطن لا يعلمه إلاَّ الله تعالى.

فإن أسلم الكافر الحربي، وصلى تارك الصلاة، وردَّ الغاصب حق غيره، فعل كل واحد منهم ذلك بسبب الأمر، وانقياداً وخضوعاً لأمر الشارع مخلصاً في ذلك، ولم يكن بسبب الإكراه: كان مطيعاً في نفس الأمر، أي: مطيعاً ظاهراً وباطناً، فيكون ـ هنا ـ الامتثالُ طاعةً.

وإن أسلم الكافر الحربي، وصلَّى تارك الصلاة، وردَّ الغاصب حق غيره بسبب الإكراه، أي: فعلوا ذلك لأجل الخلاص من سيف المكره، أو عقابه، فهذا يكون عاصياً في الباطن حيث إن إسلامه أو صلاته لم تكن من أجل إجابة داعي الشرع، بل من أجل خوفه من بطش المكرِه.

وإن انبعث بداعي الشرع: بحيث كان يفعل الصلاة لولا الإكراه، أي: كان يفعلها لو أكره على تركها فهذا لا يمتنع وقوعها طاعة لكن لا يكون مكرهاً وإن وجدت صورة التخويف.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع

لقد كان للخلاف في تكليف المكره أثره في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

المسألة الأولى: إذا أكره الحاج على الوطء قبل التحلل الأول.

فعلى المذهب الأول ـ وهو تكليف المكره ـ يفسد حجه.

وعلى المذهب الثاني ـ وهو عدم تكليف المكره ـ لا يفسد.

المسألة الثانية: إذا طلق المسلم زوجته مكرهاً فهل يقع طلاقه؟

ذهب الجمهور إلى عدم وقوع طلاقه؛ لكونه غير قاصد وقوع الطلاق، إنما قصد دفع الأذى والضرر عن نفسه.

وذهب الحنفية إلى أن طلاقه يقع؛ لكونه عندما نطق بلفظة الطلاق ينطبق بها وهو مختار وقاصد، كل ما في الأمر أنه ليس براض عن هذا التصرف.

ويجاب عن ذلك: بأن هذا الاختيار فاسد، أو اختيار ضعيف، إذن لم يوجد الاختيار التام الصحيح، وفي حالة انتفاء الاختيار الصحيح المطلوب من المكلف ينتفي الحكم المترتب عليه وهو الطلاق فلا يقع.

المسألة الثالثة: إذا قتل المسلم من يرث منه مكرهاً فهل يمنع من ذلك الميراث؟

الصحيح: أنه يمنع من ذلك الميراث؛ لأنه مكلف قادر على الامتناع.

وقيل: لا يمنع من الميراث، بل يرث.

* * *

تكليف الكفار بفروع الإسلام

قوله: (فصل: واختلفت الرواية هل الكفَّار مخاطبون بفروع الإسلام).

ش: أقول: ابن قدامة ذكر هذه المسألة تفريعاً على شرط المكلف، وهو العقل والفهم.

أي: أن ابن قدامة لما بين أن المكلف لا بدَّ أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب: كأن قائلاً قال: يترتب على ذلك أن الكفار مكلَّفون بفروع الشريعة حيث إن الواحد منهم عاقل ويفهم الخطاب، وعلى ذلك لا يشترط الإسلام لصحة العبادات، فذكر ابن قدامة هذا الفصل بياناً لذلك.

فتكون هذه المسألة ــ وهي تكليف الكفار ــ مثالاً لقاعدة وهي: أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أو لا؟

فمن الأصوليين من عبَّر بالقاعدة الأصلية كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، والإمام الرازي في «المحصول»، وابن الحاجب في مختصره.

ومنهم من لم يعبِّر بتلك القاعدة، بل ذكر تلك المسألة ابتداءً وهو «تكليف الكفار بالفروع»، كابن الهمام في «التحرير»، وابن قدامة هنا؛ وذلك تفريعاً على شرط المكلف، والقاعدة أعم وأشمل مما نتكلم فيه.

وإذا علمت ذلك فاعلم أن الشريعة لها أصول وفروع:

فأصولها: الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء كله خيره وشره.

وفروعها: التكاليف التي شرعها الله لعباده من صلاة وصوم وحج وزكاة وبيع وإجارة وحدود وقصاص وكفارات ونحوه.

واتفق العلماء على أن الكفار مكلفون ومخاطبون بأصول الشريعة وهي: الإيمان، كما قال الباجي في «إحكام الفصول»، والقرافي في «نفائس الأصول».

ومعنى تكليفهم بالإيمان: هو أنهم مكلَّفون بأصول الشريعة وأن تركهم لهذه الأصول يوجب تخليدهم في النار، قال تعالى في ذلك: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ۝٦﴾ [البينة: ٦].

إلاَّ أن المازري ذكر في «شرحه للبرهان» أن قوماً من المبتدعة قالوا: إن الكفار غير مخاطبين بالعقائد ولهم طريقان:

إما لأنها ضرورية والتكليف بالضروري غير جائز؛ أو هي اختيارية وهم غير مخاطبين بها.

وهذا القول من المبتدعة ظاهر البطلان؛ لأنه مخالف لإجماع المسلمين على أن الكفار مخاطبون بالإيمان.

واتفق العلماء ـ أيضاً ـ على أن الكفار مخاطبون بالمعاملات كالبيع والشراء والإجارة والرهن ونحوها.

واتفقوا أيضاً على أنهم مخاطبون بالعقوبات كالحدود والقصاص.

قال أبو إسحاق الإسفراييني: «لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه على الكفار كما يتوجه على المسلمين».

وقال السرخسي: «لا خلاف في أنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات في الدنيا والآخرة».

واختلف الأصوليون في خطاب الكافر بفروع الشريعة ـ غير ما ذكرنا ـ كالصلاة والزكاة والحج والصوم، وإيقاع طلاقه، وعتقه، وظهاره، وإلزامه بالكفارات ونحو ذلك، على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الكفار مخاطبون بالنواهي، دون الأوامر، أي: أنهم مكلَّفون بأن ينتهوا عن المنهي عنها مثل: الزنا، والقتل، والقذف، وإلزامه بالكفارات، وظهاره، فإذا فعل أحد الكفار واحداً من تلك الأمور فإنه يعاقب بما يعاقب به المسلم لو فعل أحد المنهي عنها.

أما المأمور بها كالصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها: فهم ليسوا بمكلَّفين بها، بمعنى: لا يعاقبون إذا تركوها.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، ذكرها أبو يعلى في العدة، وهو قول أكثر الحنفية.

أدلة هذا المذهب

قوله: (... إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر وانتفاء قضائها في الإسلام فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟ وهذا قول أكثر أهل الرأي).

ش: **أقول**: استدل هؤلاء على أن الكفار مخاطبون بالنواهي، دون الأوامر بأدلة، منها:

الدليل الأول: أنه يشترط في امتثال الأوامر: التقرب إلى الله تعالى ونيل الثواب وهذا منتفٍ عن الكافر فلا يتقرب وهو على كفره، وليس أهلاً لنيل أي ثواب.

الدليل الثاني: أن الصلاة لو وجبت على الكافر: لوجبت عليه إما حال الكفر، أو بعده قضاءً:

والأول: ـ وهو وجوبها حال الكفر ـ باطل؛ لأن الإتيان بالصلاة في حال الكفر ممتنع؛ لأنه يستحيل الجمع بين فعله للصلاة وبين كفره، فكيف يجب على الكافر ما يستحيل أن يمتثله؟ هذا ممتنع، والممتنع لا يكون مأموراً به.

والثاني: ـ وهو وجوب قضاء الصلاة بعد الكفر وحال إسلامه ـ باطل؛ لأن العلماء أجمعوا على أن الكافر إذا أسلم فإنه لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلاة في زمان كفره.

وعدم قضاء الصلاة التي لم يصلها في كفره ثبت عن طريقين:

الطريق الأول: أن النبي ﷺ كان يسلم عنده الجم الغفير من الكفار ولم ينقل إلينا أنه أمر أحداً بأن يقضي ما فاته من صلاة ونحوها من العبادات مما وقع منه حال كفره.

الطريق الثاني: ما أخرجه مسلم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدم ما كان قبله» بمعنى: أن الكافر بعد إسلامه كأنه ولد جديداً لم يصدر منه معصية أصلاً.

الدليل الثالث: أن الأشياء المأمور بها من العبادات لو كانت واجبة

ومخاطباً بها الكافر: لوجب قضاؤها بعد أن يسلم؛ قياساً على المسلم إذا ترك الصلاة ـ مثلاً ـ فإنه يقضي ما فاته، والعلة الجامعة بينهما: إدراك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات.

ولما لم يكن الأمر كذلك: علمنا: أن تلك العبادات غير واجبة على الكافر.

فثبت بذلك: أنه لا يمكن الجمع بين الإتيان بالمأمور به كالصلاة، وبين الكفر.

أما الانتهاء عن الشيء فهو ممكن في حالة الكفر؛ حيث لا يشترط في الانتهاء عن المنهيات التقرب، بل يكتفي بالكف عنه، فجاز التكليف بالمنهيات.

بخلاف الأوامر فيشترط فيها التقرب فلا تصح من الكافر.

أي: أن الطاعة بالأوامر لا تكون إلاَّ مع اعتقادها، وبالنواهي لا تتوقف على الشعور بها فضلاً عن اعتقادها، فمن حرم الله عليه شيئاً خرج عن عهدته وإن لم يعلم أن الله ـ تعالى ـ حرمه عليه إذا تركه، فبمجرد الترك يسلم من العقوبة.

فينتج من ذلك: أنه لا منافاة بين الانتهاء عن المنهيات وبين الكفر فيصح الجمع بينهما وهو المطلوب.

تنبيه: قول ابن قدامة «وهو قول أكثر أهل الرأي» يقصد الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وروي أنهم مخاطبون بها، وهو قول الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، أي: بالأوامر والنواهي كالصلاة والزكاة والصوم والحج، والعقوبات، وإيقاع طلاق، وعتق، وظهار، وإلزامه بكفارات. ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية ثانية عنه ذكرها أبو يعلى في «العدة» واستخرجها من فتوى للإمام أحمد في أن اليهودية والنصرانية تلاعن المسلم، وذكرها ابن قدامة في «المغني»، وابن تيمية في «المسودة»، وقال: هي أصح الروايتين عنه ــ رحمه الله ــ وذكر ذلك ــ أيضاً ــ أبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا هو ظاهر مذهب الشافعي ــ رحمه الله ــ كما قال إمام الحرمين في «البرهان»، وهو أصح ما نقل عنه كما ذكر الإسنوي في «نهاية السول»، وهو ظاهر مذهب الإمام مالك كما قال أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول»، وهو مذهب بعض الحنفية كالكرخي وأبي بكر الرازي، وأكثر المعتزلة والأشعرية.

* * *

أدلة هذا المذهب

قوله: (. . . لأنه جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً).

ش: **أقول**: احتج هؤلاء ــ على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً: النواهي والأوامر ــ بأن العقل يجوِّزه ولا يمنعه، أي: أن العقل لا يمنع مخاطبة الكفار بالأوامر والنواهي، فهو إذن جائز عقلاً.

كذلك وردت آيات دلت على أن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً، فالشرع ــ إذن ــ قد دل على ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جواز مخاطبة الكفار بالفروع مطلقاً عقلاً

قوله: (أما الجواز العقلي: فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها، وبتقديم الشهادتين من جملتها» فتكون الشهادتان مأموراً بهما؛ لنفسهما، ولكونهما شرطاً لغيرهما كالمُحدِث يؤمر بالصلاة).

ش: أقول: هذا هو الدليل العقلي على جواز مخاطبة الكفار بالفروع مطلقاً، بيانه:

أنه لا يمتنع ـ عقلاً ـ ولا يحيل العقل أن يقول الشارع: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج بيت الله الحرام». وأنتم أيها الكفار مأمورون بجميع تلك الخمس، سواء ما يخص الإيمان وهو: شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله، أو يخص الفروع وهي: وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج.

وكذلك أنتم مأمورون بشيء آخر وهو: تقديم الشهادتين قبل أن تفعلوا شيئاً من صلاة أو زكاة أو صوم أو حج؛ ليصح فعلكم لها».

وبهذا تكون الشهادتان مأموراً بهما؛ لأمرين:

الأمر الأول: لنفسهما: حيث لا يتحقق الإيمان والإسلام إلاَّ بهما.

الأمر الثاني: لغيرهما: حيث إنهما شرطان لصحة أي عبادة، فالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر العبادات لا تصح إلاَّ بتقديم الشهادتين عليها.

فتكون الشهادتان مأموراً بهما من أجل تحقيق الإيمان، ومأموراً بهما لكون سائر العبادات لا تصح بدونهما.

وذلك يقاس على المحدث يؤمر بالصلاة، بيان ذلك:

أنه كما أن المحدث ـ وهو في حال حدثه ونجاسته ـ يؤمر بالصلاة بشرط تقديم الوضوء كذلك الكافر ـ وهو في حال كفره ـ يؤمر بالصلاة وغيرها من العبادات السابقة الذكر بشرط تقديم الشهادتين. ولا فرق بينهما بجامع: أن كلاًّ منهما لا يصح منه العمل وهو في حالته تلك.

فإذا أمر المسلم بالصلاة ـ وهو محدث ـ فإنه يكون مأموراً بالشيء الذي يحقق صحة تلك الصلاة المأمور بها وهو: الطهارة، من باب: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

كذلك الكافر يؤمر بالصلاة والزكاة وغيرهما من فروع الشريعة ومعروف أنه لا تتحقق صحة الصلاة والزكاة وغيرهما إلاَّ بتقديم الشهادتين، إذاً هو مأمور بهما من باب: ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

فهنا لم نوجب الصلاة وغيرها مطلقاً بل بشرط تقديم الإيمان الذي لا يكون إلاَّ بالشهادتين.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (فإن منع الحكم في المحدِث، وقال: إنما يؤمر بالوضوء فإذا توضأ أمر بالصلاة؛ إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث؛ لعجزه عن الامتثال).

ش: **أقول**: لما قاس أصحاب المذهب الثاني الكافر على المسلم وقالوا: كما أن المسلم يؤمر بالصلاة ـ مع حدثه ـ كذلك الكافر يؤمر بالصلاة ـ مع كفره ـ ولا فرق: قال المعترض: أنا أمنع الحكم في المقاس

عليه وهو «المسلم المحدث» وبيَّن ذلك بقوله: إن المسلم المحدث لا يؤمر بالصلاة مباشرة، بل إنه يؤمر أولاً بالوضوء، فإذا توضأ أُمر بالصلاة، وعلل قوله هذا ودلل عليه بقوله: إن المحدث ـ حال حدثه ـ لا يتصور أن يؤمر بالصلاة؛ لأنه حال حدثه لا يمكن أن يمتثل الصلاة، بل يعجز عن إيقاعها وهو في تلك الحالة، لذلك قلنا: إنه يؤمر بالوضوء والتطهر فإذا تطهر: أُمر ـ حينئذٍ ـ بالصلاة.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: فإذاً لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، وهو خلاف الإجماع. وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء، بل بالتكبيرة الأولى؛ لاشتراط تقديمها**).

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عن ذلك الاعتراض السابق. بيانه:

أننا لو سلمنا لكم أن المحدث يؤمر بالوضوء، فإذا توضأ أمر بالصلاة: للزم من ذلك أمران باطلان:

أولهما: أن المحدث لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها، بل يعاقب على ترك الوضوء ـ فقط ـ؛ لأنه ليس مأموراً بغيره، ثم إذا فعله أمر بالصلاة. وهذا باطل؛ لأنه خلاف الإجماع كما ذكره إمام الحرمين في «البرهان» فإن العلماء قد أجمعوا على أن المحدث لو ترك الصلاة فإنه يعاقب على ترك الصلاة، ولا يعاقب على ترك الوضوء.

ثانيهما: أنه يلزم من كلام المعترض: أن المحدث إذا توضأ لا يصح أمره بالصلاة بعد ذلك، بل يؤمر ـ بعد الوضوء ـ بتكبيرة الإحرام؛ لأنها شرط في صحة الصلاة فيجب تقديمها. مما ينتج عن ذلك: أنه لا يعاقب

على ترك الصلاة، بل على ترك تكبيرة الإحرام وهكذا. وهذا لم يقل به أحد، وهذا الإلزام من ابن قدامة صحيح باعتبار إنزال أجزاء الصلاة منزلة الحقائق المستقلة، مواخذة بما اقتضاه لفظ الخصم من اشتراط التقديم، وجزء الشيء يتقدمه ويتوقف الشيء عليه، لا كما زعم بعض العلماء أنه إلـزام غير جيد، بل هو جيد وصحيح إذا نظرنا إلى الاعتبار السابق، وغير جيد إذا لم ننظر إلى ذلك.

* * *

الأدلة على أن الكفار مخاطبون بالفروع مطلقاً شرعاً

قوله: (وأما الدليل الشرعي: فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإخبار الله سبحانه عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المدثر: ٤٢ ـ ٤٣]، ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً: لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر: ٤٦]، كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه؟ وقال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ...﴾ الآية [الفرقان: ٦٨]؛ نص في مضاعفة العذاب في حقِّ من جمع بين هذه المحظورات).

ش: **أقول**: إن ابن قدامة لما فرغ من ذكر الدليل على جواز تكليف الكفار بالفروع مطلقاً عقلاً: شرع في الاستدلال على ذلك من الشرع، فذكر عدة أدلة سأبينها فيما يلي فأقول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الاستدلال: أن لفظ «الناس» اسم جنس قد دخلت عليه «أل»

الاستغراقية فهو يشمل جميع الناس، والكفار من جملة الناس فيدخلون في هذا الخطاب، فيجب عليهم الحج وهو فرع من فروع الشريعة.

أو نقول ــ في وجه الدلالة ــ بعبارة أخرى: إن هذا النص يتناول المسلم والكافر؛ لأن كل واحد منهما من الناس، ولا مانع من دخول الكافر تحت هذا الخطاب فكان مراداً بذلك.

ولو كان هناك مانع لكان عقلياً أو شرعياً، ولا يوجد مانع عقلي؛ لأنه يمكنه أن يحج بشرط تقديم الإيمان ــ كما قلنا سابقاً ــ.

ولا يوجد مانع شرعي؛ لأنه لو كان: لوجد عند الطلب.

اعترض على ذلك بأن قيل: إن الآية قد أريد بها وخوطب بها القادر على أداء الحج، والكافر لا يقدر عليه، فلا يخاطب على ما لا يقدر عليه ولا يصح منه.

أجيب عن ذلك: بأننا لا نسلِّم ذلك، بل هو قادر على أداء الحج وذلك بأن يقدِّم ــ على حجه ــ الشهادتين ثم يحج؛ قياساً على المسلم المحدث فإنه ــ كما قلنا ــ يخاطب بالصلاة وإن كانت لا تصح منه في ذلك الحال، وذلك لأنه يمكنه أن يتوضأ ويصلي، كذلك الكافر يخاطب بالحج وغيره من العبادات وإن كان لا يصح منه في حال كفره؛ وذلك لأنه يمكنه أن يقدم الشهادتين ثم يحج.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر: ٤٢ ــ ٤٦].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه بين ــ هنا ــ أن العذاب قد حقَّ عليهم

بسبب تركهم الصلاة، وتركهم الزكاة، وخوضهم فيما لا يعنيهم، وأورد ذلك سبحانه تحذيراً للمؤمنين من مواقعة مثل ذلك.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال ــ كما قال الشيرازي في «شرح اللمع»: إن الله سبحانه أخبر عنهم: أنه إنما عاقبهم يوم القيامة وسئلوا عما عاقبهم لأجله فاعترفوا بأنهم عوقبوا على ترك إقامة الصلاة وإطعام الطعام، ولم ينقل من الله عز وجل بذلك نكير عليهم في قولهم، فدل على أن الخطاب متوجه عليهم بالعبادات، وأنهم يعاقبون على تركها في الآخرة.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

اعترض على هذا الدليل باعتراضات، من أهمها: أن هذه حكاية قول كفار فلا يكون حجة.

جواب ذلك الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن الأمة أجمعت على أن الله ذكر ذلك في معرض التصديق لهم، وبه يحصل التحذير للمؤمنين من مواقعة ذلك.

الجواب الثاني: أن الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب أن يكون ذلك صدقاً؛ لأنه لو كان كذباً ــ مع أن الله تعالى لم يبين كذبهم فيها ــ لم يكن في روايتها فائدة، وكلام الله تعالى متى ما أمكن حمله على ما هو أكثر فائدة وجب ذلك.

الجواب الثالث: أنه لو كان كذباً لم يحصل تحذير المؤمنين من مواقعة مثل ذلك.

الجواب الرابع: أنه لو كان كذباً لما صح أن يعطف عليه قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر: ٤٦]، فكيف يعطف ما ثبت أن عليه عذاب ــ وهو التكذيب بيوم الدين ــ على شيء لا عذاب عليه؟

فما دام أنه عطف عليه ما يعذب الله عليه ــ وهو كما قلنا: التكذيب بيوم الدين ــ فيدل على أن الله عذبهم؛ لأنهم تركوا فرعاً من فروع الشريعة وهما الصلاة والزكاة.

وهناك اعتراضات كثيرة على هذا الدليل فراجعها ــ إن شئت ــ مع الأجوبة عنها في كتابي «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام».

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ إلى قوله: ﴿يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الفرقان: ٦٨ و ٦٩].

وجه الاستدلال: أن الآية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين هذه المحظورات وهي: الكفر والقتل والزنا، وهذا يدل على أن الكفار مكلفون ومخاطبون بفروع الإسلام وهي هنا: القتل والزنا.

هذا ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من الأدلة النقلية على أن للكفار مخاطبون بالفروع.

تنبيه: اقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على ذكر مذهبين في هذه المسألة، والمسألة فيها مذاهب كثيرة هي:

١ ــ الكفار غير مخاطبين بالفروع مطلقاً.

٢ ــ إن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام إلاَّ الجهاد.

٣ ــ إن الكافر المرتد مخاطب بفروع الإسلام، بخلاف الكافر الأصلي.

٤ ــ إن الكافر مخاطب بالأوامر فقط، دون النواهي.

٥ ــ إن الكافر الحربي لا يكلف بفروع الإسلام، أما الكافر غير الحربي فهو مخاطب.

٦ ــ التوقف في المسألة.

بإمكانك الاطلاع على هذه المذاهب وغيرها وأدلة كل مذهب وموقفنا منها بالتفصيل وذلك بالرجوع إلى كتابي: «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام ــ دراسة نظرية تطبيقية» وهو مطبوع متداول.

* * *

فائدة وجوب الفروع الشرعية على الكافر

قوله: (وفائدة الوجوب: أنه لو مات: عوقب على تركه وإن أسلم: سقط عنه؛ لأن الإسلام يجبُّ ما قبله، ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟ والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً، أي: تجب عليهم تلك الفروع، كأن معترضاً قال: إنهم غير مخاطبين؛ لعدم فائدة خطابهم وتكليفهم؛ حيث إنه لا يمكنهم القيام بتلك الفروع في حالة الكفر، ولو فعلها لأصبح مسلماً، ولو أسلم سقطت عنه.

فأجاب ابن قدامة عن ذلك قائلاً: لا نسلِّم أن تكليفهم وخطابهم بها غير مفيد بل هو مفيد، ثم ذكر تلك الفائدة، تقرير ذلك:

أن فائدة التكليف بوجوب تلك الفروع عليه: أن الكافر إذا مات على كفره فإنه يعاقب على ترك فروع الإسلام من صلاة وزكاة وحج وصوم وعدم الالتزام بما التزم من كفارات ونحو ذلك، هذا إضافة إلى عقابه على ترك الإيمان، فيكون عذابه مضاعفاً وهو: زيادة كمية العذاب أضعافاً. هذا إذا لم يسلم.

وإن أسلم الكافر: سقط قضاء تلك الواجبات والتكاليف عنه، لأمرين:

الأمر الأول: أن الإسلام يجبُّ ويهدم ما قبله؛ لما أخرجه مسلم في صحيحه عن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله...».

أي: أن الإسلام يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى كأن الكافر ـ بعد إسلامه ـ لم يصدر منه معصية لله تعالى أصلاً، وهذا فيه تيسير الدخول في الإسلام ومصلحة قد راعاها الشارع ومقصد التفت إليه الشارع؛ وذلك لأن الكافر الشيخ ـ مثلاً ـ إذا أراد الدخول في الإسلام وعلم أنه يلزمه قضاء ما ترك في عمره من صلاة أو زكاة أو صيام أو حج: لنفر عن الإسلام والدخول فيه واختياره.

أما إذا علم أنه إذا أسلم فإنه لا يطالب بشيء من ذلك: سهل عليه الدخول وهان عليه الأمر فاختاره.

يدل على ذلك أيضاً ـ أي على أن الإسلام هو المسقط ما سبقه من الواجبات بالإضافة إلى الحديث السابق ـ: قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، وهو واضح.

الأمر الثاني: أن تلك الواجبات والتكاليف التي كانت واجبة عليهم ـ وهم كفار ـ: سقطت بالنسخ؛ حيث يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال، خلافاً للمعتزلة، بيان ذلك:

أن الكفار لم يتمكنوا من إيقاع الواجبات وبقية التكاليف الشرعية؛ نظراً لكفرهم فلما أسلموا قبل أن يمتثلوا: نسخت من باب نسخ الشيء قبل أن يتمكن المرء من امتثاله، وهذا ليس ببعيد، كما نسخت الخمسين صلاة بخمس صلوات، أو نسخ أمر إبراهيم بذبح ابنه بالفداء، وستأتي مسألة: «النسخ قبل

التمكن من الامتثال أو الفعل» بالتفصيل في باب النسخ ـ إن شاء الله ـ.

فتبين لك من هذين الأمرين: أنه لا يبعد سقوط وجوب التكاليف الفرعية والواجبات عن الكافر بسبب الإسلام.

وكلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ يدل على أن فائدة كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة مقصورة على الآخرة دون الدنيا، أي: أنه لا يظهر أثر هذا التكليف إلاَّ في الآخرة.

غير أن شهاب الدين القرافي في «نفائس الأصول» والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهما قد ذكروا أن تكليف الكفار يظهر أثره في الدنيا وهو الصحيح وذلك من وجوه:

الأول: ما ذكرناه فيما سبق وهو: أن الإسلام يكون في صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق والفجور مضافاً إلى الكفر، فإذا علم أن الإسلام يجبُّ ذلك كله: كان ميله إلى الإسلام أشد.

الثاني: أن الكافر إذا نذر عبادة فإنه يلزمه القيام بهذا النذر إذا أسلم؛ بناء أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

وخالف بعضهم وقال: إنه لا يلزمه القيام بهذا النذر؛ بناء على أنهم غير مكلفين بالفروع.

الثالث: أن الكافر إذا طلق، أو أعتق وبقي عنده حتى أسلم: يلزمه ذلك؛ بناء على أن الكفار مخاطبون بالفروع.

وقال آخرون: لا يلزمه؛ بناء أن الكفار غير مخاطبين.

تنبيه: إذا قلنا أنهم مخاطبون بخطاب التكليف فهم مخاطبون بخطاب الوضع، ولا فرق بينهما: فجميع ما يلزم المسلم يلزم الكافر.

هذا وقد أفردتُ هذه المسألة ــ أعني تكليف الكفار بفروع الإسلام ــ بمصنف مستقل وضعت فيه كل ما يتصل به وأكثرت من الأمثلة الفقهية التي تدل على أن الخلاف في تكليف الكفار قد أثر في الفروع الفقهية، وسميته: «الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام» فإن كنت تطلب الاستزادة فارجع إليه ففيه ــ إن شاء الله ــ مرادك وبغيتك.

* * *

القسم الثاني

الشروط التي ترجع إلى نفس الفعل المكلَّف به

قوله: **(فصل: فأما الشروط المعتبرة للفعل المكلَّف به فثلاثة)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول من شروط التكليف وهو: في شروط المكلَّف وهو: العقل وفهم الخطاب وما تفرع عنهما: شرع في ذكر شروط الفعل المكلف به؛ لأنه لا تكليف إلاَّ بفعل وهي قاعدة أصولية معروفة.

والمقصود بالفعل المكلف به هو: المحكوم به وهو: الفعل الذي تعلَّق خطاب الشارع به اقتضاء أو تخييراً.

والفعل يطلق على الأفعال التي أمر الله بها وطلب أداءها كالصلاة والصيام.

ويطلق على الفعل المنهي عنه وهو الذي طلب الشارع الكف عنه.

وليس كل فعل يصح أن يكلف بفعله، بل هناك شروط لصحة التكليف بالفعل، وهي ثلاثة:

* * *

الشرط الأول

قوله: (أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به؛ حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله ـ تعالى ـ؛ حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال، وهذا، يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب).

ش: **أقول:** هذا هو الشرط الأول من شروط الفعل المكلَّف به، تقريره:

أن يعلم المأمور ـ وهو المكلف ـ بحقيقة هذا الفعل الذي كلف أن يعمله ويؤديه، وذلك من أجل أن يتصور هذا الفعل المأمور به؛ إذ لا يعقل التكليف بشيء مجهول الذات، فمثلاً: «الزكاة» يجب أن يعلم حقيقتها وطريقتها وشروطها وعلى من تجب، ولمن تجب وغير ذلك مما يتصل بها، كذلك الصلاة، كذلك الحج ونحو ذلك من التكاليف الشرعية، فإن المكلَّف لو لم يعلم حقيقة ما كُلِّف به من الأفعال لم يتوجه قصده إليه؛ لعدم تصور قصد ما لا يعلم حقيقته، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه؛ لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم ـ وهو القصد ـ: انتفى الملزوم وهو الإيجاد على الوجه الصحيح.

ثم إن أمره بفعل لم يعلم حقيقته هو: تكليف بما لا يطاق وهذا غير واقع شرعاً.

لذلك لا بدَّ من أن يعلم المكلَّف الفعل المكلَّف به.

ثم لا بد للمكلَّف أن يعلم أن هذا الفعل ـ الذي علم حقيقته ـ مأمور به من قبل الله ـ تعالى ـ فإذا علم ذلك: تصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله؛ لأن الطاعة: موافقة الأمر، والامتثال هو: جعل الأمر مثالاً يتبع مقتضاه.

لكن إذا لم يتصور من المكلف قصد الطاعة لله تعالى بهذا الفعل فلا

يكفي مجرد حصول الفعل منه من غير قصد ولا نية لامتثال أمر الله تعالى بفعله، وذلك لما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالنيات».

والمقصود: أن ذات العمل الخالي عن النية موجود، ولكن لا يصح إلاَّ بالنية وقصد التقرب إلى الله به.

وهذا الشرط «أعني: أن يعلم كونه مأموراً به من جهة الله تعالى» يخص الذي يجب قصد الطاعة والتقرب فيه إلى الله ــ تعالى ــ مثل: الصلاة والحج والزكاة والصيام ونحو ذلك.

أما ما لا يجب قصد الطاعة فيه مثل: رد الغصوب، وتأدية الديون، ونحو ذلك: فهذا يكفي مجرد حصول الفعل منه، وهو نفس الرد ونفس التأدية.

* * *

الشرط الثاني

قوله: (**الثاني: أن يكون معدوماً، أما الموجود فلا يمكن إيجاده، فيستحيل الأمر به**).

ش: **أقول**: الشرط الثاني من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل الذي طلب من المكلف فعله معدوماً أي: لم يوجد بعد، فمثلاً «يؤمر المسلم بصلاة الظهر قبل الزوال» فهنا صلاة الظهر فعل أمر المكلف بفعلها قبل وجودها، كذلك يؤمر الإنسان بخياطة ثوب معدوم. فهذا الأمر صحيح؛ لأن كلا من صلاة الظهر والثوب لم يوجد قبل الأمر.

أما ما هو موجود فيستحيل وقوعه من المكلف أي: لا يصح ولا يحسن الأمر بفعل الموجود، وهذا عند جمهور العلماء وهو الصحيح؛ لوجوه:

الأول: أنه قد وقع ووجد، وإيجاد الشيء الموجود تحصيل حاصل لا يرد به الشرع. فهو إذن مستحيل كاستحالة الجمع بين الضدين، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، فإذا لم يجز ذلك: لم يحسن الأمر بإيجاد الموجود.

الوجه الثاني: أن الموجود قد خرج بوجوده عن كونه مأموراً به؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان لا يخرج عن كونه واجباً، لأن الوجوب من مقتضى الأمر، وهذا يوجب بقاء الفرائض على المكلفين بعد فعلهم لها على الوجه المأمور به، وفي بطلان ذلك دليل واضح على امتناع جواز الأمر بالموجود.

الوجه الثالث: أنه لا يحسن أن يؤمر من هو قائم بالقيام، ومن هو يكتب بالكتابة؛ وذلك لكون المأمور به موجوداً فكذلك هنا، أي: وجب أن يكون أمر الله تعالى محمولاً على ذلك فلا يحسن أمره بما هو موجود؛ حيث إنه إنما يخاطب بما هو متعارف عليه بين أهل اللغة.

وعدم صحة التكليف بفعل شيء موجود هو مذهب الجمهور.

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى جواز الأمر بفعل شيء موجود، محتجين بقولهم: إنه لو لم يصح الأمر بالموجود لم يصح ذم الكافر على كفره ـ الذي هو فيه في الحال ـ ؛ لأنه لا يصح أمره بتركه لكون الأمر موجوداً.

ولوجب أن لا يكون المؤمن مأموراً بالإيمان؛ لأن ما وجد منه لا يصح الأمر به على هذه الصفة.

ويمكن أن يجاب عنه بأن الكافر إنما يستحق الذم على فعله من اعتقاد الكفر والبقاء عليه، فهذا ليس فيه دلالة على كونه مأموراً بما قد وجد منه.

* * *

الشرط الثالث

قوله: (الثالث: أن يكون ممكناً فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به).

ش: **أقول**: الشرط الثالث من شروط الفعل المكلف به: أن يكون ذلك الفعل المأمور به يمكن للمكلف أن يفعله، أي: يستطيع فعله ويقدر عليه.

واختلف العلماء في هذا الشرط وهو ما يعرف بمسألة: «التكليف بما لا يطاق» أو بمسألة: «التكليف بالمحال».

وقبل أن نفصِّل القول في خلاف العلماء في هذه المسألة، لا بد من أن تتنبه إلى أمور:

الأمر الأول: أن العلماء يطلقون كلمة «المحال» على معان، ومنها:

الأول: الذي لا يعقل على حال، وهو الممتنع لذاته مثل: الجمع بين الضدين وإعدام القديم ونحوه مما يمتنع تصوره فإنه لا يتعلق به قدرة مطلقاً.

الثاني: الذي لا يدخل تحت قدرة البشر مثل: خلق الجواهر والأعراض فإن هذا لا يقدر على فعله أي إنسان، وهو ـ قطعاً ـ يمكن بالنسبة لله تعالى.

الثالث: الذي لا يقدر عليه العباد عادة أي: لم تجر عادة بخلق القدرة على مثله للعبد ـ مع كونه جائزاً ـ مثل: المشي على الماء، والطيران في الهواء.

الرابع: الذي في امتثاله مشقة عظيمة كالتوبة بقتل النفس.

الأمر الثاني: أن الخلاف الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ جار في

المحال لذاته ــ فقط ــ أما المحال لغيره فيصح التكليف به إجماعاً.

ومما يدل على ذلك: تمثيله بالجمع بين الضدين ونحوه.

الأمر الثالث: أن ابن قدامة لم يفصل في الكلام عن هذه المسألة بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي؛ جرياً على ما سار عليه الغزالي في «المستصفى»، والإمام الرازي في «المحصول»، وأبو يعلى في «العدة».

فجعل هؤلاء الخلاف في المسألة أمراً واحداً دون الفصل في الجواز العقلي أو الوقوع الشرعي، لذلك فإني بعد الانتهاء من بيان كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ سأبين أن الخلاف قد جرى بين الأصوليين في الجواز العقلي، والوقوع الشرعي ــ إن شاء الله تعالى ــ.

ولنرجع إلى كلام ابن قدامة فنقول:

اختلف العلماء هل يجوز التكليف بما لا يطاق أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول

لا يجوز التكليف بما لا يطاق، بل لا بد أن يكون الفعل يستطيع المكلف فعله، فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس كقلب الحمار فرساً أو العكس، وإعدام القديم وإيجاد الموجود ونحو ذلك: فلا يجوز التكليف به.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ حيث إنه اشترط كون الفعل ممكناً ــ وذهب أيضاً إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»، والمعتزلة، وأبو حامد الإسفراييني، وإمام الحرمين، وأبو بكر الصيرفي.

وستأتي أدلة هذا المذهب عند الانتهاء من ذكر المذهب الثاني وأدلته.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال قومٌ: يجوز ذلك).

ش: **أقول**: المذهب الثاني في المسألة: أن تكليف ما لا يطاق جائز ولا مانع منه.

أي: يجوز تكليف ما لا يطاق مطلقاً.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، واختاره الإمام الرازي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، ونسب إلى أبي الحسن الأشعري، وهو مذهب الجمهور كما قال الزركشي في «البحر المحيط».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: يجوز تكليف ما لا يطاق بأدلة هي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والمحال لا يسأل دفعه).

ش: **أقول**: هذا هو الدليل الأول ـ من أدلة المجوزين لتكليف ما لا يطاق ـ وهو من النقل.

وجه الدلالة منه: أن هؤلاء السائلين سألوا الله دفع ما لا يطيقون، ولو لم يكن تكليف ما لا يطاق جائزاً لما سألوا دفعه ولا أقرهم عليه، فلما سألوه وأقرهم على ذلك: دل على جوازه، وهو المطلوب.

أو تقول ـ في وجه الاستدلال من الآية ـ بعبارة أخرى: إنهم سألوا

دفع التكليف بما لا يطاق، ولو كان ذلك ممتنعاً: لكان مندفعاً بنفسه ولم يكن إلى سؤال دفعه عنهم حاجة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الله تعالى علم أن أبا جَهْل لا يؤمِن وقد أَمَره بالإيمان وكلفه إياه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق ـ من الواقع وهو: أن الله عز وجل كلف أبا جهل بالإيمان وأمره به، ومن الإيمان: تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر الله عن أبي جهل أنه لا يؤمن فقد صار مكلفاً بأنه لا يؤمن ومكلفاً بأنه يؤمن، وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين فجاز تكليف ما لا يطاق وهو المطلوب.

تنبيه: ليس تمثيل ابن قدامة بأبي جهل لخصوصه، بل يجوز أن يمثل للمسألة بكل كافر كان في عهده ﷺ ومات على كفره، لذلك تجد بعض الأصوليين يذكر أبا جهل وبعضهم يذكر أبا لهب حيث قال بعضهم: إن أبا لهب قد كلفه الله عز وجل بالإيمان بجملة الشريعة ومن جملتها أنه لا يؤمن؛ لأنه حكم عليه بتب اليدين وصلي النار في قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ [المسد: ١ ـ ٣]، وذلك مؤذن بأنه لا يؤمن، فبان: أن الله كلفه بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن. وبعض الأصوليين يمثل بالكافر مطلقاً ومات على كفره.

فائدة: أبو جهل هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي، كان من أشد الناس عداوة للنبي ﷺ، وكان يدعى بأبي الحكم، فسماه

المسلمون بأبـي جهل، قتل في غزوة بدر الكبرى مع المشركين في السنة الثانية للهجرة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته؛ إذ ليس يستحيل أن يقول: «كونوا قردة» «كونوا حجارة» وإن أُحيل طلبُ المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة: فإن بناءَ الأمور على ذلك في حق الله ــ تعالى ــ محال؛ إذ لا يقبح منه شيء، ولا يجب عليه الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد: فالسَّفه من المخلوق ممكنٌ فلا يستحيل ذلك أيضاً).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة المجوزين لتكليف ما لا يطاق ــ هو قولهم: لو استحال تكليف ما لا يطاق لاستحال إما لصيغته، أو لمفسدة تتعلق به، أو لكونه يناقض الحكمة.

والأول ــ وهو أن تكليف ما لا يطاق يستحيل لصيغته ــ باطل؛ لأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته حيث لا يستحيل أن يقول: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۝٦٥﴾ [البقرة: ٦٥]، ولا يستحيل أن يقول: ﴿۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠]، ولا يستحيل أن يقول لشخص زمن لا يستطيع الحركة: «طر في الهواء».

والثاني والثالث ــ وهو: أن تكليف ما لا يطاق يستحيل لمفسدة أو لكونه يناقض الحكمة ــ باطلان ــ أيضاً ــ وذلك لأن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال؛ حيث لا يقبح منه سبحانه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم لا بدَّ أن تعلم أن الخلاف في ذلك وفي العباد واحد، والفساد

والسفه من المخلوقين ممكن لا استحالة فيه، فثبت المطلوب وهو: عدم امتناع تكليف ما لا يطاق مطلقاً.

تنبيه: اقتصر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على ما سبق من الأدلة للمجوزين لتكليف ما لا يطاق.

ومما استُدلَّ به على جواز تكليف ما لا يطاق ــ أيضاً ــ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٤٢﴾ [القلم: ٤٢].

وجه الاستدلال: أن هذا تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة، وهو يثبت المطلوب.

والإمام الرازي ــ رحمه الله ــ أطال في ذكر أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق وذلك في «المحصول» فارجع إليه إن شئت.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ووجه استحالته).

ش: أقول: لما فرغ من ذكر أدلة القائلين بأن تكليف ما لا يطاق جائز: شرع في أدلة القائلين بأن تكليف ما لا يطاق لا يجوز ــ وهو الذي يرجحه ويختاره ــ فقال: «ووجه استحالته» أي: أدلة كون تكليف ما لا يطاق مستحيلاً، وممتنع، وغير جائز ما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ للمانعين من تكليف ما لا يطاق من النقل ــ هاتان الآيتان.

وجه الاستدلال منهما: أن هاتين الآيتين دلتا على اشتراط القدرة من المكلف فيما يكلف به من الأعمال. وهذا يثبت المطلوب وهو: أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

قال القرطبي في «تفسيره»: «هذا خبر جزم نص الله تعالى على أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عبادة من أعمال القلب أو الجوارح إلاَّ وهي في وسع المكلف وفي مقتضى إدراكه وبهذا انكشفت الكربة من المسلمين في تأولهم أمر الخواطر».

ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]: أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] اشتد ذلك على الصحابة رضوان الله عليهم وقالوا: «لا نطيقها»، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل الله قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الأمر استدعاء وطلب، والطلب يستدعي مطلوباً، وينبغي أن يكون مفهوماً بالاتفاق ولو قال: «أبجد هوَّز»: لم يكن ذلك تكليفاً؛ لعدم عقْل معناه، ولو عَلِمَه الآمر دون المأمور: لم يكن تكليفاً؛ إذ التكليفُ الخطابُ بما فيه كُلْفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمُه؛ ليتصور منه الطاعة إذ كان الأمر استدعاء الطاعةِ، فإن لم يكن استدعاء: لم يكن أمراً، والمحال لا يتصور الطاعة فيه، فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العاقل طلبُ الخياطة من الشجرة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة القائلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق ــ قالوا فيه: إن معنى التكليف هو: طلب ما فيه كلفة ومشقة ــ كما سبق أن ذكرناه في تعريف التكليف هناك ــ.

والطلب يستدعي مطلوباً لا بد من فعله، وهذا المطلوب فعله اتفق العلماء على أنه ينبغي أن يفهمه المكلف، ويعلمه: فلو قال المخاطب ــ بكسر الطاء ــ ــ مثلاً ــ «أبجد هوز» أو «ديز» لم يكن ذلك تكليفاً بشيء؛ وذلك لأنه لا يعقل معناه ولا يفهم المراد منه فهو لفظ مهمل.

وكذلك لو علم الآمر معناه والمراد منه ولكن المأمور لم يفهم منه شيئاً ولم يدرك معناه: لم يكن ذلك تكليفاً ــ أيضاً ــ؛ لأن ما لا يفهمه المخاطب ــ بفتح الطاء ــ ليس بخطاب، فلا بد من أن يفهم المخاطب الخطاب.

وإنما اشترطنا في المخاطب ــ بفتح الطاء ــ فهم الخطاب؛ ليتصور منه الطاعة؛ لأن الأمر هو: استدعاء واقتضاء الطاعة ــ وهذا هو الغرض والمقصود من الأمر ــ فإن لم تكن الصيغة فيها استدعاء: لم تكن أمراً، وإذا لم يكن في الفعل طاعة: لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً ومعقولاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المحال ــ وهو ما لا يطيقه المكلف لا تتصور فيه الطاعة فلا يتصور استدعاء وطلب المحال من المكلف؛ قياساً على أنه يستحيل من العاقل أن يطلب من الشجرة أن تخيط له ثوباً.

فكما أنه يستحيل أن يطلب العاقل من الشجرة الخياطة؛ لعدم تصور الطاعة منها، فكذلك يستحيل طلب المحال من المكلف ــ وهو: الذي لا يستطيع أن يفعله ــ لعدم تصور الطاعة في ذلك، والله أعلم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن الأشياء لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجَّه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ للمانعين من تكليف ما لا يطاق ـ قالوا فيه: إن الأشياء لها وجود في الأذهان ـ أي: في العقل ـ أولاً. ثم توجد تلك الأشياء في الأعيان ـ وهي الامتثال والطاعة، أي: تكون معاينة ومشاهدة ـ ويتوجه الأمر بعد ما يوجد في العقل ويحصل فيه. والمستحيل ـ وهو ما لا يطاق ـ لا يوجد في العقل ـ أي غير معقول، فإحداث القديم وقلب الأجناس وسواد الأبيض وغيرها من أمثلة المستحيلات غير داخل في العقل ـ أي: غير معقولة، فلا توجد في العقل أصلاً حتى يطلب امتثالها، وبناء عليه: يمتنع طلبه، فيثبت المطلوب وهو: امتناع طلب ما لا يطاق من المكلف، وعليه: لا يجوز تكليف ما لا يطاق.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأننا اشترطنا: أن يكون معدوماً في الأعيان؛ ليتصوَّر الطاعة فيه فلذلك يُشترط: أن يكون موجوداً في الأذهانِ؛ ليتصوَّر إيجاده على وِفْقه).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة المانعين لجواز تكليف ما لا يطاق ـ قالوا فيه: إننا ذكرنا في الشرط الثاني من شروط الفعل المكلف به: أن يكون الفعل المكلف به غير موجود وغير معاين وغير واقع، وذلك من أجل أن يوجده المكلف. ولكن لا بدَّ أن يكون موجوداً في الأذهان ـ

أي: يتصور في العقل إيجاده في الأعيان على وفق وجوده في الأذهان، فيكون إيجاده في الأعيان طاعة وامتثالاً.

ولكن المستحيل لا يمكن أن يتصوره في الذهن لذلك لا يمكن أن يتصوره واقعاً في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن يطلبه الشارع، وثبت بذلك المطلوب وهو: عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأنَّا اشترطنا للتكليف: كونُه معلوماً ومعدوماً، وكون المكلَّف عاقلاً فهماً؛ لاستحالة الامتثال بدونهما ، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ للمانعين من تكليف ما لا يطاق ــ قالوا فيه: إننا ذكرنا فيما سبق أنه يشترط في التكليف ما يلي:

أولاً: أن يعلم المكلف بحقيقة الفعل المكلف به؛ حتى يتصوره فيمتثله، فيكون مطيعاً بذلك إن قصد طاعة الله به.

ثانياً: أن يكون ذلك الفعل غير موجود، بل معدوم؛ لأن إيجاد الموجود تحصيل حاصل فلا ترد به الشريعة، والغرض: الطاعة بإيجاد ذلك الفعل.

ثالثاً: أن يكون المكلف ــ وهو المأمور بإيقاع ذلك الفعل ــ عاقلاً فاهماً للخطاب.

إذا عرفت هذا فلا بدَّ أن تعلم أنه لا يمكن لأي شخص أن يمتثل الأمر بفعل المأمور به ويكون صحيحاً إلَّا بتوفر تلك الشروط الثلاثة فيه.

فإذا كانت تلك الأمور الثلاثة تشترط في التكليف فإن اشتراط كون الشيء المأمور بفعله ممكناً ويستطاع فعله أولى أن يكون شرطاً من تلك الشروط السابقة الذكر.

أي: أن اشتراط أن يكون الفعل ممكناً ـ أي يستطيع المكلف فعله ـ أولى أن يكون شرطاً في التكليف من اشتراط كون المكلف عاقلاً فاهماً، وأولى من اشتراط كون الفعل المأمور بفعله معلوماً ومعدوماً؛ وذلك لأن الفعل المكلف به ممكن إيقاعه من غير الفاهم، وممكن إيقاعه من غير العاقل، وممكن إيجاده مرة أخرى أو يوقع ما يماثله، ولكن يستحيل أن يوقع المكلف المحال، فكيف يطلب من المكلف إيقاعه؟!

الحاصل: أن اشتراط كون الشيء المأمور بفعله ممكناً ومستطاعاً بالنسبة للمكلف أولى من اشتراط تلك الشروط التي يمكن إيقاع المأمور بفعله من غير استحالة، فثبت المطلوب وهو: أنه ما دام أن المحال يستحيل أن يقع فلا يمكن أن يؤمر المكلف بإيقاعه، فثبت: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز.

هذا ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من الأدلة على أن تكليف ما لا يطاق غير جائز.

ولقد استدل بعض الأصوليين بأكثر من ذلك وأوضح منه:

من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الاستدلال: أن التكليف بما لا يطاق فيه حرج واضح للمكلفين، والله عز وجل ـ هنا ـ نفى أن يكلف أي إنسان بشيء فيه حرج عليه.

قال الرازي في «المحصول»: «وأي حرج فوق التكليف بما لا يطاق».

وقال الآمدي في «الإحكام»: «ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق».

ومن الأدلة النقلية على أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز ـ أيضاً ـ: ما أخرجه الإمام البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وجه الاستدلال: أن الناس إنما كلفوا فيما استطاعوا من الفعل، فثبت: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز.

تنبيه: لعلك لاحظت من خلال تدبرك لأدلة القائلين بأنه لا يجوز تكليف ما لا يطاق من أهل السنة والجماعة والأشاعرة: أنه ليس مأخذهم هو أنه قبيح عقلاً ـ كما صار إليه المعتزلة لما منعوا جواز تكليف ما لا يطاق، بل مأخذ غير المعتزلة: أن الفعل والترك لا يصحان من العاجز عن أن يوقعهما.

* * *

الأجوبة عن أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقد قيل: المراد به: ما يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦]، وكذلك قال النبي ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون»).

ش: **أقول**: لقد استدل القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، على زعمهم، وقد سبق ذكر وجه استدلالهم بها.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنه قيل ـ من ضمن الأقوال التي قيلت في الآية ـ: إن المراد بالشيء الذي لا يطاق ـ هنا ـ هو: ما يشق ويثقل على الإنسان الذي يكاد يفضي إلى هلاكه؛ لأن من أتعب بالتكاليف بأعمال شديدة تكاد تفضي إلى إهلاكه؛ نظراً لشدتها.

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم﴾ [النساء: ٦٦]، فهذا تكليف قد أدى إلى الهلاك، فهؤلاء يسألون الله ـ تعالى ـ أن لا يكلفهم مثل ذلك.

كذلك ما أخرجه الإمام مسلم ومالك وأحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال ـ في المملوك ـ: «للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل إلاَّ ما يطيق» فنهى رسول الله ﷺ عن تكليف العبد المملوك إلاَّ بالشيء الذي يستطيع الدوام عليه، أما أن يشدد عليه بحيث يؤدي إلى إهلاكه فقد نهى عنه.

يؤيد ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي ذر الغفاري أن النبي ﷺ قال ـ في المماليك ـ: «لا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم».

فنهى رسول الله ﷺ عن تكليف المملوك ما لا يطيق بحيث يؤدي إلى هلاكه.

فقوله: «لا تكلفوهم» من التكليف وهو تحميل الشخص شيئاً معه كلفة كما قاله المناوي في فيض القدير، وقيل: هو الأمر بما يشق، أي: لا يكلف

من العمل ما يغلبه، أي: يعجز عنه وتصير قدرته فيه مغلوبة بعجزه عنه؛ لعظمه أو لصعوبته فيحرم ذلك.

الحاصل: أن المعنى في تلك النصوص واحد وهو: الأمر بعدم التكليف من الأعمال ما يشق عليهم بحيث يكاد يفضي إلى الهلاك.

فعلى هذا أمكن تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس بحيث يؤدي إلى هلاكها، وهذا متعارف عليه في اللغة فيقول الشخص لما يشق عليه: «لا أطيقه».

ويمكن أن يضاف إلى الجواب عن استدلالهم بتلك الآية بأن يقال: سلَّمنا إرادة دفع ما لا يطاق لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وأي حرج فوق التكليف بما لا يطاق.

فإن هاتين الآيتين صريحتان في عدم جواز التكليف بما لا يطاق، أما الآية التي ذكرتموها وهي: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فهي ليست صريحة في جواز تكليف ما لا يطاق؛ وذلك لأنه يحتمل أن المراد بها ما قلناه فيما سبق، ويحتمل: أن سؤال دفع ما لا يطاق حكاية حال الداعين ولا حجة فيه، ويحتمل غير ذلك.

ومعلوم أن الصريح يقدم على غير الصريح، والله أعلم.

فائدة: قال قتادة ــ رحمه الله ــ في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]: لا تشدد علينا كما شددت على من كان قبلنا، وهذا ما أشار إليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الجواب عن الآية السابقة.

واختلف في المراد بالآية على أقوال ذكرها الماوردي في «تفسيره»، والقرطبي في «تفسيره» أيضاً لعلك ترجع إليهما إن أردت الاستزادة.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقوله: «كونوا قردة» تكوين إظهاراً للقدرة، و «كونوا حجارة» تعجيز، وليس شيء من ذلك أمراً).

ش: **أقول**: هذا هو الجواب عن الدليل الثالث من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق.

وابن قدامة ــ هنا ــ قدم الجواب عن الدليل الثالث على الجواب عن الدليل الثاني، والأولى ــ كما تعلم ــ أن يأتي بالجواب عن الدليل الثاني ثم الجواب عن الدليل الثالث؛ نظراً للمحافظة على الترتيب والتنظيم. ولكن ما دام أنه فعل ذلك يلزمنا اتباعه على طريقته، فنقول في تقرير جوابه:

إنكم قلتم: «إن تكليف ما لا يطاق لا يستحيل من جهة صيغته ولا لمفسدة تنشأ عنه؛ لأنه يجوز ورود صيغته، قال تعالى في ذلك: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البقرة: ٦٥]، وقال سبحانه: ﴿۞ قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠]، وقال جلَّ شأنه: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: ٧٣]، فهذه الأوامر ظاهرها أنها مخاطبة للمكلفين بأن يكونوا قردة أو حجارة أو أي شيء، وهذا لا يستطيع المكلف أن يفعله، فهذا تكليف ما لا يطاق»، هذا قولكم ــ هناك ــ.

ولكن يجب أن تتنبهوا إلى شيء مهم قد فاتكم، وهو: أنه ليس في ذلك أمر؛ حيث إن تلك الأوامر ليست حقيقية، وليس فيها مطالب.

بل المراد من قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۝٦٥﴾ [البقرة: ٦٥]: التكوين من أجل إظهار القدرة لله تعالى، وقيل: إن هذا للسخرية منهم.

والمراد من قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠]: التعجيز؛ حيث أراد الله سبحانه وتعالى أن يظهر قدرته عليهم، وأن يعجزهم.

والمراد من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام: ٧٣]: إظهار القدرة عليهم، لا بمعنى أنه طلب من المعدوم بأن يكوِّن نفسه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال؛ فإن الأدلة منصوبة، والعقل حاضر، وآلته تامة؛ ولكن علم الله ـ تعالى ـ منه أنه يترك ما يقدر عليه؛ حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره، وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره محال، لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثِّر فيه).

ش: **أقول**: لما فرغ ابن قدامة من الجواب عن الدليل الثالث رجع وأجاب عن الدليل الثاني من أدلة القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق: حيث قالوا فيه: إن الله علم أن أبا جهل لا يؤمن ومع ذلك فقد أمره بالإيمان، وهذا تكليف ما لا يطاق.

يمكن أن يجاب عنه بأن هذا الدليل ضعيف؛ لأن أبا جهل كلف وأمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة وهذا التكليف غير مستحيل لأمور ثلاثة:

الأول: أن الأدلة النقلية والعقلية على صدق ما جاء به النبي ﷺ منصوبة وموجودة وظاهرة لا لبس فيها.

الثاني: أن أبا جهل له عقل حاضر، وفهم للخطاب.

الثالث: أن أبا جهل يستطيع أن يفعل ما كلف به من غير أن يضيق عليه أحد فهو من رؤساء الكفار.

وهذه الأمور الثلاثة جعلت تكليف أبـي جهل ليس مستحيلاً، وممكن أن يؤمن، لكن علم الله سبحانه وتعالى في علمه الأزلي أن يترك أبو جهل ما يقدر عليه، وهو: «ما كُلِّف به من الإيمان» وذلك حسداً للرسول ﷺ ـ حيث اختاره الله سبحانه للنبوة دون غيره من أكابر الكفار ـ وعناداً للمكابرة الموجودة عنده.

وإذا علم الله سبحانه أنه لا يؤمن؛ لهذا الأمر ـ وهو الحسد والعناد ـ: صار عدم إيمانه معلوماً فلن يؤمن أبداً؛ لأن العلم يتبع المعلوم المقرر، ولا يمكن أن يغيره بأي حال.

مما يدل على ذلك: أن الله تعالى قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن ـ حيث جعل لها علامات ـ ويترك إقامتها مع القدرة على ذلك وخلاف خبره سبحانه مستحيل؛ لأنه يصير كذباً.

ولكن هذه الاستحالة لا ترجع إلى نفس الشيء؛ بل مستحيل لغيره، فلا يؤثر فيه.

أما قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: ٤٢]، حيث استُدل به على أن تكليف ما لا يطاق جائز فيمكن أن يقال ـ في الجواب عنه ـ: إن هذا لا يصح أن يحتج به على ما نحن فيه، وإنما يصح الاحتجاج به أن لو أمكن أن يكون الدعاء في الآخرة بمعنى التكليف، وليس كذلك ـ كما قال الآمدي في «الإحكام»؛ للإجماع على أن الدار الآخرة إنما هي دار مجازاة، لا دار تكليف.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في «الروضة» بحث المسألة على أنها في أمر واحد دون الفصل بين الجواز العقلي والوقوع الشرعي كما فعل بعض الأصوليين ــ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ــ .

والحق: أن يقال في المسألة: إن العلماء اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، واختلفوا في وقوعه شرعاً فأقول ــ في بيان الخلافين ــ باختصار.

أما تكليف ما لا يطاق عقلاً فقد اختُلِف فيه بين العلماء على مذاهب:

المذهب الأول: أن تكليف ما لا يطاق يجوز عقلاً مطلقاً وهذا مذهب الجمهور من الأصوليين.

والمراد من ذلك: أنه يجوز من الله ــ تعالى ــ الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى أنه يتصور الطاعة منا في ذلك، بل بمعنى: أنه يجوز من الله ــ تعالى ــ أن يأمر بأمر نعجز عنه قطعاً. .

المذهب الثاني: أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز عقلاً مطلقاً.

وهذا مذهب المعتزلة والغزالي، وهو الذي يميل إليه ابن قدامة ــ هنا ــ واختاره أبو حامد الإسفراييني وإمام الحرمين.

المذهب الثالث: التفريق بين أن يكون المحال محالاً لذاته أو محالاً لغيره فالمحال لذاته لا يجوز أن يكلف به عقلاً، والمحال لغيره، يجوز أن يكلف به عقلاً. وهذا مذهب معتزلة بغداد، والآمدي.

واختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بأنه جائز عقلاً في وقوع تكليف ما لا يطاق شرعاً على مذهبين:

المذهب الأول: أن تكليف ما لا يطاق غير واقع.

وهو مذهب الجمهور، وحكى الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع في ذلك، وحكاه أيضاً القرطبي.

واحتج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

المذهب الثاني: أن تكليف ما لا يطاق واقع.

وهو مذهب كثير من المتكلمين.

واحتج للوقوع الشرعي بأن الله تعالى أمر أبا جهل أن يؤمن به في جميع ما يخبرعنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد أمره بأنه يؤمن وأمره بأنه لا يؤمن وهذا جمع بين النقيضين.

سؤال: ما الفرق بين التكليف بالمحال وتكليف المحال؟

جوابه: الفرق بينهما: أن التكليف بالمحال يرجع إلى خلل في المأمور به، وهو ما اختلف فيه العلماء في المسألة السابقة.

أما التكليف المحال فإنه يرجع الخلل فيه إلى المأمور نفسه، وذلك كتكليف الميت والجماد والبهائم ونحو ذلك فلا يصح هذا التكليف بالإجماع. قال ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في «التلخيص».

تنبيه: والخلاف في هذه المسألة لا ثمرة ولا أثر له في الفروع.

* * *

المقتضي بالتكليف

قوله: (فصل: والمقتضي بالتكليف: «فعل» أو «كف»: فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم، وترك الزنا والشرب).

ش: **أقول**: هذه المسألة جعلها بعض الأصوليين شرطاً من شروط المكلف به، والبعض الآخر جعلها في تنويع المكلف به.

إذا علمت ذلك فاعلم أن متعلق التكليف هو الأمر والنهي، وكلاهما لا يكون إلاَّ فعلاً، فلا يكلف إلاَّ بفعل، ولا يطلب من المكلف إلاَّ فعل.

والتكليف في الأمر ظاهر؛ لأن مقتضاه إيجاد الفعل المأمور به كالصلاة والزكاة والحج ونحوها.

والتكليف في النهي تكليفٌ بفعل عند أكثر الأصوليين: فالمكلف به في النهي: كف النفس عن الفعل، لا نفي الفعل؛ حيث إن كف النفس عن المنهي عنه فعل، فمثلاً: الأمر بالصوم أمر بكف النفس عن الفطر والكف فعل الإنسان داخل تحت كسبه يؤجر عليه ويعاقب على تركه، وكذلك المقتضى بالنهي عن الزنا والسرقة والشرب: التلبس بضد من أضداده وهو الترك، فيكون الترك داخلاً تحت كسبه مثاباً عليه، فالترك في الحقيقة فعل؛ لأنه ضد الحال التي هو عليها.

* * *

موقف بعض المعتزلة من ذلك

قوله: **(وقيل: لا يقتضى الكف إلاَّ أن يتناول التلبس بضدٍ من أضداده فيثاب على ذلك، لا على الترك؛ لأن «لا تفعل» ليس بشيء، ولا يتعلق به قدرة؛ إذ لا تتعلق القدرة إلاَّ بشيء)**.

ش: **أقول**: إن بعض المعتزلة ــ ومنهم أبو هاشم ــ وافقوا جمهور الأصوليين في أن التكليف في الأمر هو تكليف بفعل؛ لأنه ظاهر في ذلك ــ كما قلنا فيما سبق ــ .

لكنهم خالفوهم في التكليف في النهي وقالوا: إنه ليس تكليفاً بفعل؛ لأن النهي عن الشيء معناه: طلب تركه، والترك نفي محض لا يدخل تحت التكليف ولا يدخل تحت كسب العبد فلا يثاب عليه، فلا يسمَّى الكف عن الفعل فعلاً إلاَّ أن يتناول التلبس بضد من أضداده، فإذا كان الأمر كذلك: فإنه يثاب على ذلك الضد المتلبِّس به، لا على مجرد الترك والكف فقط.

وعلَّلوا مذهبهم هذا بقولهم ـ أيضاً ـ إن صيغة «لا تفعل» عدم محض، وليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد، ولا تتعلق به قدرة؛ حيث لا تتعلق القدرة إلاَّ بشيء معيَّن.

* * *

القول الصحيح في المسألة

قوله: **(والصحيح: أن الأمر فيه مستقيم: فإن الكفَّ في الصوم مقصود، ولذلك تشترط النية فيه. والزنا والشرب نهى عن فعلهما فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك: لا يثاب ولا يعاقب إلاَّ إذا قصد كفَّ الشهوة عنه مع التمكن: فهو مثاب على فعله ولا يبعد أن يقصد أن لا يتلبس بالفواحش، وإن لم يكن يقصد أن يتلبس بضدها).**

ش: **أقول**: هذا هو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في المسألة حيث ذكر أن المسألة ليست على إطلاقها، بل تحتاج إلى تفصيل وهو:

أن الصوم الكف فيه مقصود ولذلك تشترط النية فيه فيثاب على ذلك الكف وترك الفطر.

أما الزنا وشرب الخمر فإن الشارع قد نهى عن فعلهما، وهذا يقتضي أن فاعلهما ــ وهما الزاني وشارب الخمر ــ يعاقبان.

أما من لم يزنِ ولم يشرب فلا يعاقب ولا يثاب إلاَّ في حالة قصده كف الشهوة عنه وهو يستطيع أن يفعلهما ومع ذلك منع نفسه عن الزنا وشرب الخمر، فهذا مثاب على ذلك الترك والكف ومنع نفسه عنهما.

ولا يستبعد أن يكون مقصود الشارع في قوله: «لا تفعل»: أن لا يتلبَّس بالفواحش ولا تصدر منه، وليس مقصده طلب التلبس بأضداد تلك الفواحش، والله أعلم.



الحكم الوضعي، وأقسامه

الحكــم الوضعــي

قوله: (الضرب الثاني من الأحكام: ما يتلقَّى من خطاب الوضع والإخبار).

ش: **أقول**: سبق أن ذكرنا أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وبينا أن الحكم الشرعي قسمان، أو ضربان:

حكم تكليفي.

وحكم وضعي.

أما الحكم التكليفي، فهو: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير، وهو ينقسم إلى خمسة أقسام: «الواجب»، و «المندوب»، و «المباح»، و «المكروه»، و «الحرام».

وقد سبق بيان ذلك كله بالتفصيل.

أما الحكم الوضعي، فهو ما نحن بصدده ـ الآن ـ .

لكن قبل أن نبدأ بكلام ابن قدامة ـ لا بد من تعريف الحكم الوضعي لغة واصطلاحاً فأقول:

أما الحكم فقد سبق بيان معناه والمراد منه، فراجعه من هناك.

أما الوضع في اللغة فهو يطلق على عدة معان:

المعنى الأول: يطلق على الولادة. يقال: «وضعت المرأة حملها»: إذا ولدته.

المعنى الثاني: يطلق على الإسقاط. يقال: «وضع عنه دينه»: إذا أسقطه.

المعنى الثالث: يطلق على الترك. يقال: «وضعت الشيء بين يديه»: إذا تركته هناك.

أما الحكم الوضعي في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه، ولكن أقرب التعريفات إلى الصحة هو: خطاب الله تعالى المتعلِّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو كون الفعل صحيحاً، أو فاسداً، أو رخصة، أو عزيمة، أو أداء، أو إعادة، أو قضاءً.

وهو واضح، فمعناه: أن الحكم الوضعي هو الوصف المتعلِّق بالحكم التكليفي، وهذا الوصف إما أن يكون سبباً كأوقات الصلاة؛ حيث إنها سبب لوجوبها على المكلف، وبلوغ المال النصاب سبب في وجوب الزكاة.

أو يكون شرطاً كالطهارة في الصلاة: فهي شرط من شروط الصلاة لا تصح الصلاة إلاّ بها، وحَوَلان الحول على المال شرط وجوب الزكاة، والإحصان شرط للرجم.

أو يكون مانعاً كالنجاسة في الصلاة تمنع من صحتها، والقتل يمنع من ميراث القاتل من مورثه المقتول، والدين يمنع من وجوب الزكاة وإن بلغ النصاب وحال عليه الحول.

أو يكون الفعل الواقع من المكلف صحيحاً يترتب عليه حكمه وتستتبعه غايته.

أو يكون الفعل الواقع من المكلف فاسداً لا يترتب عليه شيء.

أو يكون ذلك الفعل رخصة كجواز التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه، وأكل الميتة عند الاضطرار، والتيمم عند فقدان الماء.

أو يكون ذلك الفعل عزيمة كالعبادات الخمس، ونحو ذلك.

فإن سأل سائل وقال: كيف كان الحكم الوضعي وصفاً متعلِّقاً بالحكم التكليفي؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن الحكم الوضعي هو: الأمر الذي نصبه الشارع علامة على الحكم التكليفي، وجعله مرتبطاً به، ومتعلقاً بمعناه، فهو وثيق الصلة بالحكم التكليفي. وإن كان مستقلاً عن الحكم التكليفي ببعض الأمور.

مما يدل على ذلك الترابط والتعلق بينهما: أن جميع أقسام الحكم الوضعي هي علامات تدل على الحكم التكليفي. ولذلك وجدنا الشارع الحكيم ـ بعد أن كلف الناس ـ ربط هذا التكليف بأمور أخرى تدلهم عليه؛ لتعذر معرفة خطابه في كل حال، وفي كل واقعة بعد انقطاع الوحي؛ وذلك حذراً من تعطيل أكثر الوقائع من الأحكام الشرعية، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة؛ تحصيلاً لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف وهي الدنيا.

وكانت تلك الأشياء التي نصبت معرفات وعلامات لأحكام الشرع هي: الأسباب والشروط والموانع وغيرها.

وسمَّى ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الحكم الوضعي بـ : «ما يتلقى من خطاب الوضع والإخبار» كما سبق؛ حيث قال هناك: «ويسمى هذا النوع خطاب الوضع والإخبار».

فهو ـ على ذلك ـ يُسمَّى بخطاب الوضع، ويسمَّى بخطاب الإخبار.

أما وجه تسميته بخطاب الوضع: فلأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنه أمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع.

أي: أن الشارع وضع أموراً تدل على أحكام شرعية، هذه الأمور هي الأسباب والشروط والموانع وغيرها مما ذكر سابقاً.

أما وجه تسميته بخطاب الإخبار: فلأن الشارع بوضعه تلك الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور وانتفائها كأن الشارع قال: إذا دخل وقت الصلاة فاعلموا أني قد أوجبت عليكم الصلاة، وإن وجد الدين فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة، ونحو ذلك.

بخلاف خطاب التكليف فإنه إنشاء وطلب وليس إخباراً.

* * *

الفروق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي

نظراً لكثرة الأسئلة عن الفروق بينهما من طلبة العلم فإني أبين ذلك فأقول باختصار:

الفرق الأول: الحكم الوضعي الخطاب فيه هو: خطاب إخبار وإعلام جعله الشارع علامة على حكمه، وربط فيه بين أمرين بحيث يكون أحدهما سبباً للآخر أو شرطاً له أو مانعاً منه.

أما الحكم التكليفي فالخطاب فيه خطاب طلب الفعل، أو طلب

الترك: أو التخيير بينهما، فخطاب التكليف هو طلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع.

وهذا الفرق بين الحكمين هو من حيث الحد والحقيقة.

الفرق الثاني: الحكم التكليفي يشترط له أن يستطيع المكلف فعله أي: يقدر على فعله؛ لأن التكليف بما لا يطاق لا يجوز عقلاً ولم يقع شرعاً ـ كما سبق بيانه ـ أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه قدرة المكلف عليه: فقد يكون مقدوراً للمكلف، وقد يكون غير مقدور للمكلف.

فمن أمثلة ما يقدر المكلف على فعله وتركه: السرقة التي هي سبب في قطع اليد، كذلك صيغ العقود والتصرفات الشرعية فإنها في إمكان المكلف وداخلة تحت تصرفه وقدرته، فهو يستطيع أن يعقد العقد فيكون سبباً في الملك ونحو ذلك، ويستطيع ترك ذلك العقد.

فهذه الأمور في مقدور المكلف.

ومن أمثلة ما لا يقدر المكلف عليه: دلوك الشمس الذي هو سبب لوجوب الصلاة، وحَوَلان الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة، والأبوة التي هي مانعة من وجوب القصاص من الوالد لولده.

فهذه الأمور ليست في مقدور المكلف، بل هي خارجة عن قدرته واستطاعته.

الفرق الثالث: أن الحكم التكليفي لا يتعلَّق إلاَّ بفعل المكلَّف وهو من توفرت فيه شروط المكلف وهو كونه عاقلاً يفهم الخطاب ـ كما سبق بيانه ـ .

أما الحكم الوضعي فإنه يتعلق بفعل المكلف وغير المكلف كالصبي

والمجنون والنائم والناسي ونحوهم، فإن هؤلاء يضمنون ما يتلفونه؛ لكون الحكم الوضعي قد وجد وهو السبب، وهو الإتلاف.

حتى البهيمة قد يتعلق الحكم الوضعي بفعلها فلو أتلفت تلك البهيمة شيئاً فإن على صاحبها الضمان إذا فرط في حفظها.

الفرق الرابع: أن الحكم التكليفي لا يتعلق إلَّا بالكسب والمباشرة للفعل من الشخص نفسه بمعنى: أن المكلف فيه إذا عمل عملاً موافقاً لأمر فإنه يؤجر عليه، وإذا عمل عملاً مخالفاً لذلك الأمر فإنه يعاقب عليه.

أما الحكم الوضعي فلا ينطبق عليه ذلك فقد يعاقب أناساً بفعل غيرهم ولهذا وجبت الدية على العاقلة، وإن لم يفعلوا الفعل وهو القتل، قال الزركشي في «البحر المحيط» في هذا: «فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف لاستحالة التكليف بفعل الغير، بل معناه أن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم».

الفرق الخامس: أن الحكم التكليفي يشترط فيه: أن يكون معلوماً للمكلَّف، وأن يعلم أن التكليف به صادر من الله عز وجل حتى تصح منه النية.

ـ وقد سبق بيان ذلك في شروط الفعل المكلف به ـ .

أما الحكم الوضعي فلا يشترط فيه علم المكلف، فلذلك يرث الإنسان بدون علمه، وتحل المرأة بعقد وليها عليها، وتحرم بطلاق زوجها وإن كانت لا تعلم، كذلك لو أتلف النائم شيئاً ضمنه وإن كان لا يعلم، كذلك لو رمي إنسان في ملكه فأصاب إنساناً ضمنه بدفع الدية وإن لم يعلم، إلَّا أنه يستثنى

من ذلك أسباب العقوبات كالقصاص لا يجب على المخطىء في القتل؛ لعدم العلم، وحد الزنى لا يجب في الشبهة لعدم العلم، كذلك يستثنى الأسباب الناقلة للملك كالبيع والهبة والوصية ونحوها فإنه يشترط فيها العلم فلو ـ مثلاً ـ تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم بمقتضاه؛ لكونه أعجمياً: لم يلزمه مقتضاه.

الفرق السادس: أن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه، فالأصل أن يقول الشارع: «أوجبت عليكم أو حرمت» وأما جعله الزنا والسرقة علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل. ولذلك يقدم الحكم التكليفي على الحكم الوضعي عند التعارض؛ لأنه الأصل. ومن العلماء من يقدم الوضعي؛ لأنه لا يتوقف على فهم وتمكن.

تنبيه: قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ : «الضرب الثاني من الأحكام» هو لم يسم ما تكلم عنه من الأحكام التكليفية السابقة بالضرب الأول حتى يأت بهذه التسمية هنا، ولكن يفهم مما سبق أن الأحكام التكليفية الضرب الأول أو القسم الأول، والأحكام الوضعية الضرب الثاني أو القسم الثاني.

* * *

أقسام الحكم الوضعي

قوله: (وهو أقسام أيضاً).

ش: **أقول**: إن الحكم الوضعي ينقسم إلى أقسام كما انقسم الحكم التكليفي إلى أقسام وقد سبقت، وهي: الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام ـ .

وأقسام الحكم الوضعي عشرة أقسام كما سبق في تعريفه وهي:

السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والبطلان، والعزيمة، والرخصة، والأداء، والقضاء، والإعادة.

وهو المفهوم من كلام الآمدي في الإحكام وابن قدامة فيما سيأتي من كلامه.

وزاد القرافي في «شرح تنقيح الفصول» نوعين آخرين وهما: التقديرات الشرعية والحجاج، ولم يعد الأداء، والقضاء، والإعادة منها.

أما التقديرات الشرعية فهي: إعطاء الموجود حكم المعدوم كالماء في حق المريض والخائف.

أو إعطاء المعدوم حكم الموجود كالمقتول تورث عنه ديته؛ حيث إنها لا تملك إلاَّ بعد موته وهي ليست في ملكه قبل موته فيقدر دخولها في ملكه قبل موته حتى تنتقل إلى الورثة فقدرنا المعدوم موجوداً، للضرورة.

وأما الحجاج فهي: التي يستند إليها القضاء في الأحكام كالشهود والإقرار، واليمين مع النكول، أو مع الشاهد الواحد، فإذا نهضت تلك الحجة عند القاضي وجب عليه الحكم. قال الزركشي في «البحر المحيط»: وهذا ــ في الحقيقة ــ راجع إلى السبب؛ لأن هذه التقديرات إنما نشأت عن أسبابها فكانت من قبيل الأسباب.

أما فخر الإسلام البزدوي فإنه يقرر في «أصوله» أن أنواع الحكم الوضعي هي أربعة: «السبب والعلة والشرط والعلامة» ووافقه على ذلك شارح أصوله عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار» وذكر أن دليل ذلك الحصر هو: الاستقراء.

ووافقهما على ذلك الرهاوي في «حاشيته على شرح المنار» فقال: «إن ما يتعلق به الحكم لا يخلو إما أن يكون مؤثراً في وجوده أو لا، الأول:

العلة. والثاني: إما أن يكون وسيلة إليه أو لا.

فالأول: السبب. والثاني: إما أن يوجد الحكم عنده أو لا. الأول: الشرط. والثاني: العلامة».

أما الفتوحي الحنبلي فقد ذكر أن أنواع الحكم الوضعي أربعة فقط وهي: «العلة والسبب والشرط والمانع» وذلك في كتابه «شرح الكوكب المنير».

أما الشاطبي فقد ذكر أن أنواع الحكم الوضعي سبعة وهي: «السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة»، وذلك في كتابه «الموافقات».

الحاصل مما سبق: أن أقسام الحكم الوضعي لم تكن محل اتفاق بين العلماء، بل قد اختلف الأصوليون في بعضها هل تكون من قبيل الحكم الوضعي أو التكليفي، أو هل تكون أحكاماً عقلية أو شرعية؟

وسأذكر ــ إن شاء الله تعالى ــ الخلاف ــ إن وجد ــ في كل قسم من أقسام الحكم الوضعي هل هو من قبيل الوضع أو التكليف؟ وذلك عند ذكر ابن قدامة له في «الروضة».

وقسم ابن قدامة الحكم الوضعي إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: ما يظهر به الحكم وذكر فيه: العلة والسبب والشرط والمانع.

القسم الثاني: الصحة والفساد وذكر فيه: الصحة والفساد، والأداء والإعادة والقضاء، والرخصة والعزيمة.

* * *

القســم الأول

قوله: (أحدها: ما يظهر به الحكم، ثم اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها).

ش: **أقول**: القسم الأول من أقسام خطاب الوضع: هو: ما يظهر به الحكم.

معنى ذلك: أنه لما تعذَّر وتعسَّر على المكلفين معرفة خطاب الله تعالى في كل حال بعد انقطاع الوحي: أظهر سبحانه خطابه بأمور محسوسة ومعروفة يسهل على كل شخص عنده قليل من العلم معرفتها، فإذا حدثت ووقعت تلك الأمور علمنا أن وقوعها وحدوثها يقتضي أحكامها، فمثلاً: إذا وجد السبب وهو بلوغ النصاب مع وجود الشرط وهو حولان الحول فقد اقتضى ذلك وجوب الزكاة، وإذا وقع دخول الوقت وجبت الصلاة وهكذا.

وذلك قياساً على العلة المحسوسة وهي «المرض»، فإذا حصل ذلك المرض لشخص ما: علمنا أن الشخص متأثر بتلك العلة، فتختلف أحكامه عن أحكام الصحيح.

كذلك هنا تتأثر الأحكام بحصول تلك الأسباب والشروط والموانع وغيرها وهذا ظاهر، والمقصود الأسباب التي جعلها أسباباً للأحكام أيضاً حكم من الشارع هو نصبها كذلك، ويقال في الشروط والموانع ونحوها.

* * *

ما يظهر به الحكم نوعان

قوله: (وذلك شيئان: أحدهما: العلة، والثاني: السبب، ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع، فللَّه تعالى في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنا موجباً له، فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لعينه، بل بجعل الشرع له موجباً، ولذلك يصح تعليله فيقال: إنما نصب علة لكذا وكذا).

ش: أقول: ما يظهر به الحكم نوعان:

الأول: العلة.

الثاني: السبب.

والله عز وجل نصب العلة كالإسكار ـ مثلاً ـ يقتضي حكماً تكليفياً وهو وجوب الحد، وكأن الشارع قال: إذا شرب المكلف وسكر فيجب عليه الحد.

وكذلك الشارع نصب السبب كبلوغ النصاب يقتضي حكماً تكليفياً وهو: وجوب الزكاة.

ونصب العلة هكذا والسبب هكذا وكونهما مقتضيين للحكم التكليفي هو حكم الشارع.

فعلى هذا يكون في شارب الخمر حكمان:

أحدهما: وجوب الحد على الشارب، وهو من هذه الجهة خطاب تكليف.

والثاني: جعل السكر علة للحد، وهو من هذه الجهة خطاب وضع.

كذلك في الزكاة حكمان:

أحدهما: كونها واجبة، وهي من هذه الجهة خطاب تكليف.

والثاني: جعل بلوغ النصاب موجباً لها، وهو من هذا الوجه خطاب وضع.

كذلك يقال في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد على الزاني، وهو من هذه الجهة يكون حكماً تكليفياً.

الثاني: جعل الزنا موجباً لذلك الحد، وهو من هذا الوجه خطاب وضع، وهكذا في الباقي.

وهذه الأمور لم تكن موجبة لأحكامها لعينها، بل بجعل الشرع لها وكونه جعلها توجب ذلك.

فشرب الخمر لم يكن هو موجباً للحد لعينه بل الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

وكذلك بلوغ النصاب لم يكن هو موجباً للزكاة لعينه، بل إن الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

وكذلك الزنا لم يكن هو موجباً للحد ـ لعينه، بل إن الشارع هو الذي جعله موجباً لذلك.

لذلك يقال: هذا نُصب علة لكذا، وذاك جُعل سبباً لكذا، وهكذا، ولا يقال: إن هذا سبب في كذا، أو علة لكذا مطلقاً.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ قرن السبب مع العلة؛ لأنهما نوعان من الأنواع التي يتوقف الحكم على وجودها، وهي أنواع متشابهة لا يمتاز بعضها عن بعض إلاَّ بعد تأمل كما قال أبو زيد الدبوسي فيما نقله عنه عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار».

ويتنوع ما يظهر به الحكم ـ كما قلنا فيما سبق ـ إلى نوعين:

النوع الأول: العلة.

النوع الثاني: السبب.

شرع ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في بيان العلة أولاً، ثم ثنَّى في بيان السبب، وإليك بيان ذلك:

* * *

النوع الأول: العلة

قوله: **(فأما العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه: سميت علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه. ومنه العلة العقلية وهي: عبارة عما يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار، والتسويد مع السواد، فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء).**

ش: **أقول**: العلة تأتي بفتح العين وبكسرها:

أما بالفتح: فهي بمعنى الضرة، يقال: «بنو العلات» أي: بنو رجل واحد من أمهات شتى. وإنما سميت الزوجة الثانية علة؛ لأنها تعل بعد صاحبتها، من العلل الذي يعني بها الشربة الثانية عند سقي الإبل، والأولى منهما تسمى: النهل.

وأما «العلة» بكسر العين فإنها تأتي بمعنى الأمر المغير للشيء، ومنه سمي علة المرض علة؛ لأن حالة المريض تتغيير به من الصحة والقوة إلى المرض والسقم والضعف.

ولهذا كانت العلة في الأصل: عرض موجب لخروج البدن الحيواني من الاعتدال الطبيعي.

والعَرَض هو ـ كما قال بعض أهل اللغة ـ : ما ظهر بعد أن لم يكن.

وهو في الاصطلاح: ما لا يقوم بنفسه كالألوان والطعوم والحركات والأصوات.

إذا علمت ذلك فاعلم أن تلك العلة قد استعيرت من الوضع اللغوي فجعلت في التصرفات العقلية.

فالعلة العقلية هي: المؤثرة للحكم أي: هي ما توجب حكماً عقلياً لذاتها، لا لأمر خارجي.

من أمثلة ذلك: الكسر مع الانكسار أي: أن الكسر علة عقلية للانكسار؛ حيث إن الكسر بذاته أثر في الانكسار.

كذلك التسويد مع السواد؛ فإن للتسويد أثر للسواد لذاته.

أي: سمي انكساراً لعلة كونه كسراً، وسمي سواداً للتسويد، لا لأمر خارجي من وضع أو اصطلاح.

وبهذا المعنى تكون العلل العقلية مؤثرة لذواتها كالتحريك الموجب للحركة، والتسكين الموجب للسكون.

ثم استعار الفقهاء والأصوليون لفظ «العلة» من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي واستعملوه في ثلاثة معان:

المعنى الأول

قوله: (أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة.

فعلى هذا: لا فرق بين «المقتضي» و «الشرط» و «المحل» و «الأهل»، بل العلة: المجموع، و «الأهل» و «المحل» وصفان من أوصافها؛ أخذاً من العلة العقلية).

ش: أقول: المقصود بالمقتضي: مقتضي الحكم، وهو المعنى الطالب له.

والمقصود بالشرط: شرط الحكم وهو: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ـ كما سيأتي ـ .

والمقصود بالمحل: محل الحكم وهو: ما تعلَّق به.

والمقصود بالأهل: أهل الحكم وهو: المخاطب به.

ومعنى لفظ «لا محالة» أي: قطعاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المعنى الأول ــ من المعاني التي استعيرت لها العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ــ هو: المعنى الذي أوجب حكماً شرعياً قطعاً، أي: المعنى الذي يوجد عند وجوده الحكم لا محالة هو: العلة.

وهذا هو الذي أشار إليه الغزالي في «شفاء الغليل»، حيث قال: «والعلة موجبة: أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشارع إياها علة موجبة على معنى: إضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى، ولكن ينبغي أن نفهم الإيجاب كما ورد به الشرع، وقد ورد بأن السرقة توجب القطع، وأن الزنا يوجب الرجم وهكذا».

وذكر في موضع آخر في «شفاء الغليل»: «أن العلة الشرعية كالعقلية في الإيجاب وأنها جارية على مذاقها لا تفارقها إلاَّ أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة لا بنفسها» وهذا معناه ــ كما قال البناني في حاشيته على «جمع الجوامع»، وكما قال العطار في حاشيته ــ «إن تأثير العلة في الحكم إنما حصل بجعل جاعل وهو الله عز وجل، وليس بذاتها كما تقول المعتزلة، ومقتضاه: أن الشارع ربط بين العلة ومعلولها ربطاً عادياً بحيث إن وجود العلة يستلزم وجود معلولها عندها، أي: متى تحققت العلة وجد الحكم باعتبار التعلق التنجيزي».

وعلى هذا المعنى: لا فرق بين تلك الأشياء المتعلقة بالحكم وهي: «المقتضى» و «الشرط» و «المحل» و «الأهل»؛ حيث إن العلة هي: المجموع

المركب من مقتضى الحكم وشرطه ومحله وأهله، وهذه هي أجزاء العلة.

من أمثلة ذلك: عقد البيع فإنه علة لحكم شرعي هو: الملك، فالملك حكم شرعي.

ومقتضيه: كون الحاجة داعية إليه، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة البيع، ومحله: العين المبيعة، وأهليته: كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

ومن الأمثلة كذلك: عقد النكاح فإنه علة لحكم شرعي هو: حل الوطء، فحل الوطء حكم شرعي، ومقتضيه: كون الحاجة داعية إليه، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة النكاح، ومحله: المرأة المعقود عليها، وأهليته: كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

الحاصل: أن المجموع المركب من مقتضي الحكم وشرطه ومحله وأهله هو: العلة الشرعية تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية؛ وذلك لأن المتكلمين وغيرهم قالوا: كل حادث لا بد له من علة.

والعلة هذه إمَّا مادية كالخشب للسرير، وإمَّا صورية كتربيع السرير، وإمَّا فاعلية: كالنجار، وإما غائية كالنوم على السرير.

فهذه أجزاء العلة العقلية، ولما كان المجموع المركب من أجزاء العلة هو العلة التامة استعمل الفقهاء لفظة «العلة» بإزاء الموجب للحكم الشرعي، والموجب لا محالة هي تلك الأمور الأربعة.

* * *

المعنـى الثانـي

قوله: (والثاني أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم وإن تخلف الحكم؛ لفوات شرط أو وجود مانع).

ش: **أقول**: المعنى الثاني ـ مما استعيرت له العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ـ: المعنى المقتضي للحكم الشرعي» وهو: المعنى الطالب للحكم وإن تخلف هذا الحكم عن مقتضيه؛ نظراً لفوات شرط الحكم، أو لوجود مانع للحكم.

فمثلاً: اليمين هي: المقتضية لوجوب الكفارة فتسمَّى علة للحكم وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بوجود أمرين: الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو: السبب المقتضي له، فقالوا: إنه علة. فلو حلف إنسان على فعل شيء أو تركه: قيل: قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث، وإنما هو بمجرد الحلف انعقد سببه، وكذلك الكلام في مجرد ملك النصاب ونحوه.

ولهذا لما انعقدت أسباب الوجوب بمجرد هذه المقتضيات: جاز فعل الواجب بعد وجودها، وقبل وجود شرطها من قبيل تعجيل الواجب قبل وقت أدائه كإخراج زكاة الفطر قبل انتهاء رمضان، وإخراج زكاة المال قبل تمام الحول، وإخراج الكفارة قبل الحنث، وتعجيل دفع الأجرة قبل انتهاء العمل.

ذكر ذلك كثير من الأصوليين.

مثال تخلف الحكم لفوات شرطه: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وإن تخلف وجوب القصاص لفوات شرطه وهو المكافأة بأن يكون المقتول كافراً والقاتل مسلماً؛ حيث لا يقتل المسلم بالكافر.

ومن أمثلته أيضاً: ملك النصاب فإنه علة لوجوب الزكاة، وإن تخلف الوجوب عنه؛ لفوات شرطه وهو خروج المال عن ملكه قبل تمام الحول فلا تجب الزكاة؛ لعدم وجود بلوغ النصاب.

ومثال تخلف الحكم لوجود مانع: ملك النصاب علة لوجوب الزكاة وإن تخلف الوجوب لوجود مانع وهو: الدين، فلا تجب الزكاة؛ لهذا المانع وهو وجود الدين.

ومن أمثلته أيضاً: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص وإن تخلف الوجوب لوجود مانع مثل أن يكون القاتل أباً للمقتول، فلا يجب القصاص على الأب؛ لأنه سبب وجود الابن: فلا يكون الابن سبباً في عدم الأب.

فهنا اقتضت العلة وجود الحكم ولكن تخلف الحكم لأمر خارجي وهو: فوات شرطه أو وجود مانع.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ بيان كل من الشرط والمانع.

* * *

المعنى الثالث

قوله: (والثالث: أطلقوه بإزاء الحكمة كقولهم: المسافر يترخص لعلة المشقة).

ش: **أقول**: المعنى الثالث ــ مما استعيرت له العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي ــ: المعنى المناسب الذي تنشأ عنه الحكمة، وهو: حكمة الحكم.

والمعنى المناسب لتشريع الحكم هو: ما يسمَّى عند الأصوليين بالحكمة.

والحكمة لغة: ما تعلقت به عاقبة حميدة وهي بخلاف السفه.

وتأتي ــ أيضاً ــ بمعنى العلم الذي يمنع ما يقبح إلى ما يحسن.

والأول أقرب إلى معناها الاصطلاحي.

والحكمة اصطلاحاً هي: ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها.

قال الشاطبي في «الموافقات»: «وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح».

من أمثلة ذلك قولهم: «المسافر يترخص لعلة المشقة» معناه: أن المشقة هي العلة في إباحة الفطر والقصر للمسافر. بيان ذلك:

أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة عنه بالقصر، وحصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصوم عنه بإباحة الإفطار، وكذلك شغل الرحم معنى مناسب لإيجاب العدة، واختلاط الأنساب المترتب على الزنا معنى مناسب لتحريم الزنا، وإقامة الحد على الزاني، وانقهار مالك النصاب بالدين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبباً لوجود الابن معنى مناسب لسقوط القصاص عنه؛ لأنه لما كان الأب سبباً لإيجاد الابن لم تقتض الحكمة أن يكون الابن سبباً لإعدام أبيه وهلاكه لمحض حق الابن، وضياع الأموال الناجم عن السرقة فإنه معنى مناسب لتحريم السرقة ووجوب قطع يد السارق حتى تتحقق بذلك مصلحة وهي: حفظ الأموال.

* * *

أقرب المعاني السابقة إلى الصحة

قوله: (والأوسط أولى).

ش: أقول: المعنى الثاني من المعاني التي استعيرت لها لفظة «العلة»

هو الأولى والأقرب إلى الصحة عند ابن قدامة وهو: المعنى المقتضي للحكم الشرعي وهو المعنى الطالب للحكم وإن تخلف هذا الحكم عن مقتضيه؛ نظراً لفوات شرط أو وجود مانع.

أي: أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضي للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث.

ولعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ اختار هذا التعريف للعلَّة عند أهل الشرع؛ لخلوه عن الاعتراضات الموجهة إلى المعنيين الأول والثالث؛ حيث إن المعنى الأول للعلة ــ وهو: إطلاق لفظ العلة بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة ــ قد اعترض عليه باعتراضات من أهمها قولهم: إن الوصف الذي هو من أفعال المكلفين كعقد البيع أو الإسكار في الخمر حادث والحكم الشرعي قديم، ومن البدهي أن لا يؤثر الحادث في القديم؛ لأن المؤثر في شيء يجب أن يسبقه أو يقارنه.

أما المعنى الثالث للعلة ــ وهو إطلاق لفظ العلة بإزاء حكمة الحكم ــ فقد اعترض عليه بأن هناك فرقاً بين علة الحكم وحكمة الحكم؛ حيث إن علته موجبة وحكمته غير موجبة كما قال أبو الحسن الكرخي في «رسالته».

ومعنى ذلك: أن الحكمة لا تصلح أن تكون معرِّفة للحكم في كل حال؛ لعدم ظهورها وانضباطها، ولذلك فقد توجد ولا يوجد الحكم كالمشقة في الحضر إذا وجدت فلا فطر ولا قصر معها، وقد يوجد الحكم عند عدمها كما في السفر إذا عدمت المشقة فيه فإنه يباح للمسافر القصر والفطر.

فتكون العلة هي: الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم؛ حيث ربط الشارع به الحكم وجوداً وعدماً؛ بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

أما الحكمة فهي المصلحة نفسها ولذلك قلنا: إنها تتفاوت درجاتها في الوضوح والانضباط، وقد تخفى فلا تكون معلومة للعباد أصلاً، ومن هنا نتج الخلاف في صحة التعليل بالحكمة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: المنع من التعليل بالحكمة مطلقاً.

المذهب الثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقاً.

المذهب الثالث: جواز التعليل بالحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة بنفسها، ومنع التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان لتعريفات العلة ومناقشة كل تعريف، واختلاف العلماء في التعليل بالحكمة وغير ذلك مما يتعلق به في باب القياس؛ حيث إن العلة من أهم أركان القياس. فمكان التوسع في ذلك هناك وليس هنا.

تنبيه: العلة لها أسماء كثيرة قد نشأت عن اختلاف الاصطلاحات في معناها، فمن أسمائها: «السبب»، «العلامة»، «الدليل»، «المقتضي»، «الحامل»، «الموجب»، «المؤثر»، «الأمارة»، «الداعي»، «المستدعي»، «الباعث»، «المعرف»، «المناط».

تنبيه آخر: جعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ العلة قسم مما يظهر به الحكم، والقسم الآخر هو السبب، وهذا يدل على أن العلة عنده من خطاب الوضع.

وخالف بعض الأصوليين في ذلك فقالوا: إن العلة ليست من خطاب الوضع، وهذا الخلاف يعود إلى اختلاف العلماء في العلاقة بين العلة والسبب: فقال بعض العلماء: إنهما بمعنى واحد.

وقال آخرون: إنهما متغايران: فالعلة تختص بالأمارة المؤثرة التي تظهر فيها المناسبة بينها وبين الحكم، أما السبب فيختص بالأمارة غير المؤثرة في الحكم.

والحق في ذلك أن يقال: إن السبب والعلة لفظان متشابهان عند الأصوليين من حيث المعنى فهما متفقان في أمور، منها:

الأول: أن كلاً منهما يرتبط به الحكم، وينبني عليه وجوداً وعدماً.

الثاني: أن كلاً منهما أمارة وعلامة على وجود الحكم.

الثالث: أن كلاً منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به وإضافته إليه وبنائه عليه.

وهذا الاتفاق لا يمنع من أن يتميز أحدهما عن الآخر ببعض الخصائص. بيان ذلك:

أنه إذا كانت المناسبة في ربط الحكم بالوصف ظاهرة تدركها العقول فإن هذا الوصف يسمى سبباً وعلة، وذلك كالإسكار في تحريم الخمر، فهذا سبب وعلة.

أما إذا كانت المناسبة مما لا تدركه عقولنا فإن هذا يسمى سبباً فقط، ولا يسمى علة كدخول وقت الصلاة، وحولان الحول، وبلوغ النصاب ونحوها.

وبهذا يظهر لنا أن السبب أعم في مدلوله من العلة فكل علة سبب، دون العكس؛ وذلك لأن السبب يشمل الوصف المناسب وغير المناسب فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق؛ حيث يجتمعان في شيء، وينفرد الأعم ــ الذي هو السبب ــ في شيء آخر.

فهما يجتمعان في نحو «السفر» و «السرقة» و «الزنا» و «القتل»، وذلك لمعرفتنا للمناسبة.

وينفرد السبب في نحو: «زوال الشمس» و «شهود الشهر في وجوب الصوم»، وذلك لعدم معرفتنا للمناسبة.

وبذلك تكون العلة قسماً من السبب، وليست قسيماً له، بل هما جنس واحد في الشرع، قال الغزالي في «شفاء الغليل»: «لا ينبغي أن يظن أن السبب جنس زائد على جنس العلة». هذا عند جمهور الأصوليين.

أما عند الحنفية فالسبب مختلف عن العلة عندهم: فالسبب لا يضاف إليه وجوب الحكم ولا يعقل منه معاني العلل.

وأما العلة عندهم فإنها تتميز عن السبب بما يلي:

الأول: إضافة الحكم إليها أصالة.

الثاني: كونها ظاهرة المناسبة بحيث تدرك بالعقل.

وعلى ذلك فالوصف الذي يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء ويكون بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة فإنه مخصوص عندهم باسم العلة، ولا يسمونه سبباً.

وما لم يكن فيه مناسبة ظاهرة من الأوصاف يسمونه باسم السبب.

فبان من ذلك: أن السبب مغاير للعلة عند الحنفية ولا يطلق أحدهما على الآخر إلاَّ مجازاً، فكل من السبب والعلة قسيم للآخر.

وكلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أشبه بمذهب الحنفية هذا؛ حيث جعل العلة قسماً للسبب.

والخلاف في هذا لفظي لا ثمرة له حيث يؤول إلى مجرد اصطلاح؛ حيث إن السبب ينقسم إلى مناسب وغير مناسب فيتحد المدلول.

فتكون العلة نوعاً مما يظهر به الحكم، وبناء عليه: تكون من خطاب الوضع.

* * *

النوع الثاني: السبب

قوله: (**الثاني: السبب. وهو في اللغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ومنه سُمِّي الحبل والطريق سبباً، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء**).

ش: **أقول**: بعد ما فرغ من ذكر النوع الأول مما يظهر به الحكم وهو العلة، شرع في ذكر الثاني من ذلك وهو السبب:

فبدأ بتعريفه لغة ــ كما فعل في العلة هناك ــ قائلاً: هو عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به.

وهو ما أورده الغزالي في «المستصفى» حيث قال ــ يعني السبب ــ: «هو ما يحصل الشيء عنده لا به»، وكذلك قال الشاطبي في «الموافقات»: «إن السبب غير فاعل بنفسه إنما وقع المسبب عنده لا به».

ومعنى ذلك: أن السبب ليس بمؤثر في الوجود، بل هو وسيلة إليه: فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر وليس المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر هو حركة المستقي للماء.

فالسبب لا يكون سبباً إلاَّ بجعل الشارع له سبباً؛ لأنه وضعه علامة على الحكم التكليفي، والتكليف من الله عز وجل الذي يكلف المرء بالحكم ويضع السبب الذي يرتبط به الحكم، وهذه الأسباب ليست مؤثرة بذاتها في وجود الأحكام، بل هي علامة وأمارة لظهورها ووجودها ومعرفة لها.

ويعرف السبب بإضافة الحكم إليه كحد الزنا، فالحد حكم شرعي أضيف إلى الزنا فعرفنا أن الزنا هو سبب الحد وهكذا.

هذا الكلام يقال إذا قيدنا السبب بحكمه وكيفية حصول الحكم منه وتأثيره فيه وعدم تأثيره.

أما إذا أطلقنا السبب فإنه يراد به لغة عدة معان:

المعنى الأول: أنه يأتي بمعنى الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ۝٨٥﴾ [الكهف: ٨٥]، أي: طريقاً، فالطريق سبب للوصول إلى المكان المقصود بواسطة المشي أو على راحلة.

المعنى الثاني: أنه يأتي بمعنى الحبل، وسمي سبباً؛ لكونه يتوصل به إلى المقصود كنزح الماء من البئر.

المعنى الثالث: أنه يأتي بمعنى الباب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٦ ــ ٣٧]، أي: أبوابها.

وكلها ترجع إلى معنى واحد، فيكون السبب لغة يطلق على كل ما يتوصل به إلى مقصود ما. قال الجوهري في «الصحاح»: «السبب الحبل وكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور».

إذا علمت ذلك فاعلم أن الفقهاء استعاروا لفظة «السبب» من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي واستعملوها وأطلقوها على أربعة أشياء، إليك بيانها:

الأول:

قوله: (أحدها بإزاء ما يقابل المباشرة كالحفر مع التردية: الحافر يُسمَّى: صاحب سبب، والمردي: صاحب علَة).

ش: أقول: الأول ــ مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء ــ: إطلاقهم لفظ «السبب في مقابل المباشرة».

من أمثلته: لو حفر زيد بئراً، ثم جاء عمرو ودفع محمداً في البئر فتردى فيها فهلك محمد؛ فإن الحافر ــ وهو زيد ــ صاحب سبب، والمردي ــ وهو عمرو ــ صاحب علة؛ لأن الهلاك بالتردية لا بالحفر، فيكون مباشراً، ولكن وقع ذلك عند وجود الحفر. وهذا المثال الذي أورده ابن قدامة أورده أكثر العلماء كمثال على المسألة منهم النووي في «روضة الطالبين»، والبيضاوي في «الغاية القصوى»، والسيوطي في «الأشباه والنظائر»، وإذا اجتمع السبب والمباشرة: غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر وانقطع حكم المتسبب كما ذكره ابن نجيم في «الأشباه والنظائر» وابن رجب في «القواعد» ففي المثال السابق: الضمان يجب على عمرو.

وكذلك لو ألقى شخص شخصاً آخر من شاهق فتلقاه آخر بالسيف فإن الضمان على المتلقي بالسيف؛ لأنه مباشر.

واستثنى ابن رجب في «قواعده» حالة ما إذا كانت المباشرة ناشئة عن التسبب ومبنية عليه فيضمن المتسبب حينئذٍ، كما لو قتل الحاكم حداً أو قصاصاً بشهادة ثم أقر الشهود أنهم تعمدوا الكذب فالضمان في هذه الحالة عليهم دون الحاكم.

ومن أمثلته أيضاً: أن من دفع إلى صبي سلاحاً بقصد أن يمسكه للدافع فقتل الصبي به نفسه، فإن الدافع لا يضمن؛ لأن ضرب الصبي نفسه صدر باختياره، وهو غير مضاف إلى الدافع.

لكن لو سقط السلاح من يد الصبي فهلك أو أتلف جزءاً من بدنه فإن

الدافع ضامن في هذه الحالة؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه، فكان هذا سبباً في معنى العلة باعتبار الإضافة إليه.

وهذا النوع هو أقرب الأشياء إلى الوضع اللغوي للسبب. قال الغزالي في «المستصفى»: «وهو أقربها إلى المستعار منه».

* * *

الثاني:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: (والثاني: بإزاء عِلَّة العلَّة كالرمي يسمَّى سبباً).

ش: أقول: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» ـ أيضاً ـ على علة العلة؛ حيث سموا الرمي سبباً للقتل من جهة أنه سبب للعلة، فكان على التحقيق علة العلة؛ لأنه علة للإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس، ولكن لما حصل الموت بالإصابة المتوسطة بين الرمي والزهوق لا بالرمي: كان الرمي شبيهاً بالسبب في وضع اللسان وهو ما كان مفضياً إلى الشيء وطريقاً إليه فسمَّوه سبباً لذلك.

ويمكن أن يقال في ذلك بعبارة أخرى: إن الرمي الذي يصيب فيقتل ـ مثلاً ـ سبب للموت، لأن الموت ـ هنا ـ لم يحصل بذات الرمي، بل بتقطع الأوصال، أو بالسراية والجرح الحاصلين بذلك الرمي، فكان الرمي سبباً من جهة أنه لم يحصل به موت، وكان علة العلة من جهة أن الجرح قد حصل به.

وهذا المثال الذي أورده ابن قدامة ـ هنا ـ أورده الغزالي في «شفاء الغليل»، وأبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة».

وحكم هذا السبب حكم العلة من كل وجه فيضاف أثر الفعل إليه؛ لأنه لما أضيفت العلة إليه كان بمنزلتها ولهذا سُمِّي «عِلَّة العلَّة».

أما الحنفية فإنهم وإن قالوا: بأنه يضاف إليه أثر الفعل لإضافة العلة إليه، إلاَّ أنه لما كان غير موضوع لحكم تلك العلة لم يرتبوا عليه ما كان في جزاء المباشرة كحرمان الميراث مثلاً وهو يُسمَّى عندهم: السبب في معنى العلة.

* * *

الثالث:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: (**والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول**).

ش: **أقول**: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» على العلة الشرعية بدون شرطها كملك النصاب دون حولان الحول، فإن ملك النصاب سبب في وجوب الزكاة، لكنه لا بد من حولان الحول في وجوبها، فيطلب السبب على ملك النصاب دون حولان الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب.

كذلك: اليمين دون الحنث فإنها سبب في وجوب الكفارة، لكنه لا بدَّ من الحنث في وجوب الكفارة. فيطلق السبب على اليمين دون الحنث، مع أنه لا بد منهما في الوجوب.

ويراد بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم كما يقال: «نصاب الزكاة» و «كفارة اليمين» ونحو ذلك.

وهذا النوع يُسمَّى عند الحنفية بالسبب المجازي.

* * *

الرابع:

مما يطلق عليه لفظ «السبب» عند الفقهاء

قوله: (الرابع: بإزاء العلة نفسها، وإنما سُمِّيت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به).

ش: **أقول**: أطلق الفقهاء لفظ «السبب» على العلة الشرعية الكاملة التي توجب الحكم وهي: المجموع المركب من مقتضي الحكم، وشرطه، وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل.

فيكون ــ على هذا ــ السبب بمعنى العلة يقال: «سبب الحكم كذا» والمراد بذلك علته.

ووجه إطلاق السبب على العلة الشرعية الكاملة: أن العلة وإن كانت توجب الحكم إلاّ أن إيجابها للحكم ليس لذاتها، بل بإيجاب الله ــ تعالى ــ فالعلة ــ إذن ــ تكون في معنى العلامة المظهرة للحكم، فشابهت بذلك ما يحصل الحكم عنده لا به. وهو: «السبب» حيث قلنا ــ فيما سبق ــ: إنه علامة مظهرة للحكم لا موجب له لذاته.

وقد أشار الغزالي في «المستصفى» إلى ذلك بقوله: «. . .ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله ــ تعالى ــ ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده».

وذكر ذلك المعنى مع بعض الأمثلة الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وإطلاق لفظ «السبب» على العلة الشرعية الكاملة هو أبعد الوجوه عن

وضع اللسان باعتبار أن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، كما ذكر الغزالي في «المستصفى».

* * *

تعريف السبب في الاصطلاح

تلك إطلاقات لفظ «السَّبب» عند الفقهاء:

أما تعريف السبب في الاصطلاح عند الأصوليين فقد اختلفت عباراتهم وتعددت تعريفاتهم له، ولا يخلو كل تعريف من اعتراض، لكن أقرب التعريفات إلى الصحة وأبعدها عن الخطأ هو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

وهو تعريف شهاب الدين القرافي ذكره في «نفائس الأصول» و«شرح تنقيح الفصول»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب»، ويقرب منه تعريف البدخشي في «مناهج العقول»، وعضد الدين الأيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب».

ومعنى هذا التعريف: أن السبب هو كل أمر جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم، وعدمه علامة على عدم الحكم.

أي: أن السبب وصف ظاهر منضبط جعله الشارع علامة على مسببه، وربط وجود المسبب بوجوده وعدمه بعدمه، فيلزم من وجود السبب وجود المسبب ومن عدم السبب عدم المسبب لذاته.

مثال ذلك «الزنا» فإنه سبب لوجوب الحد، فإذا وجد السبب ـ الذي هو الزنا ـ وجد الحكم ـ الذي هو وجوب الحد ـ ، وإذا انتفى السبب ـ وهو الزنا ـ انتفى الحكم ـ وهو وجوب الحد ـ .

فقوله: «ما يلزم من وجوده الوجود» قيد أخرج به الشرط؛ لأن الشرط

لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم مثل «الطهارة» فإنها شرط لصحة الصلاة، ولكن قد توجد الطهارة ولا يلزم من ذلك وجود الصلاة ولا عدمها.

أما السبب فيلزم من وجوده الوجود فيلزم من وجود السرقة وجود قطع اليد.

وقوله: «ومن عدمه العدم» أي: ويلزم من عدم السبب عدم الحكم، وهو قيد أخرج به المانع؛ لأن المانع لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم مثل «الدين» فإنه مانع من وجوب الزكاة، فإذا لم يكن عليه دين فلا يلزم أن تجب عليه الزكاة؛ لاحتمال فقره مع عدم الدين، ولا يلزم عدم وجوب الزكاة؛ لاحتمال أن يكون عنده نصاب قد حال عليه الحول فتلزمه الزكاة.

وقوله: «لذاته»، أي: لذات السبب، وأخرج به ما لو قارن السبب فقدان شرط أو وجود مانع مثل: أن يملك النصاب، لكن لم يحل عليه الحول فهنا لا تجب عليه الزكاة، كذلك لو ملك النصاب وحال عليه الحول لكن عليه دين فهنا لا تجب عليه الزكاة.

فهنا لا يلزم من وجود السبب وجود الحكم ولكن لا لذاته، بل لأمرٍ خارج عنه وهو انتفاء الشرط أو وجود المانع.

* * *

الشـــرط

قوله: (**فصل: ومما يعتبر للحكم: الشرط**).

ش: **أقول**: لما فرغ من نوعي ما يظهر به الحكم وهما: «العلة» و «السبب»: شرع بذكر أشياء أخرى يعتبرها الشارع لإظهار الحكم منها: «الشرط» فهو ـ إذن ـ يعتبر قسماً من أقسام الحكم الوضعي ـ كما سبق بيانه ـ .

تعريف الشرط لغة

الشرط في اللغة ـ بتسكين الراء ـ : إلزام شيء والتزامه، وجمعه: شروط وشرائط.

والشرط ـ بفتح الراء ـ : العلامة قاله الجوهري في «الصحاح»، والجمع: أشراط ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]: أي: علاماتها.

ومنه سُمِّي الشرطي لأنهم أعلموا أنفسهم بعلامات يعرفون بها، أي: نصبوا أنفسهم على زي هيئة لا تفارقهم في أغلب أحوالهم.

هذا هو الشرط في اللغة.

والأصوليون يقولون: إن الشرط في اللغة يأتي بمعنى العلامة. وهذا فيه تساهل؛ حيث إن الشرط الذي هو بمعنى العلامة هو الشرط بفتح الراء كما ذكرته كتب اللغة، وليس هو الشرط الذي بتسكين الراء.

والظاهر من كلام الأصوليين ـ كما قال الأزميري في حاشيته ـ أن المراد بالشرط إنما هو الذي بالسكون بمعنى الإلزام، لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة. والله أعلم.

* * *

تعريف الشرط في الاصطلاح

قوله: **(... وهو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم، والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده)**.

ش: **أقول**: ابن قدامة في كلامه هذا أشار إلى تعرفين للشرط ذكرهما بعض الأصولين:

التعريف الأول: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة.

اختاره الزركشي في «البحر المحيط».

ومعناه: أن الشرط يلزم من عدم وجوده عدم وجود المشروط وهو: «الحكم»، فمثلاً: يلزم من عدم حولان الحول على المال البالغ للنصاب: عدم وجوب الحكم الذي هو: الزكاة.

وكذلك يلزم من عدم وجود الإحصان ــ وهو الزواج ــ: عدم وجوب الرجم في الزنا، بل يجلد ويغرب على الخلاف المعروف. فلا يرجم إلاَّ المحصن.

* * *

اعــتــراض

اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع من دخول غيره، بيان ذلك:

أن السبب كذلك يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فمثلاً: يلزم من انتفاء بلوغ النصاب انتفاء وجوب الزكاة، فيدخل السبب في التعريف.

فلو زاد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في التعريف عبارة: «غير جهة السببية ــ كما زادها الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره» ــ لما صح توجه هذا الاعتراض وصار التعريف ــ بعد الزيادة ــ هكذا: «الشرط هو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم غير جهة السببية كالإحصان مع الرجم والحول في الزكاة».

* * *

جـوابـه

يمكن أن نجيب عن ذلك: بأن هذا الاعتراض غير وارد على تعريف ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وذلك لأنه لما ذكر التعريف ضرب أمثلة عليه وهي: الحول في الزكاة والإحصان مع الرجم، ومعلوم أن تلك شروط وليست أسباباً فحولان الحول شرط لوجوب الزكاة، والإحصان شرط لوجوب الرجم في الزنا، وهذا يدل دلالة واضحة على أن ابن قدامة يقصد بذلك الشرط فحينئذٍ لا يدخل السبب مطلقاً، فلا حاجة لهذه الزيادة.

التعريف الثاني: أن الشرط هو: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده».

نقل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذا التعريف عن الغزالي حيث ذكره في «المستصفى» و «شفاء الغليل».

ولعل معناه لا يتضح إلَّا بالمثال: فالطهارة ــ مثلاً ــ شرط لصحة الصلاة، لا يمكن أن يوجد المشروط وهو: الحكم ــ وهو هنا صحة الصلاة ــ مع عدم الشرط وهو الطهارة.

ولا يلزم أن يوجد المشروط وهو: الحكم ــ وهي هنا صحة الصلاة عند وجود الشرط ــ وهي هنا الطهارة ــ فقد يتطهر الإنسان ولا يصلي، ولكن لا يمكن أن تصح صلاة منه بدون طهارة.

وقوله: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه» قيد في التعريف؛ للاحتراز به عن المانع؛ حيث إن عدم المانع لا يلزم منه وجود الشيء ولا عدمه، فقد لا يكون على المسلم دين «وهو مانع من الزكاة» ولكن عدم هذا الدين لا يلزم منه الزكاة فقد يكون المسلم فقيراً لم يبلغ المال عنده نصاب، فهذا لا تجب

عليه الزكاة، وقد يكون هذا المسلم غنياً قد بلغ المال النصاب وتوفر الشرط ــ وهو حولان الحول ــ فتكون الزكاة واجبة عليه.

وقوله: «ولا يلزم أن يوجد عند وجوده» قيد آخر في التعريف أخرج السبب أو العلة فإن الحكم يلزم وجوده بوجود سببه أو وجود علته؛ حيث إن وجود العلة يلزم منه وجود المعلول وكذلك السبب؛ فمثلاً: يلزم من وجود النصاب وجود الحكم وهو: وجوب الزكاة، كذلك يلزم من وجود الإسكار وجود الحكم وهو حد شرب الخمر.

* * *

ما اعترض به على التعريف الثاني

هذا التعريف لم يسلم ــ أيضاً ــ من الاعتراضات، من أهمها:

* * *

الاعتـراض الأول

أن هذا التعريف يلزم منه الدور. بيان ذلك:

أن فيه تعريف الشرط بالمشروط، والمشروط مشتق من الشرط فيتوقف فهم المشروط على فهم الشرط، فلا تعلم المشروط إلاَّ بعد العلم بالشرط.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عنه: بأن ذلك هو بمثابة قولنا: شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه. فظهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه في فهم ذلك؛ لأن المراد بالمشروط هو الشيء، وحاصله: أن شرط الشيء هو: ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عند وجوده.

* * *

الاعتــراض الثانــي

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه، بيان ذلك:

أن جزء السبب حال انفراده ينطبق عليه هذا التعريف؛ حيث إن جزء السبب لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط، بمعنى: أنه لا يوجد الحكم بدونه ولا يلزم من وجوده وجود الحكم، بل لا بد من اكتمال أجزاء السبب الأخرى.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عنه بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر.

ونظراً لأن كلاً من التعريفين اللذين ذكرهما ابن قدامة لم يخل من اعتراض فلا بد من اختيار تعريف يعتمد في ذلك زيادة في الفائدة وهو: أن يقال: إن الشرط: «ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته». وهذا هو تعريف شهاب الدين القرافي في «شرح تنقيح الفصول» وهو قريب جداً من تعريف ابن السبكي في «جمع الجوامع»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وهو بمعنى التعريف الثاني الذي أورده ابن قدامة إلاَّ أنه زيد فيه قيد «لذاته» وقد أتي بهذه الزيادة للإحتراز من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزم الوجود، أو مقارنة قيام المانع فيلزم العدم ولكن لا لذاته وهو كونه شرطاً، بل لأمر خارج وهو مقارنة السبب أو قيام المانع.

يتبين ذلك بالمثال: حيث إن حولان الحول في الزكاة يلزم من عدمه

عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها؛ لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها؛ لاحتمال وجود النصاب عند حولان الحول.

أما إذا قارن الشرط وجود السبب فإنه يلزم وجوب الزكاة، ولكن لا لذات الشرط، بل لوجود السبب، أو قيام المانع كما في الدين ـ مثلاً ـ فيلزم العدم ولكن ذلك لقيام المانع، لا لذات الشرط.

* * *

الفرق بين العلة والشرط

قوله: (والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط، أراد أن يفرق بينه وبين العلة، فبين أن الشرط لا يمكن أن يوجد المشروط ـ وهو: الحكم ـ مع عدم ذلك الشرط مثل: «الطهارة» لا يمكن أن تصح الصلاة إلاَّ بتلك الطهارة.

بخلاف المانع ـ كما سيأتي ـ فإن عدم المانع لا يلزم منه وجود الحكم ولا يلزم عدمه، كالدين ـ مثلاً ـ فإنه لا يلزم من عدمه عدم الزكاة، ولا وجوب الزكاة ـ كما وضحنا ذلك سابقاً ـ .

والشرط كذلك: لا يلزم أن يوجد الحكم عند وجوده فقد يوجد الشرط ولا يوجد المشروط، كالطهارة فقد جعله الشارع شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة ولا صحتها فقد يتطهر ولا يصلي، وقد يصلي قبل دخول الوقت.

بخلاف العلة فإنه يلزم من وجودها وجود المعلول ـ وهو الحكم ـ ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم.

فقد يوجد الحكم بلا علة، وقد يوجد الحكم بعلة نعرفه بها، فمثلاً «الإسكار» علة لتحريم الخمر ووجوب الحد، فإذا وجدت العلة التي جعلها الشارع علة ـ وهي الإسكار ـ وجد الحكم وهو التحريم. وإذا انتفت العلة ـ وهي هنا الإسكار ـ انتفى الحكم وهو التحريم، وكذلك يقال في السبب. هذا في الشرعيات فيما عرفناه.

* * *

أقسـام الشـرط

قوله: (والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، واللغوي كقوله: «إن دخلت الدار فأنتِ طالق»، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط، والفرق بينه وبين غيره: شرع في ذكر أقسامه باعتبار إدراك العلاقة مع المشروط، أو باعتبار وصفه.

فالشرط ينقسم بهذا الاعتبار إلى أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي، وهو: ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه.

مثاله: اشتراط الحياة للعلم؛ فإن العقل يحكم بأن العلم لا يوجد بدون حياة، فإذا انتفت الحياة انتفى العلم، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

مثال آخر: اشتراط العلم للإرادة، فإن العقل يحكم بأن الإرادة لا توجد بدون العلم.

مثال ثالث: اشتراط الفهم في التكليف، فإن العقل يحكم بأن التكليف

لا يوجد بدون فهم الخطاب الذي كلف به، فإذا انتفى الفهم انتفى التكليف، ولا يلزم من وجود الفهم وجود التكليف؛ فقد يفهم الصبي بعض الخطابات لكنه لا يكلف.

القسم الثاني: الشرط اللغوي وهو: ما يذكر بصيغة التعليق مثل «إن» أو إحدى أخواتها مثل قول الزوج لزوجته: «إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو: الشرط، والآخر المعلق عليه هو: الجزاء.

وبعض الأصوليين ـ كابن السبكي في «الإبهاج»، وابن القشيري، والقرافي في «الفروق»، وابن القيم في «أعلام الموقعين»، والزركشي في «البحر المحيط»، وابن الحاجب في «مختصره» ـ يعتبر الشروط اللغوية من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط؛ وذلك لأنه يتحقق فيها تعريف السبب حيث يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

فمثلاً في المثال الذي أتى به ابن قدامة ـ رحمه الله ـ للشرط اللغوي وهو: قول الزوج لزوجته: «إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق» فإنه يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدم الدخول عدم الطلاق.

القسم الثالث: الشرط الشرعي وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام.

مثاله: اشتراط الطهارة في صحة الصلاة: فإن الشارع هو الذي حكم بأن الصلاة لا تصح إلاَّ بالطهارة، فيتوقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعاً، لكن لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة؛ لما بيناه فيما سبق.

مثال آخر: اشتراط الإحصان لوجوب الرجم إذا زنا الشخص، فإن

الشارع هو الذي حكم بأنه لا يرجم إلاَّ الزاني المحصن، فيتوقف وجود الرجم على وجود الإحصان في الزاني ــ كما قلنا فيما سبق ــ .

مثال ثالث: اشتراط حولان الحول في وجوب الزكاة فالشارع هو الذي حكم بأن حولان الحول على المال البالغ للنصاب شرط لوجوب الزكاة فيتوقف وجوب الزكاة على حولان الحول على المال البالغ للنصاب. كما قلنا فيما سبق.

والشرط الشرعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: شرط وجوب، وشرط صحة، وشرط أداء.

أما شرط الوجوب فهو: ما يصير الإنسان به مكلفاً مثل بلوغ الدعوة الإسلامية لشخص ما، فهو شرط في وجوب الإيمان عليه.

وكذلك النقاء من الحيض والنفائس فهو شرط في وجوب الصلاة.

أما شرط الصحة فهو: ما جعل وجوده سبباً في حصول الاعتداد بالفعل وصحته مثل: الطهارة، واستقبال القبلة، وستر العورة، فإن هذه الأمور شروط لصحة الصلاة.

أما شرط الأداء فهو: حصول شرط الوجوب مع التمكن من إيقاع الفعل فيخرج به الغافل والنائم والمكره ونحوهم فإنهم ــ كما سبق أن قلناه ــ غير مكلفين بأداء الصلاة مع وجوبها عليهم.

القسم الرابع: الشرط العادي وهو: ما يكون شرطاً عادة.

مثاله: نصب السلم لصعود السطح، فإن العادة تقضي بأنه لا يمكن لأي إنسان أن يصعد السطح إلاَّ بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه.

وابن قدامة لم يذكر هذا القسم؛ لكونه يدخل ضمن الشرط اللغوي كما

قال ابن القشيري، فكل من الشرط اللغوي والعادي من قبيل الأسباب، لا من قبيل الشروط.

هذه هي أقسام الشرط باعتبار وصفه، والمقصود من تلك الأقسام هو: الشرط الشرعي فإن حدث تعرض لشرط من الشروط السابقة فمن حيث ما تعلق به من حكم شرعي في خطاب الوضع، أو خطاب التكليف، ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار فيدخل تحت قسم الشرط الشرعي، ذكر ذلك الشاطبي في «الموافقات».

* * *

سبب تسمية الشرط بذلك

قوله: (وسُمِّي شرطاً؛ لأنه علامة على المشروط. يقال: «أشرط نفسه للأمر» إذ جعله علامة عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨] أي علاماتها).

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الشرط والفرق بينه وبين العلة، وأقسامه: شرع في بيان سبب تسميته شرطاً. فبين أن سبب تسميته شرطاً هو: كونه علامة على المشروط فمثلاً: الإحصان في باب الزنا علامة على الرجم يقول الغزالي في «شفاء الغليل»: وفي الشرط معنى العلامة المحضة ولكنه يميز عنها: فإن العلامة المحضة ما يدل على الشيء من غير أن يكون لذلك الشيء تعلق به كالميل علم على الطريق، وأشراط الساعة أعلام لها، فالعلامة لا تعلق للمدلولات بها، ولا هي بذاتها تدل على مدلولاتها، بخلاف الشرط فإن له بالمشروط نوع تعلق؛ إذ للبينونة مثلاً نوع تعلق بدخول الدار إذا علق عليه على معنى ظهوره عقيبه في الظاهر». ا. هـ.

ومنه سمِّي الحرس: شرطة؛ لأنهم أعلموا أنفسهم بعلامات يعرفون بها.

ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَاۚ﴾ [محمد: ١٨]: أي: جاءت علامات الساعة الدالة عليها.

فائدة: الشروط المعتبرة في الشرع الإسلامي هي كل ما جاء مكملاً لحكمة المشروط بحيث لا ينافيها بحال من الأحوال، أي: الشروط التي تكون موافقة لمقتضى مشروطاتها في العقود والتصرفات الشرعية بحيث لا تخالفها ولا تنفي مضمونها مثل: اشتراط الرهن أو الكفيل بالدين أو بالثمن المؤجل في البيع، واشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفاءة في النكاح، واشتراط الإمساك بمعروف، والتسريح بإحسان في النكاح، واشتراط الحرز في السرقة، والعمد العدوان في القتل قصاصاً ونحو ذلك من الشروط التي تكون مكملة لحكمة كل سبب يقتضي حكماً من الأحكام.

فهذه الشروط وما شابهها صحيحة شرعاً؛ لما فيها من الموافقة والاتساق مع المشروط الذي شرط فيه، فإن الاعتكاف ــ مثلاً ــ لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد كان للصيام فيه أثر ظاهر.

وكذلك الكفاءة في النكاح فإنها لما كانت أقرب إلى التحام الزوجين وأولى بمحاسن العادات كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح.

وأما الشروط التي لا تلائم مقصود المشروط ولا مكملاً لحكمته، بل جاء على الضد من ذلك فهي لا تعتبر شرعاً، أي: أن الشروط التي تخالف مقتضى المشروطات في العقود والتصرفات الشرعية وتناقض مدلولاتها تعتبر شروطاً فاسدة وغير صحيحة.

كما إذا شرط الزوج ــ مثلاً ــ أن لا ينفق على زوجته، أو اشترط في عقد البيع أن لا ينتفع بالمبيع، ونحو ذلك من الشروط المخلة بمقتضى العقد.

فهذا النوع من الشروط لا إشكال في إبطاله وعدم صحته؛ لأنه مناف لحكمة السبب فلا يصح أن يجتمع معه.

سؤال: إذا كان الشرط فاسداً ولا يلائم حكمة المشروط فهل يؤثر في المشروط ويبطله؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: اختلف العلماء في ذلك ومكان التفصيل فيه كتب الفقه.

* * *

المـانـع

قوله: (وعكس الشرط المانع وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم).

ش: **أقول**: لما فرغ من الشرط: شرع في المانع.

تعريف المانع لغة

المانع: الحائل بين الشيئين، وهو: اسم فاعل من المنع ضد الاعطاء، يقال: «منعه يمنعه» أي: يحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده ويقال: «رجل منوع» أي: ضنيين ممسك قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج: ٢١].

* * *

تعريف المانع في الاصطلاح

المانع: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم. ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه لذاته».

هذا هو تعريف المانع كما ذكره القرافي في «شرح تنقيح الفصول» و«النفائس»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

يتبين ذلك بالمثال فالدين مثلاً مانع من وجوب الزكاة، فإنه يلزم من وجود الدين عدم الحكم ـــ وهو وجوب الزكاة ـــ ولا يلزم من عدم الدين وجود الحكم ـــ وهو وجوب الزكاة ـــ ، ولا عدم وجوده فقد يكون الشخص غير المدين غنياً يملك النصاب مع حولان الحول فهنا يوجد الحكم ـــ وهو وجوب الزكاة ـــ وقد يكون الشخص غير المدين فقيراً لا يملك النصاب فهنا لا يوجد الحكم ـــ أي: لا تجب عليه الزكاة ـــ .

فقوله: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم» أخرج به السبب؛ حيث إن السبب ـــ كما سبق ـــ يلزم من وجوده وجود الحكم.

وقوله: «ولا يلزم من عدمه وجود الحكم ولا عدمه» أخرج الشرط؛ حيث إن الشرط يلزم من عدمه العدم.

وقوله: «لذاته» أتى به للاحتراز من مقارنة عدم المانع لوجود سبب آخر فإنه يلزم الوجود، ولكن لا لعدم المانع وإنما لوجود السبب الآخر، مثال ذلك: المرتد القاتل لولده فإن هذا يقتل بالردة وإن لم يقتل قصاصاً؛ لأن المانع إنما منع أحد السببين ـــ فقط ـــ وهو القصاص، وقد حصل القتل بسبب آخر وهو: الردة.

وتبين من ذلك: أن المانع عكس الشرط؛ لأن الشرط ـــ كما سبق ـــ يلزم من عدمه عدم الحكم كالطهارة ـــ مثلاً ـــ يلزم من عدمها عدم الصحة الصلاة.

والمانع ـــ كما عرفت ـــ يلزم من وجوده عدم الحكم كالدين يلزم من وجوده على الشخص عدم وجوب الزكاة.

فوجود المانع وعدم الشرط يلزم منهما عدم الحكم، وعدم المانع ووجود الشرط لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه.

* * *

الشرط والمانع حكمان شرعيان

قوله: (ونصب الشيء شرطاً للحكم، أو مانعاً له: حكم شرعي على ما قررناه في المقتضي للحكم والله أعلم).

ش: **أقول**: كما سبق أن قرر أن العلة والسبب حكمان شرعيان كذلك هنا أراد أن يبين أن الشرط والمانع حكمان شرعيان أيضاً.

أي: أن كون الشرط شرطاً أو المانع مانعاً لم يكن كذلك لذاتهما، وإنما بوضع ونصب الشارع واعتباره ـ كما قلنا هناك في السبب والعلة ـ والمعنى في ذلك أن يقال: إن نصب هذه الأشياء لتفيد ما اقتضته من الأحكام هو حكم شرعي أي: قضاء من الشارع بذلك ومقتضياتها ـ أيضاً ـ حكم شرعي.

فجعل القذف ـ مثلاً ـ سبباً لوجوب الحد يعتبر حكماً شرعياً، ووجوب الحد حكم أيضاً، فيكون في القاذف حكمان: وجوب الحد وهو حكم تكليفي.

وسببية القذف أي: كون القذف سبباً لوجوب الحد حكم آخر وهو حكم وضعي.

وكذلك جعل الشارع الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيه حكمان:

صحة الصلاة وهو حكم تكليفي، وشرطية الطهارة لذلك حكم وضعي.

وكذلك جعل الدين مانعاً من وجوب الزكاة فيه حكمان:

عدم وجوب الزكاة حكم تكليفي، ومانعية الدين لذلك حكم وضعي، وهكذا، وقد سبق بيان ذلك في المقتضي للحكم.

* * *

القسم الثاني: الصحة والفساد

قوله: (القسم الثاني: الصحة والفساد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول ـ من الحكم الوضعي ـ وهو ما يظهر به الحكم وهو الذي ضم العلة والسبب والشرط والمانع: شرع في ذكر القسم الثاني من الحكم الوضعي وجعله يضم ما تبقى من أنواع الحكم الوضعي وهي: الصحة والفساد، والأداء، والإعادة، والقضاء، والرخصة والعزيمة.

فبدأ بالصحة والفساد وعدَّهما من الأحكام الوضعية، لا من الأحكام التكليفية وهو ما ذهب إليه الغزالي، وابن السبكي، والآمدي، والشاطبي، والإسنوي، والفتوحي الحنبلي، والزركشي، وهو الصحيح؛ وذلك لأمرين:

الأول: أن الصحة والفساد من الأحكام وليسا داخلين في الاقتضاء والتخيير؛ لأن الحكم بصحة العبادة وبطلانها، وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير.

الثاني: أن الصحة تتبع الغاية ـ كما سيأتي ـ فالغاية لا تستتبع إلاَّ بعد معرفة الأركان والشروط، ولا يوقف على ذلك إلاَّ بعد حكم الشرع، بيان ذلك: أن الفعل إذا استوفى أركانه وشروطه فإنه يوصف عند الشارع بالصحة وما يتبع ذلك من الآثار المترتبة عليه، والفعل إذا لم يستوف أركانه وشروطه فإنه يوصف بالفساد وعدم ترتب آثاره عليه. وهذه المعاني تدخل في خطاب الوضع حقيقة؛ لأنها تكون بذلك من معاني السبب والسبب حكم وضعي، ووصف بعض الأصوليين ـ كالغزالي في «المستصفى» ـ السبب بالصحة والبطلان والفساد.

فثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الصحة والفساد من أحكام الشرع الوضعية.

وذهب بعض الأصوليين ـ كالإمام الرازي والبيضاوي ـ إلى أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الوضعية، بل هما من الأحكام التكليفية واستدلوا على ذلك بقولهم: إن الصحة والفساد يرجعان إلى خطاب التكليف ولا يخرجان عن مضمونه ومدلوله؛ حيث إن معنى صحة الشيء: إباحة الانتفاع به، ومعنى الفساد: حرمة الانتفاع به، والإباحة والحرمة من الأحكام التكليفية.

وهذا يمكن الجواب عنه بأن يقال: إن إرجاع الصحة والفساد إلى الحكم التكليفي أمر فيه عسر وتكلف لا يخفى، فهو لا يساعد عليه اللفظ، ولا ينتظمه المعنى، وهو منقوض ـ كما قال الإسنوي في «نهاية السول» ـ بالمبيع إذا كان الخيار فيه للبائع فإنه صحيح ولا يباح للمشتري الانتفاع به.

هذا الخلاف قد جرى بين الجمهور القائلين بأن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية، وليسا من الأحكام العقلية وذلك لأن كون الفعل يقع صحيحاً أو غير صحيح لا يعرف إلاَّ من الشرع.

وبعض الأصوليين ـ كابن الحاجب والعضد ـ ذهبوا إلى أن الصحة والفساد من الأحكام العقلية، وليسا من الأحكام الشرعية، واستدلوا لمذهبهم هذا بقولهم: إن كون الفعل الذي يأتي به المكلف موافقاً للأمر الطالب له أو غير موافق له على قول المتكلمين ـ في تعريف الصحة والفساد ـ، أو كونه تمام المطلوب حتى يكون مسقطاً للقضاء أو عدم كونه تمام المطلوب بحيث لا يندفع القضاء ـ على تعريف الفقهاء ـ يكفي في معرفة ذلك مجرد العقل؛ فإنه بعد ورود الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ ومعرفة حقيقة الصلاة المأمور بها فإن إتيان المكلف فعلاً مطابقاً لتلك الحقيقة أو غير مطابق لها لا يتوقف على الشرع بل إن العقل يدرك ذلك بمفرده كما يدرك كون المكلف مؤدياً للصلاة أو تاركاً لها على السواء.

ويمكن أن يجاب عن ذلك ــ كما قال ابن السبكي في «رفع الحاجب» ــ بأن الصحة والفساد والحكم بهما أمور شرعية، وكون الفعل مسقطاً للقضاء أو موافقاً للشرع هو من فعل الله تعالى وتصييره إياه سبباً لذلك، فما الموافقة ولا الإسقاط بعقليين؛ لأن للشرع مدخلاً فيهما.

ولو لم تكن الصحة شرعية لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرائطها، لكنه يقضي بها بالإجماع، فدل على أنها شرعية، لأنه لا مدخل للأقضية في العقليات، وليس للقاضي أن يحكم إلاَّ بما يصح أن يكون حكماً من الشارع.

وهكذا ثبت: أن الصحة والفساد من الأحكام الشرعية الوضعية كما قرر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وليسا من الأحكام العقلية ــ كما زعم بعض الأصوليين ــ ولا من الأحكام التكليفية ــ كما زعم آخرون ــ.

* * *

تعريف الصحة والفساد

قوله: (فالصحة هو اعتبار الشرع الشيء في حقِّ حكمه، ويطلق على العبادات مرة وعلى العقود أخرى).

ش: **أقول**: الصحة في اللغة خلاف السقم، وهي: عبارة عن السلامة وعدم الاختلال، فيقال: «صح فلان من علته» أي: أصبح لا سقم فيه، ويقال: «أرض مصحة» أي: لا وباء فيها.

وأما الفساد لغةً فهو في اللغة: عبارة عن تغير الشيء عن حالته السليمة إلى حالة السقم.

* * *

تعريف الصحة في الاصطلاح

وأما الصحة في الاصطلاح فهي: اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه وهذا تعريف للصحة مطلقاً.

ومعناه: اعتبار الشرع للشيء في حق حكمه المقصود منه، فإذا اعتبر الشارع شيئاً وحكم عليه فهو الصحة.

فصحة الشيء: استجماعه لجميع شروطه وأركانه وارتفاع موانعه، فالفعل عبادة كانت أو معاملة يكون صحيحاً إذا ترتب عليه الأثر المقصود منه إلاَّ أن هذا الأثر يختلف في المعاملات عنه في العبادات.

ففي المعاملات المقصود منه: الحل أو الملك كالحل في النكاح والملك في البيع والهبة ونحو ذلك.

وفي العبادات يطلق على سقوط القضاء أو موافقة الأمر ـ كما سيأتي إن شاء الله ـ .

وقد وضح ذلك ابن السبكي في «جميع الجوامع» فقال معرفاً الصحة: «إنها موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع» ومعروف أن الوجهين هما: موافقة الشرع، ومخالفته.

ومعناه واضح حيث إنه يقصد: أن الصحة هي: صفة للفعل الذي يقع موافقاً للشرع؛ لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً من الشروط والأركان وانتفاء الموانع.

* * *

تعريف الفساد في الاصطلاح

وأما الفساد فهو عكس الصحة ونقيضها بكل اعتبار مما سبق.

فإذا قلنا: إن الصحة هي اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه فالفساد هو عدم اعتبار الشرع.

وإذا قلنا: إن الصحة هي موافقة الأمر فالفساد مخالفته، وهكذا على التقابل.

فالفساد ــ إذن ــ في الاصطلاح الشرعي هو: عدم اكتساب التصرف وجوده الاعتباري وأثاره في نظر الشرع.

* * *

الصحيح من العبادات

قوله: (فالصحيح من العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء. والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإن وجب القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد؛ فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في الصحيح من العبادات على مذهبين:

المذهب الأول: أن الصحيح من العبادات هو: ما أجزأ وأسقط القضاء ومعنى ذلك: أن العبادة لا تكون صحيحة إلاَّ إذا وافقت الأمر على وجه يندفع به القضاء كالصلاة الواقعة وهي مستكملة لشروطها وأركانها، ومع انتفاء موانعها فإنها موافقة للأمر ومجزأة ومسقطة للقضاء فذلك هو صحتها، وهذا هو مذهب الفقهاء.

المذهب الثاني: أن الصحيح من العبادات هو: ما وافق الأمر الشرعي في ظن المكلف لا في الواقع سواء وجب القضاء أو لم يجب، وهو مذهب المتكلمين.

وعلى هذا المذهب: فإن كل من أُمِر بعبادة ففعلها موافقاً لذلك الأمر وذلك بأن يأتي بها على الوجه الذي أمر به: فإنه يكون قد أتى بها صحيحة وإن أخل بشرط من شروطها، أو وجد مانع من موانعها.

فمثلاً: صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين؛ وذلك لأن المعتبر في الموافقة للأمر شرعاً هو حصول الظن فقط؛ لأنه هو الذي في وسع المكلف ولكنها غير صحيحة عند الفقهاء؛ لكونها لم تسقط القضاء؛ لاحتمال ظهور بطلان الظن فيجب القضاء حينئذٍ.

وكذلك فاقد الطهورين إذا صلى على حسب حاله على الوجه الذي أمر به في ذلك الوقت فصلاته صحيحة عند المتكلمين، فاسدة عند الفقهاء؛ لأن شرط الصلاة عند الفقهاء: الطهارة ولم توجد في نفس الأمر.

والراجح عند ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هو مذهب الفقهاء وهو أن الصحيح: ما أسقط القضاء وهو الحق عندي؛ حيث إنه أنسب من جهة اللغة، كما ذكر القرافي ـ رحمه الله ـ في «شرح تنقيح الفصول»:

واستُدِل لذلك بأن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الوجوه إلاَّ من جهة واحدة فلا تسميها العرب صحيحة، وإنما يُسمَّى صحيحاً ما لا كسر فيه البتة.

وهذه الصلاة هي صلاة مختلة، فهي كالآنية المكسورة من وجه؛ لأنها على تقدير الذكر يتبين فسادها ويجب قضاؤها اتفاقاً.

أما مذهب المتكلمين فهو باطل ـ كما قال ابن قدامة هنا ـ ؛ لأنه لو كانت الصحة هي: موافقة الأمر ـ فقط ـ : لكان الحج الفاسد صحيحاً؛ لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه فالمتم له موافق للأمر بإتمامه فيجب أن يكون صحيحاً على زعمكم، لكنه فاسد بالاتفاق.

والمتكلمون لم يسكتوا عن ذلك، بل أجابوا عنه، حيث قالوا: لا نسلِّم أن الحج الفاسد قد وقع على موافقة الأمر، بل إنه وقع على

مخالفته؛ حيث فعل فيه ما أفسده، وحينئذٍ فانتفاء صحته إنما هو لانتفاء موافقته للأمر، وأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه فلا يلزم منه أن يكون امتثاله الأمر بإتمامه يوجب الصحة؛ لأن الأمر بإتمامه طرأ على الأمر الأول؛ حفظاً لحرمة الوقت من الهتك بعد انعقاد الإحرام. أو أنه عقوبة للمفسد له على إفساده بمنعه من التخفيف عليه، ومعارضته له بنقيض قصده؛ قياساً على من وطأ امرأته في نهار رمضان فإنه مأمور بالإمساك بقية يومه مع وجوب القضاء والكفارة.

والحق: أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في هذه المسألة لفظي؛ لأن الفريقين متفقان على وجوب إعادة الصلاة على من صلى ظاناً أنه متطهر فبان خلافه.

ولكن الخلاف بينهما في وصف هذه الصلاة قبل إعادتها.

فقال الفقهاء: إنها ليست بصحيحة؛ لأنها لم تسقط القضاء؛ حيث إنه لا يزال مطالباً بفعلها مرة ثانية.

أما المتكلمون فإنهم يقولون: إنها صحيحة؛ وذلك لموافقتها أمر الشارع؛ لأن الشرع قد أمر المصلي أن يصلي بطهارة متأكدة أو مظنونة، وقد فعل ذلك على حسب حاله ولهذا فإنها توصف بالصحة لكونها موافقة للأمر.

وأما إعادتها فقد جاء من أمر آخر ألا وهو: تبين الخطأ في الظن.

كل ما في الأمر: أن الفقهاء نظروا إلى الواقع ونفس الأمر، أما المتكلمون فإنهم نظروا لظن المكلف، أما القضاء فهو واجب على المذهبين عند تذكر الحدث كما سبق.

* * *

الصحيح من العقود ــ وهي المعاملات ــ

قوله: (وأما العقود فكل ما كان سبباً لحكم، إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح وإلاَّ فهو باطل، فالباطل هو: الذي لم يثمر، والصحيح: الذي أثمر).

ش: **أقول**: الصحيح من عقود المعاملات هو: كل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه.

ومعناه: أن المراد بالصحيح في العقود: ثبوتها على موجب الشرع ليترتب عليه آثاره كالملك المرتب على العقود أي: يثبت به الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح، والملك في البيع والهبة.

فالصحة في المعاملات: ترتب أحكامها المقصودة عليها؛ وذلك لأن العقد لم يوضع إلاَّ من أجل إفادة مقصوده كملك المبيع، وملك البضع في النكاح، فإذا أفاد مقصوده فهو صحيح، وحصول مقصوده هو: ترتب آثار حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له.

وإن لم يكن الأمر كذلك فهو باطل.

إذن يكون الباطل من العقود: كون الشيء لا يترتب عليه أثره المطلوب منه؛ لوجود خلل في ركنه أو شرطه كبيع المجنون، أو بيع المعدوم، أو بيع الميتة.

فكل عقد أو تصرف يفقد ركناً من أركانه أو شرطاً من شروطه فهو باطل لا يترتب عليه أثره الشرعي من حل، أو ملك، أو انتفاع.

الحاصل: أن الصحيح هو الذي له ثمرة من حل أو ملك أو انتفاع.

والباطل هو الذي لم يثمر شيئاً ولا يترتب عليه أثر شرعي من حل أو ملك أو انتفاع.

* * *

هل الفاسد والباطل مترادفان؟

قوله: **(والفاسد مرادف للباطل، فهما اسمان لمسمى واحد. وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح، جعل الفاسد عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه).**

ش: **أقول**: الفاسد تقدم تعريفه لغةً.

أما الباطل فهو في اللغة: الساقط، يقال: «بطل الشيء» إذا فسد وسقط حكمه ويقال: «بطل دم القتيل» إذا ذهب هدراً بلا ثأر ولا دية.

ومنه قيل للشجاع: «بطل» لبطلان الحياة عند ملاقاته، أو لأنه تبطل عنده دماء الأقران فلا يدرك عنده ثأر.

وهكذا عرفت من اللغة أنها سوَّت بين الباطل والفاسد.

أما تعريف الباطل في الاصطلاح فهو نفس تعريف الفاسد عند جمهور الأصوليين، فالباطل والفاسد عندهم اسمان لمسمى واحد ولفظان مترادفان، فكل فاسد باطل، وكل باطل فاسد، ومعناهما: ما يقابل الصحة.

فإذا قلنا: الصحة: «اعتبار الشارع الشيء في حق حكمه» فيكون الفاسد والباطل: عدم اعتبار الشارع.

وإذا قلنا بأن الصحة: «موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع» فيكون الفاسد والباطل: مخالفة الفعل ذي الوجهين لأمر الشارع، وهكذا.

ويكون الفساد والبطلان في العبادات: مخالفة أمر الشارع، أو عدم

سقوط القضاء بالفعل كالصلاة التي تخلَّف فيها شرط أو ركن أو وجد مانع فإنها باطلة وفاسدة؛ لأن آثارها لم تترتب عليها من سقوط القضاء وبراءة الذمة وحصول الثواب ونحو ذلك.

والفساد والبطلان في عقود المعاملات هو تخلُّف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام كالعقد الذي لم يستجمع شروطه وأركانه فإنه باطل وفاسد؛ لكونه غير مثمر ولا يمكن أن تترتب آثاره عليه، أي: أنه غير محصِّل شرعاً للأملاك واستباحة الأبضاع وجواز الانتفاعات ونحو ذلك. وقد سبق بيان ذلك، وإنما ذكرته هنا لأثبت أن الفاسد والباطل في العبادات والمعاملات لفظان بمعنى واحد عند جمهور الأصوليين.

ووافق الحنفيةُ الجمهور في أن الفاسد والباطل مترادفان، أي: اسمان لمسمى واحد في باب العبادات وباب النكاح من العقود.

أما عقود المعاملات فقد أثبت الحنفية قسماً بين الباطل والصحيح سَمَّوه بـ «الفاسد» أي: أنهم فرقوا بين الباطل والفاسد، قال ابن نجيم في «الأشباه والنظائر»: «الباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان، وفي عقد النكاح كذلك، وأما في البيع فمباينان فباطله: ما لم يكن مشروعاً بأصله ولا بوصفه، وفاسده: ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه».

فهم بذلك قد أثبتوا فرقاً بين الباطل والفاسد؛ حيث رتبوا على العقود الفاسدة بعض الآثار الشرعية، وجعلوا الفاسد مرتبة متوسطة بين الصحيح والباطل، فهو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل، وإليك تعريف كل من الصحيح والباطل والفاسد عند الحنفية حتى تتصور ماذا يقصدون بالباطل والفاسد فأقول:

عرفوا الصحيح بأنه ما كان مشروعاً بأصله ووصفه جميعاً:

ومعناه: ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال: صلاة صحيحة، وبيع صحيح إذا وجدت أركانه وشروطه وارتفعت موانعه.

وعرفوا الباطل بأنه: ما لم يكن مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه.

ومعناه: ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة، وذلك إما لانعدام معنى التصرف كبيع الدم والميتة ونحو ذلك، وإما لانعدام أهلية التصرف كما في بيع الصبي والمجنون.

وعرفوا الفاسد بأنه: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه ـ كما نقله عنهم ابن قدامة هنا ـ.

ومعناه: ما كان مشروعاً في نفسه فائت المعنى من وجه؛ لملازمته ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة.

مثاله: البيع الربوي فإنه مشروع بأصله من حيث إنه بيع ولا خلل في ركنه ولا في محله، ولكنه غير مشروع بوصفه وهو: الفضل؛ لأنه زيادة في غير مقابل فكان فاسداً لا باطلاً؛ لملازمته للزيادة وهي غير مشروعة، ولكنه لو حذف تلك الزيادة لصح البيع، وهذا هو معنى تصور الانفصال في الجملة.

ومن أمثلته: صوم يوم العيد، والبيع بالخمر، أو بشرط فاسد لا يقتضيه العقد.

وبهذا ظهر أن الفاسد مغاير للباطل وذلك في باب المعاملات ـ فقط ـ دون باب العبادات ـ كما سبق أن قلناه ـ.

ولعل العلة التي جعلت الحنفية يفرقون بين الفاسد والباطل في باب المعاملات خاصة ــ كما أشار إليها الشاطبي في «الموافقات» وغيره ــ هي: أنه لما كان المقصود من العبادات هو التعبد فقط وهو لا يكون إلاَّ بالامتثال والطاعة، فإن المخالفة فيها تكون مفوتة للمقصود، فلا يظهر وجه للتفرقة بين باطل وفاسد فيها، فذمة المكلف لا تبرأ بصلاة فاسدة كما لا تبرأ بصلاة باطلة.

أما المعاملات فإنه لما كان المقصود منها أولاً وبالذات هو مصالح العباد الدنيوية فإن المجال مفتوح فيها، وتحققها في نفسها ممكن حتى مع وجود خلل في وصفها فلا تنعدم بالكلية إلاَّ إذا كان الخلل فيها راجعاً إلى الحقيقة أو الماهية.

والخلاصة: أن الحنفية جعلوا الباطل فيما إذا كان الخلل فيه راجعاً إلى أركان العقد، أو إلى العاقدين، أو إلى محل العقد، كما في بيع الملاقيح والمضامين مثلاً: فإنه باطل حيث إن الملاقيح هي: ما في بطون الحوامل من الأجنة، والمضامين هي: ما في أصلاب الفحول من الماء، فإن بيع الحمل وحده، أو الماء وهو في صلب الفحل غير مشروع البتة وليس امتناعه لأمر عارض، فكان باطلاً لذلك.

وجعلوا الفاسد فيما إذا كان الخلل فيه راجعاً إلى أوصاف العقد الخارجية، لا إلى أركانه، وذلك كما في بيع الدرهم بالدرهمين، فإن الدراهم في ذاتها قابلة للبيع، وإنما امتنع هذا البيع؛ نظراً لاشتمال أحد الجانبين فيه بالزيادة، فهو مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث انعقاد الربا، ولذلك قالوا: لو حذفنا الزيادة صح البيع ولم يحتج إلى عقد جديد.

* * *

الجواب عن مذهب الحنفية في ذلك

قوله: (ولو صح له هذا المعنى: لم ينازع في العبارة، لكنه لا يصح؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله).

ش: أقول: أجاب ابن قدامة عما زعمه أبو حنيفة من التفريق بين الفاسد والباطل بما معناه: أنه لو صح أن معنى الفاسد هو ما كان مشروعاً بأصله وغير مشروع بوصفه: لا يمكن أن ينازعه أحد في التعبير عنه بلفظ «الفاسد» لكن هذا المعنى الذي فسر به الفاسد لا يصح من جهة أن كل ممنوع بوصفه فهو بلا شك ممنوع بأصله؛ وذلك لأن الباطل هو الذي لا يثمر وكذلك الفاسد فهما متساويان على كل حال.

وأيضاً فإن التفريق بين الباطل والفاسد الذي ذكره الحنفية قد ظهر فساده من جهة النقل ـ كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط» ـ حيث إن مقتضاه أن يكون الفاسد هو: الموجود على نوع من الخلل. والباطل هو: الذي لا تثبت حقيقته بوجه، وقد قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فسمى السموات والأرض فاسدة على تقدير الشريك ووجوده، ودليل التمانع يقتضي أن العالم على تقدير الشريك ووجوده يستحيل وجوده لحصول التمانع، لا أنه يكون موجوداً على نوع من الخلل، فقد سمى الله تعالى الشيء الذي لا تثبت حقيقته بوجه فاسداً، وهو خلاف ما قالوه في التفرقة.

* * *

هل الخلاف بين الحنفية والجمهور لفظي أو معنوي؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ إن الجمهور قالوا: لا فرق بين الباطل والفاسد فهما اسمان لمسمى واحد، وأما الحنفية فقد فرقوا بينهما بما سبق أن ذكرنا.

والخلاف بينهما خلاف لفظي، قال المحلى في «شرح جمع الجوامع»: «وفات المصنف ــ يعني ابن السبكي ــ أن يقول: والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب؛ إذ حاصله أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما يسمى بطلاناً هل يسمى فساداً، أو لوصفه كما يسمى فساداً هل يسمى بطلاناً فعندهم لا، وعندنا نعم».

وقال الزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول»: «واعلم أن هذا أصل عظيم فيه اختلاف الفئتين وطال فيه نظر الفريقين وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي».

بيان ذلك: أن الحنفية وإن فرقوا بين الباطل والفاسد في بعض المسائل حيث أثبتوا للفاسد وجوداً معترفاً به عندهم ورتبوا عليه بعض الأحكام الشرعية في حالة تنفيذ العقد والقبض، إلاَّ أن وجوده هذا وجود ناقص في الحقيقة، ولذلك فلا حكم له قبل القبض أي: أنه لم يرتب عليه بذاته أثره الشرعي، وإنما ترتبت عليه بعض الآثار نظراً لتنفيذ العقد فكان التنفيذ محل رعاية عندهم؛ لوجود الشبهة القائمة بسبب العقد، ولما قد يترتب في حق الغير بعد التنفيذ فكان الاعتراف ببعض هذه الآثار مراعاة لذلك الحق مع وجود الحرمة والإثم في جميع صوره.

كما أن الجمهور قد يفرقون بين الفاسد والباطل أحياناً ويخرجون عما قرروه من قاعدة الترادف بينهما إذا قام لهم دليل على ذلك من الفروع.

قال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»: «. . . إذا تقرر هذا فقد ذكر أصحابنا مسائل فرقوا فيها بين الفاسد والباطل» إلى أن قال: «والذي يظهر أن ذلك ليس مخالفة لقاعدة الترادف، وإنما وقع التفريق في مسائل

لدليل»، وقال مثل ذلك الإسنوي في «نهاية السول»، والزركشي في «البحر المحيط».

بذلك تبين أن الفرق بين الفاسد والباطل قد عمل به الجمهور والحنفية في مسائل لدليل.

فالحنفية لم يفرقوا بين الفاسد والباطل إلاَّ لما قام عندهم من الدليل الذي فهموا منه هذه التفرقة، وجعلهم يعتدون بالفاسد في بعض عقود المعاملات.

فيمكن أن يعتبر اعتدادهم بالفاسد فيها ـ خلافاً للجمهور ـ في كثير من المسائل خلافاً فقهياً لا أصولياً، وهذا لم ينشأ عن التسمية. وإنما نشأ عن دليل خاص لدى المجتهد، فنتج من ذلك أن الخلاف لفظي بين الجميع.

* * *

القضاء والأداء والإعادة

قوله: **(فصل في القضاء والأداء والإعادة)**.

ش: **أقول**: القضاء والأداء والإعادة جعله بعضهم تقسيماً للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة.

وجعله آخرون تقسيماً للحكم باعتبار متعلَّقه، وهو الفعل؛ لأن هذه الأمور أقسام للفعل الذي تعلق به الحكم.

وجعله فريق ثالث من لوازم ولواحق خطاب الوضع وهو الأولى والأفضل؛ لأن الوقت سبب للأداء، وخروجه سبب للقضاء، وبطلان الصلاة ـ مثلاً ـ سبب للإعادة والسبب حكم وضعي.

وابن قدامة من الفريق الثالث ولهذا ذكره هنا.

إذا علمت ذلك فاعلم أن العبادة إما أن يكون لها وقت معين من قبل الشارع أو لا.

أما العبادة التي لم يُعين الشارع لها وقتاً فإما أن يكون لها سبب أو لا.

فالعبادة التي لها سبب مثل: سجود التلاوة، سببها: قراءة آية السجدة أو سماعها، ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: سببها رؤية المنكر.

والعبادة التي لا سبب لها مثل: فعل بعض الأذكار المطلقة.

فمثل هذه العبادات لا توصف بأداء ولا بقضاء، وقال بعضهم: إنها قد توصف بالإعادة كمن دخل المسجد وهو ليس على طهارة ثم صلى تحية المسجد ظناً منه أنه على طهارة، ثم تبين أنه ليس على طهارة فإنه يعيد تحية المسجد مرة أخرى.

أما العبادة التي عيَّن الشارع لها وقتاً محدداً فهي: إما أن تقع قبل وقتها المقدر شرعاً، وإما أن تقع في وقتها، وإما أن تقع بعد وقتها.

فإن وقعت قبل وقتها المقدر شرعاً ــ حيث جوزه الشارع ــ فهو تعجيل مثل: إخراج الزكاة قبل الحول، وإخراج زكاة الفطر في أول شهر رمضان. فهذا الإخراج للزكاة يسمى تعجيلاً؛ لأن وقت إخراج الزكاة لا يكون إلاَّ بعد مرور الحول، وفي رمضان لا يكون إلاَّ في آخر ليلة منه.

وإن وقعت العبادة في وقتها المقدر شرعاً دون أن تسبق بأداء مختل فهو أداءً.

وإن وقعت تلك العبادة في وقتها المقدر شرعاً ولكن سبقت بأداء مختل فهو إعادة.

وإن فعلت العبادة بعد الوقت المقدر شرعاً فهو قضاء.

وفيما يلي بيان تفصيلي لكل من الإعادة والأداء والقضاء.

* * *

تعـريف الإعـادة

قوله: (الإعادة: فعل الشيء مرَّة أخرى).

ش: أقول: «فعل الشيء» جنس في التعريف يشمل الإعادة والأداء والقضاء، وقوله: «مرة أخرى» قيد في التعريف أخرج به الأداء؛ لأنه فعل للمرة الأولى.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا التعريف

هذا التعريف يوجه إليه عدة اعتراضات من أهمها:

الأول: أنه غير مانع من دخول القضاء؛ حيث إنه فعل الشيء مرة أخرى ولكن بعد خروج الوقت.

الثاني: أنه غير مانع من دخول العبادات التي لم يحدد لها الشارع وقتاً معيناً كالنوافل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنقاذ الغريق، ونحو ذلك.

الثالث: أن هذا التعريف يفيد: أن فعل الشيء مرة أخرى ـ كالصلاة مثلاً ـ يسمى إعادة سواء كان هناك خلل في صلاته الأولى كمن صلى بدون طهارة، أو لم يكن هناك خلل في صلاته الأولى إذا صلاها مرة أخرى فإنها تسمى: إعادة، فإنه لو صلى المرء الصلاة صحيحة، ثم أعادها في الوقت تسمى على هذا التعريف إعادة وإن لم يوجد خلل في الأولى.

وهذه الاعتراضات قوية، لذلك لابد من ذكر تعريف سالم من تلك

الاعتراضات وهو: «ما فعل ثانياً في وقت الأداء لخلل في الأول».

فقولنا: «ما فعل» جنس في التعريف دخل فيه الإعادة والأداء والقضاء.

وقولنا: «ثانياً» قيد في التعريف أخرج الأداء؛ لأنه يفعل أولاً.

وقولنا: «في وقت الأداء»، وهو وقته المحدد والمقدر له شرعاً.

وهو قيد ثان أخرج القضاء؛ لأن القضاء يفعل بعد خروج الوقت المحدد له شرعاً.

وقولنا: «لخلل في الأول» قيد ثالث في التعريف زيد؛ لئلا يرد الاعتراض الثالث من الاعتراضات الموجهة إلى التعريف الذي أورده ابن قدامة.

فهذه العبارة أتي بها ليخرج ما ليس كذلك كالمنفرد ــ مثلاً ــ إذا صلى ثانية مع الجماعة فإن صلاته الأولى ليس فيها خلل فلا توصف الثانية بالإعادة شرعاً بل هي أداء كالأولى.

وذهب بعض الحنفية إلى أن الفعل ثانياً لا يكون إعادة إذا كان الخلل مفسداً بأن كان لفقد ركن أو شرط، بل تعتبر الثانية هي الأولى، وما سبق لغو لا عبرة به.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الإعادة قسماً من الأداء وليس قسيماً له؛ لأن الأداء في الحقيقة اسم لما وقع في الوقت المحدد شرعاً مطلقاً سواء كان مسبوقاً أو سابقاً، أو منفرداً، فإن سبق بأداء مختل سمي إعادة.

وعلى هذا فكل إعادة أداء من غير العكس.

فيمكننا أن نقول: فعل العبادة إما أن يكون في وقته المحدد شرعاً أو لا.

فإن كان في وقته المحدد فهو أداء، أو إعادة.

وإن لم يقع في وقته ـ بل بعد خروج الوقت ـ فهو قضاء.

* * *

تعـريـف الأداء

قوله: (والأداء: فعله في وقته).

ش: أقول: هذا التعريف للأداء غير مانع من دخول الإعادة، حيث إنها فعل العبادة في الوقت المحدد.

لذلك يكون تعريف الأداء السالم من هذا هو: «فعل الشيء أولاً في وقته المقدر لـه شرعاً».

فقولنا: «فعل الشيء» جنس يشمل الأداء والإعادة والقضاء.

وقولنا: «أولاً» قيد أخرج الإعادة؛ لأن الإعادة تفعل مرة أخرى في نفس الوقت المحدد شرعاً.

وقولنا: «في وقته المقدر له» قيد ثان أخرج به القضاء؛ لأنه يفعل بعد خروج الوقت المقدر للأداء.

وهذا القيد أخرج أيضاً الفعل الذي لم يقدر الشارع له وقتاً محدداً كإنكار المنكر، وإنقاذ الغرقى ونحو ذلك.

وقولنا: «شرعاً» أي: يجب أن يكون التعيين والتحديد صادر من الشارع.

وهو قيد أخرج فعل الشيء في وقته المقدر عقلاً كما لو قدر الحاكم

لدفع الزكاة شهر رمضان مثلاً، فإن هذا الوقت ليس من قبل الشارع ويسمى فعل المكلف أداء.

تنبيه: لا يشترط وقوع جميع فعل الواجب في الوقت المحدد حتى يكون أداءً، بل لو وقع بعضه كركعة من الصلاة مثلاً، فالصحيح أن الجميع أداء تبعاً لتلك الركعة؛ لأمرين:

الأول: أن الركعة من الصلاة مشتملة على معظم أفعالها وغالب ما بعدها تكرير لها فيكون تابعاً لها.

الثاني: لما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي ﷺ قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

أما إن أدرك أقل من ركعة فالكل قضاء عند الجمهور كما ذكره النووي في «روضة الطالبين». أما عند الحنفية فالكل أداءً حتى لو أدرك تكبيرة الإحرام قبل أن يسلِّم الإمام فيكون قد أدرك الصلاة كما جاء في «فواتح الرحموت» و «تيسير التحرير»، وهو الراجح عند الحنابلة كما ذكر ابن مفلح في «الفروع».

* * *

تعريف القضاء

قوله: **(والقضاء: فعله بعد خروج وقته المعيَّن شرعاً)**.

ش: **أقول:** معناه: القضاء فعل الشيء بعد خروج الوقت الذي عينه الشارع.

فقوله: «فعله» أي: فعل الشيء وهو جنس دخل فيه القضاء وغيره.

وقوله: «بعد خروج وقته المعين» قيد أخرج الأداء والإعادة لأنهما يفعلان قبل خروج الوقت المعين.

وقوله: «شرعاً» سبق بيانه.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هذا التعريف يدل على أن فعل الشيء بعد خروج وقت الأداء يسمى قضاءً مطلقاً، أي: لا فرق في تأخير الواجب عن وقت الأداء بين أن يكون التأخير لعذر كالحائض، يفوتها الصوم في رمضان، أو لغير عذر بأن أخر العبادة عمداً حتى خرج وقته ثم فعله.

تنبيه: عدم ذكر ابن قدامة للعبادة في تعريفه للإعادة والأداء والقضاء يدل على أن لفظ الإعادة والأداء والقضاء شامل للعبادات والمعاملات وهو مذهب الحنفية، ولعله روعي في ذلك الإطلاق اللغوي كما تقرر ذلك كتب الحنفية.

أما الجمهور فإن لفظ الإعادة والأداء والقضاء خاص عندهم بالعبادات المؤقتة.

* * *

مسائل تتعلق بالقضاء

قوله: (فلو غلب على ظنه في الواجب الموسَّع أنه يموت قبل آخر الوقت لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش: لم يكن قضاء؛ لوقوعه في الوقت، والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها: لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين. ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر: لم نقل: إنه قضاء القضاء).

ش: **أقول**: بعدما فرغ من تعريف القضاء شرع في بيان مسائل تتعلق به، ولبيان ذلك لا بد أن تعلم أن الواجب الموسع هو: أن يكون الوقت أكثر من العبادة كصلاة الظهر ــ مثلاً ــ فإن وقتها يبدأ من بعد زوال الشمس إلى كون ظل الشيء مثله، فالفرد إذا أوقع الصلاة في أي جزء من هذا الوقت:

كان قد أداها في وقتها، وله الحق أن يوقع الصلاة في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره. ولكن لا يؤخر أداء الصلاة عن أول وقتها إلاَّ إذا عزم على أنه سيؤديها في آخر الوقت، هذا إذا غلب على ظنه الحياة ــ وقد سبق بيان ذلك في الواجب الموسع ــ.

ولكن يجب أن تعلم هنا أنه إذا خرج الوقت ولم يفعل تلك الصلاة وفعلها بعده: كان قضاء.

إذا علمت ذلك فاعلم أن هناك مسائل في ذلك لا بد لك من معرفتها وهي:

المسألة الأولى: إذا كان المكلف يغلب على ظنه أنه يموت قبل انتهاء الوقت ــ في الواجب الموسع ــ: لا يجوز له أن يؤخر الصلاة بأي حال؛ لأنه ترك العمل بالظن الراجح، وعمل بالظن المرجوح، وهذا لا يجوز؛ لما فيه من التفريط، فيكون عاصياً بذلك التأخير.

المسألة الثانية: لو حصل من المكلف أنه أخر الصلاة ــ مثلاً ــ مع أنه يغلب على ظنه أنه لا يعيش إلى آخر الوقت، ولكنه عاش ولم يمت وفعل الصلاة في آخر الوقت: كان هذا الفعل أداءً، وليس بقضاء؛ لوقوع هذا الفعل في الوقت المحدد شرعاً وتبين خطأ ظنه، وهذا مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي، وصفي الدين الهندي، وهو مذهب الجمهور كما نقله ابن الحاجب عنهم.

وذهب القاضي أبو بكر وبعض الأصوليين إلى أن الفعل قضاء؛ لأنه تضيق بسبب غلبة ظنه فهو كما لو تأخر عن زمنه المحدود.

المسألة الثالثة: إذا بلغ المال النصاب وحال عليه الحول ولم يوجد موانع فإن الزكاة ــ حينئذٍ ــ تجب على الفور دون تأخير عند أكثر العلماء، لكن لو أخرها ثم فعلها فإن ذلك الفعل أداءً، وليس بقضاء؛ لأن الشارع لم

يعين وقتها بتقدير دقيق وتعيين كتعيين أوقات الصلوات وصيام رمضان ونحو ذلك، فالإنسان إذا أخر إخراج الزكاة ثم أخرجها في وقت آخر سمي فعله هذا أداءً، وإن كان قد أثم بهذا التأخير؛ لكونه أخر على أصحاب الزكاة حقوقهم، وتأخير الحقوق عن المستحقين لا يجوز بغير عذر.

المسألة الرابعة: إذا خرج وقت الصلاة الذي حدده الشارع والمكلف لم يصل؛ لعذر كنوم ـ مثلاً ـ فإنه يلزمه قضاء تلك الصلاة فور قيامه من نومه، لكن ذلك المكلف لم يقضها فوراً، بل أخرها إلى وقت آخر، ثم صلاها بعد ذلك: فإن ذلك الفعل قضاء، ولا يقال: إنه قضاء القضاء؛ لأنه فعل بعد خروج الوقت المعين له شرعاً فيسمى قضاء وإن لم يقضه فوراً.

* * *

ما يفعل بعد فوات الوقت المحدد لعذر أو لغير عذر يُسمَّى قضاءً

قوله: **(فإذاً اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل، ولا فرق بين فواته لغير عذر أو لعذر كالنوم، والسهو، والحيض في الصوم، والمرض، والسفر)**.

ش: **أقول**: أراد ابن قدامة بهذا الكلام أن يبين أن اسم القضاء مخصوص بفعل العبادة بعد فوات وقته المعيَّن والمحدَّد له من الشارع مطلقاً، أي: سواء كان فوات الوقت لعذر أو لغير عذر، فإنه لا فرق في تأخير الواجب عن وقت الأداء بين أن يكون التأخير لعذر أو لغير عذر، وسواء كان التأخير مع التمكن من الفعل كالمسافر يستطيع الصوم في السفر، وكذلك المريض أو كان مع عدم التمكن من فعله إما لمانع شرعي كما في الحيض والنفاس؛ لعدم صحة الفعل شرعاً مع وجود شيء من ذلك،

أو لمانع عقلي كنوم وسهو وإغماء فإنه لا يمكن عقلاً أداء الصلاة من النائم والساهي والمغمى عليه؛ لأنها تفتقر إلى النية والقصد وذلك محال مع وجود النوم والإغماء والسهو.

هذا عند جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني ـــ في المسألة ـــ ودليله

قوله: **(وقال قوم: الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب؛ إذ فعله حرام، ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصي به؟ ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية)**.

ش: **أقول**: بين فيما سبق أن من فاته فعل العبادة في وقتها المعين وفعلها بعد خروج وقتها يُسمى فعله هذا «قضاءً»، سواء كان فوات الوقت لعذر كالحيض والسفر والمرض، أو لغير عذر.

وخالف بعض العلماء في ذلك وقالوا: إن الحائض إذا فاتها أيام من رمضان فإنه يجب عليها أن تصومها بعد رمضان، وصيامها الواقع بعد رمضان ليس قضاء، بل هو أداء.

واحتجوا بقولهم: إن الصيام في رمضان ليس بواجب على الحائض حال حيضها، بل إن صومها في رمضان وهي حائض حرام ولا يصح، ومعلوم: أنه لا يجب فعل الحرام: فكيف تؤمر الحائض بالصيام في رمضان حال حيضها وهي تعصي به لو فعلت الصيام؟

وإنما قلنا: إن صيام رمضان حال الحيض لا يجب؛ لأن الواجب هو ما توعد على تركه بالعقاب ـ كما سبق ـ بمعنى: أن من ترك الواجب فإنه

يعصي، والعصيان يستوجب العقاب، والحائض لما تركت الصيام ــ حال حيضها ــ ثم ماتت قبل أن تتمكن من الصيام عن تلك الأيام التي تركتها فإنها لا تكون عاصية بإجماع العلماء، وعدم عصيانها في الترك دليل على أنه لا يجب عليها الصيام في حالة حيضها. إذن: لما لم تتمكن الحائض من أن توقع الصيام في وقته المقدر شرعاً للعذر وهو: «الحيض» فإن فعلها ــ فيما بعد ــ هو نفس الأداء الذي لم تتمكن من فعله لعذر الحيض، فلا يُسمَّى قضاء.

* * *

المذهب الثالث ــ في المسألة ــ

قوله: (وقيل في المريض والمسافر لا يلزمهما الصوم ــ أيضاً ــ فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء).

ش: **أقول**: ذهب بعض العلماء إلى أن المسافر سفر قصر، والمريض لا يلزمهما الصوم في شهر رمضان، وإذا كان الصيام في الشهر لا يلزمهما ولا يجب عليهما حال السفر وحال المرض، ثم فعلا الصيام بعد رمضان سُمِّي ما فعلاه أداءً وليس قضاءً.

وإنما قلنا: إن صيام الشهر لا يجب على المسافر لما أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر».

وإنما قلنا: إن صيام الشهر لا يجب على المريض للمشقة التي تحصل له عند صومه.

وكذلك أجمع العلماء على أنه من أخر رمضان لسفر أو لمرض من غير تفريط، ثم مات ــ بعد ذلك ــ وقبل القضاء فإنه لا يكون عاصياً لتأخيره.

والخلاصة: أن هذين المذهبين ـ أعني: المذهب الثاني والثالث ـ يفيدان أن الحائض والمسافر والمريض يفوتهم الصوم في رمضان لعذر الحيض والسفر والمرض فإنهم إذا فعلوا ما فاتهم يسمَّى هذا الفعل أداءً وليس بقضاء؛ لعدم وجوبه عليهم حال العذر؛ بدليل: عدم عصيانهم لو ماتوا قبل فعلهم له؛ لما سبق أن قلناه حيث إنهم يستدركونه ـ فقط ـ ولا يقضونه.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني والثالث

قوله: **(وهذا فاسد لوجوه ثلاثة)**.

ش: **أقول: الراجح**: أن ما يفعل بعد فوات الوقت المحدد شرعاً يسمَّى قضاءً مطلقاً، أي: سواء كان فوات الوقت لعذر كالحيض والسفر والمرض أو لغير عذر.

أما ما زعمه أصحاب المذهبين الأخيرين من أن الحائض والمسافر والمريض إذا فاتهم الصوم لعذر الحيض والمرض والسفر ففعلوا ما فاتهم فإن هذا الفعل يسمى أداءً ولا يسمى قضاء فإن هذا الزعم فاسد من وجوه ثلاثة إليك بيانها:

* * *

الوجه الأول

قوله: **(أحدها ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»، والآمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ على ما نقرره فيما يأتي)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول الدال على فساد ما زعمه أصحاب القول الثاني. هو:

ما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».

وجه الاستدلال: أن عائشة رضي الله عنها سمَّت فعل الصيام ـ بعد انتهاء الشهر، وبعد زوال الحيض ـ قضاءً، فلو كان أداءً لما سمَّته باسم القضاء.

ثم أخبرت أن النبي ﷺ كان يسمِّيه قضاء ويأمر به، وهذا هو المقصود من قول ابن قدامة: «والآمر بالقضاء هو النبي ﷺ».

وإذا كان قد سُمِّي قضاء، فلا يمكن أن يطلق عليه بأنه أداءً؛ لما ذكرناه من الفرق بين الأداء والقضاء.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (الثاني: أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينوون القضاء).

ش: **أقول**: هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الدالة على فساد ما زعمه أصحاب المذهبين الثاني والثالث، وبيانه:

أنه إذا صام المسافر والمريض والحائض بعد زوال عذرهم فإنه تجب عليهم نية القضاء، لا نية الأداء بإجماع العلماء.

وكلما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء؛ لأنه لو كان أداءً: لما جاز أن ينووا القضاء؛ لأنهم ـ حينئذٍ ـ ينوون غير الواجب عليهم.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص، فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده، ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة، بناء على وجود السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الآدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها).

ش: **أقول**: هذا هو الوجه الثالث ـ من الوجوه الدالة على فساد المذهب الثاني والثالث ـ وبيانه:

أن العبادة ـ كالصيام مثلاً ـ متى أمر الشارع بفعلها في وقت مخصوص ومعين فلم يجب فعلها على المكلف في هذا الوقت المعين؛ لعذر طرأ على المكلف كالحيض والسفر والمرض لا يجب فعلها أداءً بعد خروج الوقت.

لكن لا يمتنع أن تثبت تلك العبادة في الذمة؛ لأنه وجد السبب ـ وهو شهود الشهر ـ فيجب أن يوجد المسبب وهو الحكم ـ وهو هنا وجوب الصيام في الذمة ـ فيقضي ذلك فيما بعد إبراءً لذمته.

وقلنا: إن العبادة ـ وهو الصوم مثلاً ـ وجبت في الذمة؛ لأنه يتعذر فعلها حالاً، وذلك قياساً على النائم والناسي والمحدِث تجب عليهم الصلاة، ووجوب قضاء الديون من المعسر. بيان ذلك:

كما أنه لا يمتنع وجوب الصلاة على النائم والناسي مع أنهما لا يستطيعان الفعل في حالة النوم والنسيان كذلك لا يمتنع وجوب الصيام في ذمة كل من الحائض والمسافر والمريض.

وكما أنه لا يمتنع وجوب الصلاة على المحدِث مع تعذر فعلها حال

الحدث، كذلك لا يمتنع ثبوت وجوب الصيام على الحائض والمسافر والمريض مع تعذر فعلها حال الحيض، والسفر، والمرض.

وكما أن ديون الآدميين تجب على المعسر مع أنه عاجز عن أدائها حال إعساره كذلك لا يمتنع وجوب الصيام على هؤلاء الثلاثة مع تعذر فعله حال المرض والسفر والحيض.

وإذا وجبت العبادة على المكلف كان لا بد أن يؤديها في وقتها، لكن إذا كان عنده عذر كالمرض والسفر والحيض والنوم والنسيان فإن الوجوب يبقى في الذمة وتكون مشغولة به حتى يفعل ذلك الواجب، فإن فعله ولم يخرج الوقت كان أداءً، وإن فعله بعد خروج الوقت المعين شرعاً فقد استدرك فعله بالقضاء.

فإذا علمت فساد القولين ــ الثاني والثالث ــ بهذه الوجوه الثلاثة: صح القول الأول وهو قول الجمهور وهو: أن العبادة إذا فعلها المكلف بعد فوات الوقت المحدد شرعاً يسمى قضاء سواء كان فوات الوقت لعذر أو لغير عذر.

أما ما ذكره المخالفون من أن العبادة إذا فعلت بعد فوات وقتها المعين شرعاً لعذر فإن الفعل بعد ذلك يكون أداءً وليس بقضاء؛ لأن العبادة غير واجبة حال العذر: فيمكن أن نجيب عنه ونقول: إن الشيء الذي ليس بواجب هو: الأداء، أما جعلها في الذمة فهو واجب لا شك فيه.

أما عدم العصيان إذا تركوا الصيام حال العذر فهذا مرجعه إلى كونهم غير مكلفين بفعل الصيام أداءً للعذر كالسفر والمرض والحيض، فإذا زالت تلك الأعذار رجع إليهم التكليف، لكن تبقى الذمة مشغولة حتى يفعلوا ما وجب عليهم قضاء. والله أعلم.

* * *

مسألة

إذا قلنا: إن ما يفعله المكلف بعد خروج وقته المقدر شرعاً يُسمَّى قضاء فهل يسمى قضاء حقيقة أو مجازاً؟ فيه خلاف، إليك ذكره:

* * *

بيان خلاف العلماء في ذلك

ذهب بعض أهل العلم إلى أنه يسمَّى قضاء بطريق المجاز؛ لأن القضاء الحقيقي مبني على وجوب الأداء وهو ساقط مع وجود المانع بالاتفاق.

وذهب الجمهور إلى أنه يسمى قضاءً حقيقة وهو الصحيح؛ لأن المعتبر في القضاء هو سبق الوجوب في الجملة الأسبق وجوب الأداء على ذلك الشخص نفسه، ولأنه ليس من شرط القضاء وجوب الأداء في حق المستدرك، بل يكفي فيه تقدم سبب الأمر به، فيكون الفعل في الزمن الثاني ـ أي: بعد خروج الوقت ـ قضاء بهذا المعنى؛ لعموم دليل الوجوب، ولفواته عن الوقت في حقه.

وأشار بعض الأصوليين إلى ذلك في تعريف القضاء فقال: هو: ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما سبق وجوبه مطلقاً.

تنبيه: أطلق ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الكلام فقال: «الإعادة فعل الشيء...» إلخ، وهذا يدل على أنه لم يُخصِّص الإعادة والقضاء والأداء بالواجب، بل تتعلق بالمندوب كما تتعلق بالواجب، وهذا مذهب الشافعية وأكثر العلماء.

وقالوا: إنها تتعلق بالمندوب إذا كان له وقت معين، بخلاف المندوب المطلق فإنه لا يتعلق به الأداء والقضاء والإعادة.

وبناء عليه: فإن المندوب إذا فات فإنه يقضى مطلقاً، كما قال العلماء: إن قضاء السنة سنة كما أن قضاء الواجب واجب؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية ويشملهما حد القضاء.

أما الحنفية فإنهم يخالفون الجمهور في تعلق القضاء بالمندوب ويقصرون القضاء على الواجب فقط؛ تنزيلاً للمندوب عن درجة الواجب؛ بسبب: أن طلبه غير جازم، واستثنى بعض الفقهاء من الحنفية من هذه القاعدة: قضاء السنة إذا كانت شديدة التأكيد بشروط فقالوا في فروعهم: إذا فات المصلي سنة الصبح مع فرضها، فإنه يسن له قضاؤها بخلاف ما إذا فاتته السنة دون الفرض فلا قضاء لها.

سؤال: ما الدليل الموجب للقضاء هل هو الأمر الموجب للأداء يبقى منسحباً على الواجب وملازماً له في الوقت وبعده، أو دليل القضاء أمر جديد ومبتدأ؟

هذه المسألة قد بحثها ابن قدامة في مسائل الأمر بعنوان: «الواجب المؤقت هل يسقط بفوات وقته أو لا؟» وسيأتي التفصيل فيها إن شاء الله.

* * *

العزيمة والرخصة

قوله: (فصل: في العزيمة والرخصة).

ش: **أقول**: ذكر ابن قدامة العزيمة والرخصة ـ هنا ـ؛ لكونهما من الأحكام الوضعية، عنده كما ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام»، والغزالي في «المستصفى»، والشاطبي في «الموافقات»، والأنصاري في «فواتح الرحموت».

وكونهما من الأحكام الوضعية هو الصحيح؛ لأمرين:

الأول: أن الرخصة في حقيقة أمرها هي وضع الشارع وصفاً معيناً سبباً في التخفيف، والعزيمة هي: اعتبار مجاري العادات سبباً للآخذ بالأحكام الأصلية العامة، والسبب حكم وضعي.

الأمر الثاني: أن اعتبار كل من السفر والمرض والحيض والضرورة، والإكراه، وغيرها أسباباً للترخيص، أو مانعة من التكليف بحكم العزيمة كل ذلك لا طلب فيه ولا تخيير، بل فيه وضع وجعل واعتبار. وهذه كلها أحكام وضعية.

ولهذا كانت العزيمة والرخصة من أقسام الحكم الوضعي.

وذهب بعض الأصوليين منهم الزركشي في «البحر المحيط» إلى أن العزيمة والرخصة من الأحكام التكليفية؛ لأنهما يرجعان إلى الاقتضاء والتخيير باعتبار أن العزيمة تحمل معنى الاقتضاء، والرخصة تحمل معنى التخيير.

فجعل هؤلاء الرخصة والعزيمة كصفة للأحكام التكليفية، وأن كلاً من هذه الأحكام إما أن يكون عزيمة ومطلوباً، وإما أن يكون رخصة ومخيراً فيه. وبناء عليه: فهما من الأحكام التكليفية؛ لكونهما اسمين لما طلبه الشارع أو أباحه على وجه العموم، والطلب والإباحة حكم تكليفي.

وهذا المذهب مرجوح؛ لأن إلتصاق الرخصة والعزيمة بالحكم الوضعي لا يخفى على المدقق؛ حيث إن الرخصة ترجع في الحقيقة إلى جعل الأحوال الطارئة غير الاعتيادية سبباً للتخفيف عنهم؛ لأن الحكم المشروع فيها هو جعل الضرورة أو الإكراه سبباً في إباحة المحظور، وطروء العذر سبباً في التخفيف بترك الواجب، وهكذا فإن ذلك وأمثاله ـ في الحقيقة ـ هي وضع أسباب لمسببات، والسبب من أنواع الحكم الوضعي.

وأن العزيمة في الواقع ترجع إلى جعل الشارع الأحوال العادية للمكلفين سبباً لبقاء الأحكام الأصلية واستمرارها في حقهم.

والخلاف في الحقيقة خلاف لفظي لا يترتب عليه ثمرة، فالمسألة اعتبارية؛ حيث نظر كل من الفريقين إلى ناحية معينة.

فمن نظر إلى اتصاف الرخصة بالوجوب أو الندب أو الإباحة وكذلك العزيمة وجد فيهما اقتضاء فعدَّهما من الأحكام التكليفية؛ حيث اعتبر المسبب فيهما دون السبب.

ومن نظر إلى سبب الرخصة وأنها لا تكون إلاَّ بعذر، والعذر سبب لها عدها من أحكام الوضع، والله أعلم.

* * *

تعريف العزيمة لغة

قوله: (العزيمة في اللسان: القصد المؤكد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]).

ش: **أقول**: العزيمة في اللغة مشتقة من العزم وهو: القصد المؤكد، أي: ما عقد عليه القلب من الأمر فيقال: «عزم على الشيء عزماً وعزيمةً» إذا عقد ضميره على فعله وقطع عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، أي: قصداً بليغاً متأكداً في العصيان، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: إذا قطعت الرأي فتوكل على الله في إمضاء أمرك، كما قال الزمخشري في «الكشاف».

وعزائم الله: فرائضه التي أوجبها الله وأمرنا بها.

وأولوا العزم من الرسل هم الذين عزموا في إمضاء أمر الله فيما عهد إليهم، وسموا بذلك لتأكد قصدهم في طلب الحق.

* * *

تعريف الرخصة لغة

قوله: **(والرخصة: السهولة واليسر، ومنه: «رخص السعر» إذا تراجع وسهل الشراء)**.

ش: **أقول**: الرخصة في اللغة مشتقة من الرخص وهو ضد الغلاء، وهو عبارة عن اليسر والسهولة ومنه «رخص السعر» إذا تراجع وسهل الشراء.

والرخص في الأمر: خلاف التشديد، يقال: رخص الشارع لنا في كذا ترخيصاً وأرخص إرخاصاً: إذا يسَّره وسهَّله، ويقال: «فلان يترخص في الأمر»: إذا لم يستقص، ويقال: «رخص الشيء رخصاً فهو رخيص»، كذا ورد في «المصباح المنير»، و «القاموس المحيط».

* * *

تعريف العزيمة اصطلاحاً

قوله: **(فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي، وقيل: ما لزم بإيجاب الله تعالى)**.

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف العزيمة فذكر ابن قدامة منها اثنين، هما:

التعريف الأول: أن العزيمة هي: «الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي» ومعناه واضح: حيث إن قوله: «الحكم الثابت» معناه: أن الحكم

يجب أن يكون ثابتاً. وخرج بذلك الحكم غير الثابت كالمنسوخ مثلاً فلا يسمى عزيمة؛ حيث إنه لم يبق مشروعاً أصلاً.

وقوله: «الحكم الثابت» عام وشامل لجميع الأحكام الخمسة؛ لأن كلاًّ منها حكم ثابت فتشمل العزيمة جميع الأحكام التكليفية: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح.

وهذا الحكم يجب أن يكون ثابتاً عن طريق الشرع، وهذا وإن لم يصرح به ابن قدامة في التعريف إلاَّ أن قوله ــ فيما سبق ــ: «في عرف حملة الشريعة» إشارة إليه؛ حيث إنه لا يتكلم إلاَّ عن الأحكام الثابتة بدليل شرعي.

أما الحكم الثابت بدليل عقلي فلا يدخل ــ هنا ــ؛ حيث إن ذلك لا يستعمل فيه العزيمة ولا الرخصة.

وقوله: «من غير مخالفة دليل شرعي» معناه: أنه يجب أن يكون الحكم ثابتاً بدليل شرعي في حين أنه لا يخالفه دليل شرعي آخر.

فإن خالفه دليل شرعي آخر فينظر إما أن يكون هذا الدليل مساوياً للدليل الذي ثبت به الحكم، أو راجحاً عليه.

فإن كان الدليل المخالف مساوياً للدليل الذي ثبت به الحكم: لزم الوقف وانتفت العزيمة، ووجب طلب المرجح الخارجي.

وإن كان الدليل المخالف راجحاً على الدليل الذي ثبت به الحكم: لزم العمل بمقتضاه وتنتفي ــ حينئذٍ ــ العزيمة، وثبتت الرخصة؛ لأن الرخصة ــ كما سيأتي تعريفها ــ: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

فمثلاً: «تحريم الميتة» حكم ثابت من غير مخالفة دليل شرعي، فإذا وجدت المخمصة: حصل المخالف لدليل التحريم وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ

ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٣﴾ [المائدة: ٣]، وهو راجح على دليل التحريم؛ حفظاً للنفس فجاز الأكل من الميتة وحصلت الرخصة؛ لأن مصلحة إحياء النفس والمحافظة عليها مقدمة على مفسدة الميتة وما فيها من الخبث.

ولما رأى بعض الأصوليين ـ كالفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»، وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» ـ أن تعريف ابن قدامة السابق فيه بعض الغموض واللبس عدلوا عن عبارته إلى عبارة أخرى أصرح منها، فقالوا: العزيمة هي: الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ من معارضٍ راجح.

فهذا التعريف هو بمعنى تعريف ابن قدامة إلاَّ أنه أصرح منه وأكثر وضوحاً.

التعريف الثاني ـ من التعريفين اللذين قد أوردهما ابن قدامة للعزيمة ـ هو: ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى.

هذا هو تعريف الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره».

ومعناه: أن العزيمة هي: الحكم الشرعي الذي ألزم به العباد بإلزام الله تعالى لهم.

وقوله: «بإيجاب الله تعالى» قد احترز به عن النذر فإنه يكون لازماً ولكن لزومه ليس بإيجاب الله ـ تعالى ـ ، وإنما بإلزام العبد نفسه بذلك.

اعترض على هذا التعرف بأنه غير جامع. بيان ذلك:

أن التعريف خصص العزيمة بالواجبات الشرعية دون غيرها؛ وذلك لذكر اللزوم والإيجاب في التعريف.

ولو أريد بلفظ «لزم العباد» الفعل والترك: فإنه يكون التعريف شاملاً للواجب والحرام ويكون المعنى: ما لزم العباد من فعل أو ترك بإيجاب الله تعالى أي: بطلب حتمي منه.

وهو ليس كذلك؛ لأن العزيمة تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره فكذلك ما يقابلها، كما قال التفتازاني في «حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب» والزركشي في «البحر المحيط».

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأنه يستبعد أن يكون مراد الأصوليين المعرفين العزيمة بهذا التعريف هو أن لفظ «لزم» هو وجوب الفعل أو الترك، ولكن الأقرب أن يكون مرادهم بذلك اللفظ «أثبت» أو «شرع» فيكون لفظ «لزم» عاماً وشاملاً لجميع أنواع الحكم.

ولكن لا يستقيم هذا الجواب مع اللفظة الأخرى وهي قوله في التعريف «بإيجاب الله تعالى».

وقد عُرِّفت العزيمة بعدة تعريفات، ولكن هذه التعريفات تتحد في المعنى، وإن وجد الاختلاف بينها فسببه: أن بعضهم جعل العزيمة تشمل بعض الأحكام التكليفية، والبعض الآخر جعل العزيمة تشمل جميع الأحكام التكليفية.

وبالجملة فكل من الفريقين نظر إلى الموضوع من ناحية.

فالقائل بأن العزيمة تختص بالواجب والمحرم: نظر إلى أن العزيمة في اللغة تدل على كون الأمر قاطعاً وذلك خاص بهما دون غيرهما من الأحكام فلذلك عرفها بقوله: «العزيمة: ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى».

والقائل بأن العزيمة تعم وتشمل جميع الأحكام الخمسة: نظر إلى أنها

أصول مشروعة من الله تعالى، وما كان أصلاً مشروعاً من الله فهو الحق له سبحانه على العباد فعليهم اعتقاد ذلك وامتثاله بحسب درجته في الطلب أو الترك، فتكون بذلك كلها عزائم، ولذلك عُرِّفت العزيمة بقوله: «الحكم الثابت بدليل شرعي خالٍ عن معارض راجح».

* * *

تعريف الرخصة اصطلاحاً

قوله: (والرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر. وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح).

ش: **أقول**: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الرخصة، فذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ منها تعريفين:

التعريف الأول: الرخصة: استباحة المحظور مع قيام الحاظر.

وذلك مثل «أكل الميتة في المخمصة» فإنه استباحة المحظور وهو المحرم وهو أكل الميتة مع قيام الحاظر ووجوده وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

اعترض على هذا التعريفين باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن الاستباحة المذكورة في التعريف استباحة عامة وشاملة فقد يكون مستند الاستباحة الشرع، فتكون رخصة شرعية، وقد يكون مستند الاستباحة غير الشرع فيكون ذلك معصية لا رخصة.

* * *

جوابه

يمكن أن نجيب عن ذلك بأن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ يقصد بالاستباحة ـ هنا ـ : الاستباحة التي تستند إلى الشرع بدليل قوله ـ فيما سبق لما أراد تعريف العزيمة والرخصة ـ : «وفي عرف حملة الشرع فالعزيمة. . والرخصة. .»، ومعروف أن حملة الشرع لا يتكلمون إلاَّ بما يستند إلى الشرع.

الاعتراض الثاني: أن المحظور لا يستباح إلاَّ بعذر من وجود ضرورة أو مشقة، أو حاجة فلا بد من إضافة لفظ «العذر» في التعريف وإلاَّ: يكون التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث إنه قد يستباح المحظور بدون عذر.

التعريف الثاني ـ من التعريفين اللذين أوردهما ابن قدامة للرخصة ـ هو: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح».

ذكر هذا التعريف عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وقد ذكر قوله: «ما ثبت على خلاف دليل» للاحتراز مما ثبت على وفق الدليل فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة كالصوم في الحضر.

وقوله: «لمعارض راجح»، المقصود بالمعارض ـ هنا ـ : العذر.

وذكرت هذه العبارة للاحتراز عن المعارض غير الراجح وهو: إما مساوٍ، أو ما كان أدنى من المساواة.

فإن كان مساوياً: يلزم التوقف حتى يثبت مرجح.

وإن كان قاصراً عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

* * *

الاعتراض على هذا التعريف

لقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع؛ وذلك لأن النكاح معروف جوازه، وهو حكم ثابت على خلاف الدليل؛ لأن الأصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها. ومع ذلك ليس هو برخصة.

كذلك وجوب الزكاة والقتل قصاصاً؛ حيث إن كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل؛ لأن الأصل حرمة التعرض لمال الغير ونفسه، ولا يسمَّى شيء من ذلك رخصة.

ولما كان التعريفان اللذان قد أوردهما ابن قدامة ــ هنا ــ لم يسلما من اعتراض كما سبق، لذا رأيت أن لا أدع القارىء يتخبط في إيجاد تعريف أقرب للصواب.

ولقد ذكرت تعريفات الأصوليين للرخصة في كتابي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فبلغت أكثر من أربعة عشر تعريفاً.

وبعد دراستها دراسة متأنية وبيان مالها وما عليها: اخترت تعريفاً هو ــ في ظني الغالب ــ أقرب تعريفات الرخصة للصواب وهو: «الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر».

فقولنا: «الحكم» جنس يشمل الرخصة والعزيمة.

وقولنا: «الثابت» أي: الذي ثبت. وذكر ذلك؛ إشارة إلى أن الترخص لا بد له من دليل، فإن لم يثبت بدليل لم يجز الإقدام عليه وإلاَّ: لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض وهذا باطل.

وقولنا: «على خلاف الدليل» أُطلِق ــ هنا ــ الدليل ولم يُقَيَّد بالمحرِّم ولا غيره كما فعل الآمدي في «الإحكام» وابن الحاجب في «مختصره»؛

وذلك ليشمل ما يقتضي الحرمة والوجوب والندب، كما يشمل الدليل العام كدليل الأصل في نحو قولهم: «الأصل كذا» والأصل من الأدلة الشرعية.

وأتي بعبارة «على خلاف الدليل» للاحتراز عن أمور:

الأول: العزيمة؛ لأنها على وفق الدليل، لا على خلافه.

الثاني: الأحكام الثابتة على وفق الدليل مثل: إباحة الأكل والشرب والنوم؛ حيث إنه لم يوجد دليل على منع هذه الأشياء حتى تكون إباحتها ثابتة على خلافه.

الثالث: الحكم الثابت بدليل راجح في مقابلة حكم ثبت بمرجوح، فإن المرجوح لا يسمى دليلاً وحينئذٍ فالحكم الثابت بالدليل الراجح لا يسمَّى رخصة؛ لأنه لم يثبت على خلاف الدليل.

وقولنا: «لعذر» العذر المراد به المشقة الشاملة للضرورة والحاجة. بمعنى: أن العذر يشمل أحكام الاضطرار من أكل الميتة ونحوها، كما يشمل أحكام السفر والمرض ونحو ذلك.

وأُطلِق العذر؛ وذلك ليشمل ما رخص فيه لمجرد الحاجة كبعض أنواع العقود من السلم و المساقاة والإجارة والقراض فهذه رخص مع أنها مخالفة للقياس والقواعد المقررة.

وبعضهم لم يطلق العذر، بل قيده بشرط: أن يكون شاقاً مثل الشاطبي حينما قال في تعريفه في «الموافقات»: الرخصة: «ما شرع بعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه».

واحترز بهذه الكلمة ـ أعني قوله «لعذر» ـ عن التكاليف كلها فإنها

أحكام ثابتة على خلاف الدليل، لأن الأصل عدم التكليف، والأصل من الأدلة الشرعية.

وهذا التعريف هو أرجح التعريفات المذكورة في الرخصة ـ كما قلت سابقاً ـ .

فإن قيل: إن هذا التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث إن الثابت بالناسخ لأجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه ليس برخصة مع أن الحد منطبق عليه.

قلنا: إن المنسوخ لا يسمى دليلاً، ثم إن سماه بعضهم دليلاً فهو على سبيل المجاز.

* * *

ما لم يخالف الدليل
مما يسَّره الله علينا هل يُسمَّى رخصة؟

قوله: (ولا يسمَّى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة كإسقاط صوم شوال وإباحة المباحات).

ش: **أقول**: التعريف الثاني ـ من التعريفين اللذين ذكرهما ابن قدامة ـ يشترط فيه: أن تكون الرخصة مخالفة الدليل القائم بالحظر. وبناء على ذلك لا يسمَّى الحكم الذي لا يخالف دليلاً شرعياً رخصة وإن وجد فيه نوع من اليسر والسعة والسهولة من مأكول ومشروب وملبوس وغيرها من سائر المباحات. وكذلك عدم إيجاب صوم غير رمضان من أشهر السنة كإيجاب شهر شوال مثلاً لا يسمى ذلك رخصة.

تنبيه: قال: «كإسقاط صوم شوال» في هذه العبارة بعض التساهل؛

حيث إن الإسقاط يستدعي سابقة إيجاب، وصوم شوال لم يجب أصلاً حتى يكون عدم صومه إسقاطاً، فالأولى أن يقول «كعدم صوم شوال».

* * *

ما وضع عنا من الإصر والأغلال

ـ التي كانت على من سبقنا ـ تسمَّى رخصة مجازاً؟

قوله: (لكن ما حُطَّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يُسمَّى رخصة مجازاً لما وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك).

ش: **أقول**: المقصود بالإصر هو: الحمل الثقيل الذي يأصر صاحبه فيلاقي في تحمله أشد المشقة، والمقصود بالأغلال: الأعمال الشاقة والأعمال المغلظة والتكاليف الشديدة التي كانت على من قبلنا من الأمم السابقة كما ذكر ذلك الطبري في «جامع البيان» والزمخشري في «الكشاف».

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما وضع الله عنا من الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة تسمَّى رخصة مجازية؛ وذلك لأن الرخصة الحقيقية لم توجد فيه؛ حيث إن الأصل فيه ساقط في حقنا فليس في مقابلة عزيمة حتى يطلق عليه رخصة حقيقة.

وكان رخصة مجازية؛ لما فيه من التخفيف واليسر عند مقارنة حالنا بحالهم، كما قال الخبازي في «المغني»، والنسفي في «كشف الأسرار».

قال تعالى ـ في ذلك ـ: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهذا معلوم أنه من جملة دعاء النبي ﷺ والمؤمنين.

ففي ذلك إشارة ــ كما قال القاسمي في «تفسيره» ــ إلى أنه عليه السلام قد جاء بالتيسير والسماحة، وأن شريعته أسهل الشرائع، وأنه وضع عن أمته كل ثقل كان في الأمم السابقة.

ومن الأحكام التي كانت على الأمم السابقة وخففت عنا وأسقطت بالكلية عنا ما جاء في «الكتاب المقدس، سفر الخروج، الأصحاح الحادي والعشرين»، من أن من شتم أباه أو أمه فإنه يقتل.

ومنها ما جاء في «الكتاب المقدس، سفر اللاويين، الأصحاح الحادي عشر»، أن كل من مس حائضاً يكون نجساً إلى المساء، وكل ما تجلس عليه يكون نجساً، وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويتحمم بماء ويكون نجساً إلى المساء.

وذكر بعض العلماء ــ كالطبري، والألوسي، والقاسمي، وابن حجر ــ كثيراً من تلك الأحكام التي كانت عليهم وأسقطت أو خففت عنا، منها: أنهم أمروا بقتل أنفسهم علامة على التوبة، وعدم جواز الصلاة إلاّ في الأماكن المخصوصة، وطلب منهم أداء ربع المال في الزكاة، وتحريم السبت، وإحراق الغنائم، وعدم التطهير بالتيمم.

ويسمَّى هذا رخصة الإسقاط، أو الرخصة المجازية.

* * *

هل إباحة التيمم رخصة؟

قوله: (فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء؛ لمرض أو زيادة ثمن سُمِّي رخصة. وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه. فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته فكيف يقال السبب قائم؟).

ش: **أقول**: التيمم للمريض أو الذي به جراحة مع القدرة على استعمال الماء، أو زيد في ثمن الماء زيادة لا يوجب الشرع بذلها فيه فالتيمم ـ هنا ـ رخصة وهو من الرخص الواجبة ـ كما قلتُ في كتابي «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» ـ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، حيث إن المريض أو من به جراحة لو استعمل كل واحد منهما الماء لأدى بنفسه إلى التهلكة؛ لأنه يحتمل احتمالاً راجحاً أن المرض يزيد والجراحة تتسع بسبب استعماله لهذا الماء، فلذلك وجب عليهما التيمم؛ إبقاءً على نفسيهما.

لكن التيمم عند عدم الماء، أو عند وجود حائل دونه فهذا معجوز عنه فلا يكون رخصة، بل هو عزيمة؛ وذلك لعدم قيام السبب المحرم وهو القدرة على الماء؛ حيث إنه لا يمكن تكليف استعماله للماء مع عدمه؛ لأن ذلك تكليف ما لا يطاق، وقد سبق أن قلنا بأن تكليف ما لا يطاق لا يجوز مطلقاً.

وذهب بعض العلماء إلى أن التيمم عزيمة لا رخصة مطلقاً، أي: سواء كان التيمم لمرض، أو لجراحة، أو لغلاء ثمن، أو لعدم ماء، أو لوجود حائل وهو ما جزم به ابن عقيل كما نقله عنه ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»، وأبو علي البندنيجي من الشافعية كما نقله عنه الإسنوي في «التمهيد».

وقيل: إن التيمم يمكن أن يكون رخصة من جهة، وعزيمة من جهة أخرى.

وقيل: إن التيمم رخصة مطلقاً أي: بكل حال.

وتكلمت عن ذلك كله في كتابي المذكور سابقاً.

* * *

أكل الميتة للمضطر رخصة مع وجوبه

قوله: (فإن قيل: فكيف يسمَّى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟ قلنا: يسمَّى رخصة من حيث إن فيه سعة؛ إذ لم يكلفه الله ـ تعالى ـ إهلاك نفسه ولكون سبب التحريم موجوداً وهو: خبث المحل ونجاسته، ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث: وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين).

ش: أقول: معروف أن أكل الميتة محرم بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ولكن إذا خاف المكلف على نفسه الهلاك من الجوع أو خاف اختلالاً يصيب أحد أعضائه فإنه ـ حينئذٍ ـ يجب عليه الأكل من الميتة.

ووجوب أكل الميتة للمضطر هو مذهب جمهور العلماء، وهو الصحيح؛ لأدلة كثيرة منها ما يلي:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ [النساء: ٢٩].

وجه الاستدلال: ـ كما أشار إليه ابن قدامة في «المغني» ـ أن المضطر قادر على إحياء نفسه بما أحله الله له فلزم تناول الميتة عند الاضطرار كما لو كان معه طعام حلال.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وجه الاستدلال: أن ترك الأكل مع إمكانه في تلك الحالة إلقاء بيده إلى التهلكة وهذا لا يجوز، فيكون الأكل واجباً.

الثالث: ما أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» عن مسروق بن

الأجدع بن مالك أنه قال: «من اضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل ولم يشرب حتى يموت دخل النار».

وابن قدامة ــ هنا ــ ذهب إلى أن أكل الميتة للمضطر رخصة واجبة وهو مذهب جمهور الأصوليين، كما حكاه عنهم النووي في «الأصول والضوابط»، والزركشي في «البحر المحيط»، والبرماوي في «الفوائد السنية».

وحجة هؤلاء على أن ذلك رخصة واجبة: ما سبق ذكره من الآيتين والأثر عن مسروق الدالة على وجوب أكل الميتة للمضطر؛ حيث إنه ينطبق عليه تعريف الرخصة وهو أنه حكم ثابت على خلاف الدليل ــ وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ــ لعذر وهو: الاضطرار.

وأيضاً سبب تحريم الميتة لا زال موجوداً وهو: خبث الميتة وما فيها من أضرار، وما فيها من نجاسة تلحق الضرر بالإنسان.

وأيضاً: أن أكل الميتة للمضطر فيه سعة وتيسير للمكلف؛ حيث إنه لو امتنع عن أكل الميتة وهو في هذه الحالة لتسبب في إهلاك نفسه، والنفس حق لله ــ تعالى ــ وهي أمانة عند المكلفين فيجب حفظها والحرص عليها من أي شيء يسيء إليها، ففي أكل الميتة للمضطر طريق لحفظ هذه النفس فيجب الأخذ به حتى لا نعاقب في التساهل بهذه الأمانة.

وذهب بعض العلماء إلى أن أكل الميتة واجب ولكنه عزيمة، وليس برخصة، وهو قول الكيا الهراسي كما نقله عنه الزركشي في «المنثور»، واختاره ابن دقيق العيد، وابن عقيل.

وحجة هؤلاء على أن أكل الميتة للمضطر واجب عزيمة هو ما أورده ابن قدامة ــ هنا كاعتراض ــ وهو قوله: «فكيف يسمَّى أكل الميتة رخصة مع وجوبه».

والمعنى: أن هؤلاء استشكلوا مجامعة الرخصة للوجوب؛ لأن الرخصة تقتضي التسهيل، والوجوب يقتضي الإلزام.

أجاب ابن قدامة عن ذلك بأن أكل الميتة للمضطر يمكن أن يسمَّى رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى.

فهو يُسمَّى رخصة من جهة: أن الله سبحانه قد سامح المكلف ووسع عليه في استبقاء نفسه بأكل الميتة ولم يشق عليه بإيجاب الصبر عنه حتى يموت، ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٣﴾ [المائدة: ٣].

وأيضاً قد انطبق على أكل الميتة للمضطر تعريف الرخصة؛ حيث إنه حكم ثابت على خلاف الدليل القائم، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] لعذر وهو الاضطرار، فسبب التحريم لم يزل وهو خبث الميتة ونجاستها.

وهو يُسمَّى عزيمة من جهة أن أكل الميتة وسيلة إلى استبقاء النفس الواجب المحافظة عليها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩].

وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ووسيلة الواجب واجبة، فيكون أكل الميتة للمضطر واجب وترك الواجب حرام، فإذا ترك المضطر أكل الميتة ومات فإنه يعاقب؛ لأنه ترك واجباً.

ووصف البرماوي هذا بأنه الأقرب في «الفوائد السنية».

وبان لك أن أكل الميتة يسمى رخصة وعزيمة من جهتين.

وبعض الفقهاء ذهبوا إلى أن أكل الميتة للمضطر لا يجب بل هو مباح

فقط ولا يصل إلى حد الوجوب. وهو أحد الوجهين للحنابلة، وأحد الوجهين للشافعية، وهو اختيار أبي يوسف من الحنفية، ومال إليه أبو إسحاق الشيرازي.

وعلى هذا المذهب: فإن المكلف المضطر لو امتنع عن تناول الميتة ومات فلا إثم عليه، وقد ذكرت أدلة هؤلاء والأجوبة عنها في كتابي: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فارجع إليه إن شئت.

* * *

الحكم الثابت على خلاف العموم هل هو رخصة؟

قوله: (فأما الحكم الثابت على خلاف العموم: فإن كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في الصورة المخصوصة كبيع العرايا المخصوص من المزابنة المنهي عنها: فهو ـ حينئذٍ ـ رخصة. وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام: «العائد في هبته كالعائد في قيئه: فليس برخصة؛ لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد. والله أعلم).

ش: **أقول**: إذا جاء حكم شرعي عام في أفراد كالتحريم ـ مثلاً ـ ثم خُصَّ منه فرد بالإباحة، فإن تخصيص ذلك الفرد بالإباحة يقع على خلاف العموم؛ لأن الحكم العام هو التحريم وحكم الفرد على خلافه وهو: الإباحة.

فهل الحكم الثابت على خلاف العموم ـ وهو الإباحة في فرد من الأفراد ـ رخصة؟

الجواب عن ذلك فيه تفصيل، بيانه فيما يلي:

أولاً: إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره وجزئياته قد ثبت لعلة ولمعنى موجود في الصورة المخصوصة فإن الصورة المخصوصة تكون رخصة.

مثال ذلك: إباحة بيع العرايا المخصوص من عموم النهي عن بيع المزابنة، فالعرايا ــ هنا ــ: رخصة، بيان ذلك.

أن المزابنة ــ وهي بيع الثمر بالتمر ــ قد نهى عنها الشارع نهياً عاماً، وهذا النهي شامل لجميع أفراده وجزئياته، ثم خُصَّت منه العرايا ــ وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله تمراً كيلاً فيما دون خمسة أوسق ــ.

فأبيحت العرايا لمن به حاجة مع أن المعنى الذي لأجله حرم بيع المزابنة موجود في العرايا، ومع ذلك رخص فيها وأبيحت لدليلٍ عارضٍ وهو الحاجة، فهذا يصدق عليه أنه رخصة.

وقد صرح بأنها رخصة في حديث أخرجه البخاري والترمذي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة إلاَّ أنه رخص في بيع العرايا بخرصها».

ثانياً: إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره وجزئياته قد ثبت لمعنى غير موجود في الصورة المخصوصة.

أي: أن الصورة قد خصص بحكم لعلة ولمعنى خاص بها، أما الحكم العام فقد ثبت لمعنى لا ينطبق على المعنى الذي من أجله ثبتت الصورة المخصوصة فهذا ليس برخصة، بل هو تخصيص.

مثاله: إباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من عموم الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه».

ومعناه: أن الإنسان إذا وهب شخصاً آخر شيئاً فإنه يحرم عليه أن يعود في هبته؛ أخذاً بعموم هذا الحديث.

وخُصِّص الوالد من هذا العموم، فيباح للأب الرجوع في هبته لولده، وهذه الإباحة للوالد في أن يرجع في هبته لولده ليس برخصة؛ وذلك لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الأب، فالأبوة تجعل للأب من التسلط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.

وبناء على ذلك: كان من باب تخصيص العموم، لا من باب الرخصة والدليل المخصِّص: هو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أنت ومالك لأبيك».

وقال بعض العلماء: إن رجوع الأب في الهبة رخصة وأقام الدليل على ذلك.

قلت: ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو أن رجوع الأب في الهبة من باب التخصيص هو أقرب للصحة؛ لما قلناه سابقاً، ولورود حديث آخر يدل على ذلك ذكره الزيلعي في «نصب الراية» وهو أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلاَّ الوالد فيما يعطي ولده». والله أعلم.

ولقد تكلمت عن الرخصة وتعريفاتها وأقسامها وما يتصل بها وإثباتها بالقياس في كتاب قد ألفته في ذلك أسميته: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس» فإن كنت تريد الاستزادة فارجع إليه، حيث إنه مطبوع متداول.



أدلة الأحكام الشرعية

أدلة الأحكام الشرعية

قوله: (باب في أدلة الأحكام).

ش: **أقول**: لما انتهى وفرغ من ذكر الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية: شرع في ذكر أدلة تلك الأحكام؛ حيث إن كل حكم ـ من وجوب وتحريم وندب وكراهة وإباحة وسبب وشرط ومانع وعزيمة ورخصة وصحة وفساد وأداء وإعادة وقضاء ـ لا يمكن أن يثبت ويعمل به إلاَّ بدليل شرعي سواء كان هذا متفقاً عليه أو مختلفاً فيه.

● تعريف الأدلة لغة واصطلاحاً:

الأدلة جمع دليل، والدليل لغة يطلق على المرشد حقيقة وهو الناصب للعلامة أو الذاكر لها.

ويطلق على ما يحصل به الإرشاد مجازاً، والذي يحصل به الإرشاد هي العلامة التي نصبت التعريف.

والدليل اصطلاحاً ـ أي: في اصطلاح علماء الشريعة ـ هو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»، كما عرفه بذلك ابن الحاجب في «مختصره» وحكاه الآمدي في «الإحكام» وابن السبكي في «جميع الجوامع».

فما لا يمكن أن يتوصل به، وما يمكن أن يتوصل لا بالنظر، وما يمكن أن يتوصل بالنظر لكن لا بصحيحه، وما يمكن أن يتوصل بصحيحه لا إلى مطلوب خبري.

فلا يسمى شيئاً من ذلك دليلاً.

وبناء على هذا: خرج عن هذا التعريف أشياء:

الأول: ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري ـ أي غير تصديقي؛ لأن المقصود بقوله في التعريف ـ : «خبري» أي: تصديقي، فيكون المطلوب التصوري خارجاً عن هذا التعريف مثل: الأحوال الشارحة والحد والرسم.

الثاني: المقدمات الكاذبة التي يمكن أن يتوصل بالنظر الفاسد فيها إلى مطلوب خبري؛ لأنه يمتنع ـ ضرورة ـ التوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبري؛ حيث إن النظر يكون صحيحاً إذا كانت مادته صادقة.

الثالث: القضايا المرتبة ترتيباً صحيحاً؛ لأن المرتبة لا يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح فيها.

هذا ما خرج عن هذا التعريف..

أما ما دخل فيه فهي أمور، وهي:

الأول: المقدمات الصادقة التي يمكن أن يتوصل بالنظر الصحيح فيها إلى مطلوب خبري.

الثاني: دخول المطلوب الخبري مطلقاً سواء كان مفيداً للقطع أو للظن؛ وذلك لأن المطلوب الخبري أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً.

وهذا مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين كما حكاه الآمدي في

«الإحكام» وابن تيمية في «المسودة»، وفرق بعض الأصوليين بين ما أفاد القطع فسموه دليلاً، وما أفاد الظن فسموه أمارة، كما قاله أبو الحسين البصري في «المعتمد» وذهب إليه أبو يعلى في «الكفاية» كما حكاه عنه ابن تيمية في «المسودة»، وحكاه الباجي في «الحدود» عن بعض المالكية، وحكاه أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» عن أكثر المتكلمين.

وهذا التفريق غير صحيح؛ لأمور:

الأول: أن العرب لا تفرق في تسمية ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه.

الثاني: أن اعتقاد موجب الظن والعلم والعمل بهما واجب فلا فرق بينهما.

وقيل ـ في التعريف ـ «ما يمكن التوصل...» ولم يقال: «ما يتوصل» وذلك للإشارة إلى أن المعتبر التوصل بالقوة فهو يكون دليلاً وإن لم ينظر فيه أحد.

قال الباجي في «الحدود»: إن الدليل هو الذي يصح أن يستدل به ويسترشد ويتوصل به إلى المطلوب وإن لم يكن استدلال ولا توصل به أحد، ولو كان الباري جل وعلا خلق جماداً ولم يخلق من يستدل به على أن له محدثاً لكان دليلاً على ذلك وإن لم يستدل به أحد، فالدليل دليل لنفسه وإن لم يُستدل به.

فائدة: والاستدلال هو: طلب الدليل.

والمستدل هو: الطالب للدليل.

والمستدل عليه هو: الحكم.

والمستدل له هو: أيضاً الحكم، ويحتمل الخصم المطالب بالدليل.

• **تعريف الأحكام لغة واصطلاحاً:**

الأحكام جمع حكم، وقد سبق تعريفه لغة واصطلاحاً بالتفصيل أثناء الكلام عن تعريف الفقه والحكم الشرعي.

والمقصود هنا: أن تلك الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية السابقة الذكر لا تثبت إلاَّ بدليل شرعي، فأراد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في هذا الباب أن يبين الأدلة الشرعية؛ لأنه لا يمكن أن يكون شيء حكماً شرعياً إلاَّ بدليل من الشارع.

فبحث في هذا الباب الأدلة المتفق عليها ـ في الجملة ـ والمختلف فيها ووما يتعلق بكل دليل من مباحث.

* * *

الأصــول الشرعيــة

قوله: (الأصول أربعة: كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، والإجماع، ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي، واختلف في قول الصحابي، وشرع من قبلنا وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى).

ش: **أقول**: الأصول جمع أصل، والأصل يطلق على إطلاقات كثيرة قد سبق ذكرها عند شرح «أصول الفقه»، ومما قلناه ـ هناك ـ إن المقصود بالأصل هو الدليل، فأصول الفقه هي: أدلته الشرعية وهو المقصود هنا؛ حيث بين ابن قدامة الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها عنده.

فالأصول أو الأدلة المتفق عليها عنده أربعة: الأول: «الكتاب»، الثاني: «السنة»، الثالث: «الإجماع»، الرابع: «دليل العقل المبقي على النفي

الأصلي» وهو: استصحاب الحال ودليل العقل الذي سيأتي التفصيل فيه إن شاء الله.

أما الأصول والأدلة التي اشتهر الخلاف فيها فهي عنده أربعة ـ أيضاً ـ الأول: «قول الصحابي». الثاني: «شرع من قبلنا». الثالث: «الاستحسان». الرابع: «المصلحة المرسلة». على ما ذكره ابن قدامة فيما بعد.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الكلام عن هذه الأصول أصلاً أصلاً بالتفصيل في موضعه.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ كما تلاحظ لم يذكر القياس من الأدلة المتفق عليها من حيث الجملة مما يجعلنا نقول: إنه يميل إلى الرأي القائل: إن القياس ليس من الأصول، وعلة القائلين به هي: أن القياس لا يفيد إلاّ الظن وهو رأي إمام الحرمين والغزالي وجمع من العلماء.

وهذا الرأي ضعيف لأمور، منها:

الأول: أن القياس قد يفيد القطع إذا كانت مقدماته قطعية.

الثاني: إذا كانت علة عدم اعتباره من الأصول المتفق عليها من حيث الجملة هي: كونه يفيد فائدة ظنية فيلزم من ذلك أن خبر الواحد لا يعتبر من الأصول؛ لأنه يفيد فائدة ظنية وهكذا وهذا باطل لم يقل به أحد، فكذلك القياس هو من الأصول وإن كان يفيد فائدة ظنية.

والحق: أن الأصول أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؛ وهو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء.

قال ابن السمعاني: وأشار الشافعي إلى أن جماع الأصول: «نص» و «معنى»، فالكتاب والسنة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس.

وأما العقل ــ الذي عدَّه ابن قدامة من الأصول ــ فالحق: أنه ليس بدليل ولا يعتبر أصلاً؛ لأنه لا يوجب شيئاً ولا يمنعه، وإنما تدرك به الأمور فحسب؛ حيث إنه آلة العارف فهو مدرك بأن الحكم منفي عند عدم السمع والنقل، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في موضعه حيث ذكره ابن قدامة بعنوان: «الاستصحاب ودليل العقل».

وبعض العلماء ــ كأبي العباس بن القاص ــ عدَّ «الحس» و «اللغة» من الأصول وهذا غير صحيح؛ لأن الحس لا يكون دليلاً بحال؛ لأنه يقع به درك الأشياء الحاضرة، وأما اللغة فهي مدركة اللسان، ومطية لمعاني الكلام، وأكثر ما فيه معرفة سمات الأشياء، ولا يستفاد من ذلك إيجاب شيء ولا عدم إيجابه.

ولما كان القرآن هو الأصل لجميعها بدأ فيه ابن قدامة هنا.

* * *

أصل الأحكام كلها: الكتاب

قوله: (وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه وتعالى؛ إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله بكذا والإجماع يدل على السنة).

ش: **أقول**: لما ذكر أصول الأحكام سرداً: أراد ــ هنا ــ أن يبين أنه عند التحقيق والتدقيق نتج أن أصل الأحكام كلها واحد وهو قول الله تعالى.

يدل على ذلك: أن قول الرسول ﷺ ليس بحكم وليس بملزم، بل هو خبر عن الله، والرسول يكون مخبراً عنه سبحانه أنه حكم بكذا وكذا، كذلك الإجماع يدل على السنة والسنة تدل على حكم الله ــ تعالى ــ .

إذن يكون الحكم لله وحده، قال تعالى: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾﴾

[غافر: ١٢]، وقال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

ذكر القفال الشاشي أن تلك الأصول ترجع إلى واحد وهو كتاب الله تعالى، وأما السنة والإجماع والقياس فمضاف إلى بيان الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

فالحلال: ما أحله الله تعالى، والحرام: ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله، فالحكم له وحده جل وعلا، فمن اعتقد خلاف ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين.

* * *

مظهر حكم الله لنا: الرسول ﷺ

قوله: **(وإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلاَّ بقول الرسول ﷺ فإننا لا نسمع الكلام من الله ــ تعالى ــ ولا من جبريل ــ عليه السلام ــ وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا).**

ش: **أقول**: لما تبين أن أصل الأحكام كلها واحد وهو كونها من الله تعالى: أراد ابن قدامة ــ هنا ــ أن يبين من هو مظهر الحكم في حقنا؟

أو تقول: الطريق إلى إدراك ومعرفة الأحكام.

فوضح أن الحكم الخاص بنا ــ من تحليل وتحريم ونحو ذلك ــ لا يظهر إلاَّ بقوله ﷺ، وعلة ذلك: أننا لا نسمع الكلام من الله ــ تعالى ــ

ولا من جبريل ـ عليه السلام ـ ؛ لقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ [الشورى: ٥١]، فلم يبق لنا مظهر للحكم إلاَّ الرسول لله، فالكتاب نسمعه منه ﷺ، والسنة تصدر عنه تبييناً وتوضيحاً، والإجماع يدل على أن المجتهدين المجمعين قد استندوا إلى قوله ﷺ.

والخلاصة: أننا إذا نظرنا إلى السبب المظهر لهذه الأحكام فهو واحد وهو النبي ﷺ.

أما إذا لم نجرد النظر ولم ندقق في ذلك وجمعنا مدارك هذه الأصول، أي: الطرق إلى إدراكها صارت الأصول والأدلة التي يجب النظر فيها منقسمة إلى أدلة وأصول متفق عليها، وأدلة مختلف فيها.



الكتاب، أو القرآن
وما يتعلق به

الأصل الأول: كتاب الله

قوله: **(فصل: وكتاب الله سبحانه هو كلامه)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصول والأدلة إجمالاً: شرع في بيان كل أصل ودليل بالتفصيل، فبدأ بالأصل الأول وهو كتاب الله تعالى.

والكلام جنس يشمل كل كلام تكلم الله به سواء كان عربياً كالقرآن، أو أعجمياً كالتوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن القرآن المكتوب في المصحف ـ الذي بين أيدينا ـ هو كلام الله تعالى بألفاظه ومعانيه قال تعالى ـ مصرحاً بأن المسموع كلام الله تعالى ـ : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾.

قال ابن حجر في مجموعة «الرسائل والمسائل»: «والأسلم في ذلك هو: الاعتقاد أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا هو القول الأسلم من الأقوال الكثيرة في ذلك؛ لشدة اللبس ونهي السلف عن الخوض فيها».

والكتاب: اسم جنس ويشمل جميع الكتب في الأصل، ثم غلب على القرآن من بين الكتب في عرف أهل الشرع.

* * *

الكتاب هو القرآن

قوله: (وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ وقال قوم: الكتاب غير القرآن).

ش: أقول: القرآن: مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآناً قال الشاعر:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به   يُقطِّع الليل تسبيحاً وقرآناً

أي: قراءة.

وقال تعالى في ذلك: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء: ٧٨] أي: قراءة الفجر.

ويسمى المقروء قرآناً على عادة العرب من باب تسمية المفعول باسم المصدر كتسميتهم المشروب شرباً؛ والمكتوب كتاباً، والمعلوم علماً.

ثم اشتهر الاستعمال في هذا واقترن به العرف الشرعي، فصار القرآن اسماً لكلام الله تعالى.

وقوله: «الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ» وذلك كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٨٧] وأنزله بلغة العرب قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

اعترض على ذلك بأن قيل: إنه كان من تقدم من الأنبياء عليهم السلام مبعوثاً إلى قومه خاصة فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، أما نبينا محمد ﷺ فهو مبعوث إلى جميع الأمم فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم وهم العرب؟ هذا الاعتراض أورده ابن السمعاني.

وأجاب عنه بأنه يستحيل أن ترد كل كلمة من القرآن مكررة بكل الألسنة، فتعين أن يكون بلسان بعضهم وهو لسان العرب.

وهذا هو الحق، لأن اللسان العربـي أحق من كل لسان؛ لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أولى بالمخاطبين.

والقرآن هو الكتاب، والكتاب هو القرآن، فهما اسمان لمسمى واحد عند العلماء المعتبرين.

وذهب قوم إلى أن الكتاب غير القرآن.

* * *

الأدلة على أن القرآن هو الكتاب، وبطلان التفريق بينهما

قوله: (وهو باطل قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَـٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٩ ــ ٣٠]، ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١﴾ [الجن: ١]، فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسمَّوه: قرآناً وكتاباً.

وقال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ــ ٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَـٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]، وقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ۝٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] سمَّاه قرآناً وكتاباً وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين).

ش: أقول: لما بين أن الكتاب هو القرآن ــ وقلنا: إن هذا هو مذهب جمهور العلماء ــ، وذكر قوماً يزعمون أن الكتاب غير القرآن: أراد أن يثبت بالأدلة الشرعية: أن الحق هو ما ذهب إليه، وهو أن الكتاب هو القرآن، وهذه الأدلة هي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ [الجن: ١، ٢].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله سبحانه وتعالى أخبر عن الجن أنهم استمعوا القرآن وأطلقوا عليه قرآناً وكتاباً، وخبر الله صادق، فدل على أن القرآن هو الكتاب والكتاب هو القرآن.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣] وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤] وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]. وقال سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى سمّى ما نقرأه قرآناً، وسمّاه كتاباً في تلك الآيات مما يدل على أن القرآن هو الكتاب والكتاب هو القرآن، ولا فرق.

الدليل الثالث: الإجماع؛ حيث إن الإجماع منعقد على اتحاد اللفظين: القرآن والكتاب، فيكون القرآن هو الكتاب، والكتاب هو القرآن.

هذه أدلة الجمهور على أن الكتاب هو القرآن وأنه لا فرق بينهما، وهي تبين بطلان ما زعمه بعضهم: أن الكتاب غير القرآن.

* * *

تعريف القرآن

قوله: (وحده: ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً. وقيدناه بالمصاحف؛ لأن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط؛ كيلا يختلط بغيره، فنعلم أن المكتوب في المصحف هو القرآن، وما خرج منه فليس منه؛ إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل، أو يخلط به ما ليس منه).

ش: أقول: لما بين أن كتاب الله هو كلامه وبين بالأدلة أنه هو القرآن: شرع في بيان تعريف القرآن فقال: إن القرآن هو: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً».

وهو قريب من تعريف الغزالي في «المستصفى»، ونقله الآمدي في «الإحكام».

وبين ابن قدامة هنا أن التعريف قيد بلفظ «المصحف»؛ لأن الصحابة ــ رضوان الله عنهم ــ بالغوا في الاحتياط، وبلغ من درجة احتياطهم في ذلك أنهم كرهوا وضع التعاشير ــ وهي الحركات ــ وكرهوا وضع النقط، وأمروا بتجريده، وما ذلك إلاَّ من أجل أن لا يختلط القرآن بغيره، وبالتالي نعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه «المعهود» هو القرآن، وأن ما هو خارج عنه من الأحاديث والآثار فهو ليس منه؛ حيث إنه يستحيل عرفاً وعادة ــ مع توفر الأسباب والدواعي على حفظ القرآن ــ أن يهمل بعضه فلا ينقل إلينا.

وأيضاً يستحيل عرفاً وعادة ــ مع توفر الأسباب والدواعي على حفظ القرآن ــ أن يخلط بالقرآن ما ليس منه من أحاديث وآثار.

وقوله: «نقلاً متواتراً» أتي بهذه العبارة لاشتراط التواتر في نقل القرآن؛ وذلك ليحصل العلم به.

واحترز بهذه العبارة عن القراءة المنقولة نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فإن هذه ليست قرآناً، واختلف في حجيتها ـ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله ـ.

* * *

ما اعترض به على تعريف ابن قدامة للقرآن

لقد اعترض ابن الحاجب في «مختصره» على هذا التعريف بأن هذا حد للشيء بما يتوقف عليه؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن. وبيان ذلك ـ كما قال الأصفهاني في «بيان المختصر»: إن معرفة ما نقل إلينا نقلاً متواتراً يتوقف على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه؛ لأن الذي نقل إلينا نقلاً متواتراً لا يتصور كونه منقولاً إلاَّ بعد وجود المصحف وبعد النقل، ووجود المصحف ونقله في تصور القرآن؛ لأن وجود المصحف فرع على إثبات السور والآيات فيه، وإثباتها فرع تصورها. وكذا النقل المضاف إلى ما بين دفتي المصحف لا يمكن إلا بعد تصوره، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواتراً موقوفاً على وجود المصحف ونقله وهما موقوفان على تصور القرآن، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواتراً موقوفة على تصور القرآن؛ لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء.

فيكون تعريف القرآن به تعريفاً للشيء بما يتوقف عليه، وهو باطل.

وهذا الاعتراض صحيح وما ذكر عبد العزيز البخاري في كتابه «التحقيق» وشمس الدين الأصفهاني في «بيان المختصر» من أجوبة فهي متكلفة، والله أعلم.

ونظراً إلى أن الذي ذكره ابن قدامة للقرآن يتوجه عليه ذلك الاعتراض القوي فلا بد من ذكر تعريف للقرآن أقرب إلى الصحة من غيره. والذي اطمأنت النفس إليه أن يقال في تعريفه: «إن القرآن: الكلام المنزل، للإعجاز بسورة منه أو أقل منها، المتعبد بتلاوته».

هذا تعريف ابن الحاجب في «مختصره»، واختاره الزركشي في «البحر المحيط».

فقولنا «الكلام المنزل» قد سبق بيانه.

وقولنا: «للإعجاز» معناه: أن المقصود بالقرآن الإعجاز، وهو قصد إظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن الله تعالى.

كما أنه مقصود به: بيان الأحكام والمواعظ وقصص الأخبار الواردة في القرآن من الأمم السابقة.

وخرج بذلك: المنزل على غير النبي ﷺ كموسى وعيسى عليهما السلام فإنه لم يقصد به الإعجاز، وكذلك خرجت الأحاديث النبوية.

والسنة منزلة كالقرآن كما قال الشافعي في «الرسالة» قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

وقولنا: «بسورة منه أو أقل منها» أي: أن الله تعالى تحدى المكلفين بأن يأتوا بمثل القرآن فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، فلما عجزوا تحداهم سبحانه بأن يأتوا بعشر سور فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣] فلما عجزوا تحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨] فلما عجزوا تحداهم بأن يأتوا بدون ذلك فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۝٣٣ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ ۝٣٤﴾ [الطور: ٣٣، ٣٤].

قولنا: «المتعبد بتلاوته» أتي بهذه العبارة للاحتراز عن الآيات المنسوخة اللفظ سواء بقي حكمها أم لا فهذه لا تعطى حكم القرآن.

* * *

القراءة غير المتواترة ــ الشاذة ــ

قوله: (فصل فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ــ «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»).

ش: **أقول**: لما ذكر أن تعريف القرآن هو: «ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً» أراد أن يبين حكم ما نقل إلينا نقلاً غير متواتر، وهي: القراءة الشاذة ــ كما يسميها بعضهم ــ .

معنى القراءة الشاذة والمتواترة:

معنى الشاذ لغة: المنفرد، وفي الاصطلاح عكس المتواتر.

والمتواتر هو: كل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصيح من لغة العرب.

فمتى اختل أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراء أنها شاذة.

قال أبو شامة: وقد أشار إلى ذلك جماعة من الأئمة المتقدمين، ونص عليه أبو محمد: مكي بن أبـي طالب القيرواني، نقله الزركشي في «البحر المحيط» «والبرهان في علوم القرآن».

* * *

المراد بالقراءة الشاذة والمتواترة

المراد بالقراءة المتواترة هي: قراءة السبعة وهم:

١ ــ نافع بن عبد الرحمن الليثي المدني.

٢ ــ عبد الله بن كثير المكي.

٣ ــ زيان بن العلاء أبو عمرو البصري.

٤ ــ عبد الله بن عامر الشامي اليحصبي، قاضي دمشق.

٥ ــ عاصم بن أبي النجود الكوفي.

٦ ــ حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات الكوفي.

٧ ــ علي بن حمزة الكسائي النحوي، أبو الحسن.

وكذلك ــ على الصحيح ــ قراءة الثلاثة وهم:

١ ــ يعقوب بن إسحاق الحضرمي.

٢ ــ خلف بن هشام بن ثعلب الأسدي.

٣ ــ أبو جعفر يزيد بن القعقاع.

وقلت: إن قراءة هؤلاء متواترة؛ لأن القول بغير ذلك ضعيف جداً، وقد ذكر البغوي رحمه الله في «تفسيره» ــ كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط» ــ الإجماع على جواز القراءة بها.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في «العواصم من القواصم»: ضبط الأمر على سبع قراءات ليس له أصل في الشرع، وقد جمع قوم ثماني قراءات وقوم عشراً.

هذا المراد من القراءة المتواترة.

والمراد من القراءة الشاذة هي: ما وراء القراءات العشر السابقة.

أمثلة للقراءة غير المتواترة، وهي الشاذة:

لقد مثل ابن قدامة ــ رحمه الله هنا ــ بقراءة عبد الله بن مسعود ــ رضي الله عنه ــ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»؛ وذلك لتصوير المسألة

وتقريبها للأذهان، والأمثلة على القراءة الشاذة كثيرة: منها قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أيضاً: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما».

ومنها قراءة عائشة وحفصة رضي الله عنهما: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر».

ومنها: قراءة أبي بن كعب: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فيهن».

ومنها: قراءة أبي بن كعب: «فعدة من أيام أخر متتابعات».

ومنها: قراءة ابن عباس: «لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج».

ومنها: قراءة ابن عباس: «وأيقن أنه الفراق».

وهناك غيرها منتشرة في كتب الأصول والفقه والحديث وعلوم القرآن.

* * *

مذاهب العلماء في حجية القراءة الشاذة

لقد اختلف العلماء في القراءة غير المتواترة ــ أو الشاذة ــ هل هي حجة في الأحكام الشرعية الفقهية أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: (فقد قال قوم: ليس بحجة؛ لأنه خطأ قطعاً؛ لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وليس له مناجاة الواحد به، وإن لم ينقله من القرآن: احتمل أن يكون مذهباً له، واحتمل أن يكون خبراً. ومع التردد لا يعمل به).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن القراءة الشاذة ليست بحجة، أي: لا تثبت بها الأحكام الفقهية نفياً أو إثباتاً.

نقل ذلك القول سيف الدين الآمدي في «الإحكام» عن الإمام الشافعي، وقال إمام الحرمين في «البرهان» هو ظاهر مذهب الشافعي، وهو رواية مشهورة عن الإمام مالك ذكرها شمس الدين الأبياري في «شرح البرهان»، وهو رواية عن الإمام أحمد كما ذكر ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»، وهذا القول هو الذي صححه الآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره» والنووي في «شرح صحيح مسلم»، وابن السمعاني في «القواطع».

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن القراءة الشاذة ليست بحجة بقولهم: إن الناقل للقراءة الشاذة إن أورد هذا المنقول غير المتواتر ـ وهي لفظ ـ «المتتابعات»، و «أيمانهما» و «صلاة العصر» وغيرها مما سبق ذكره ـ على أنه من القرآن فهذا مقطوع بخطأه؛ وذلك لأنه يجب على الرسول ﷺ أن يبلغ القرآن طائفة وفئة ومجموعة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ويحصل بخبرهم العلم القطعي، وهذا تكليف من الله له ﷺ، وليس للرسول ﷺ أن يناجي بالقرآن واحداً من الأمة.

فإذا ثبت أن الرسول ﷺ ليس له أن يبلغ القرآن واحداً: ثبت أن هذا المنقول خطأ كونه من القرآن؛ لوروده عن واحد، وإذا كان خطأ فلا يحتج به.

وإن أورد هذا الناقلُ ـ وهو الصحابي ـ المنقول على أنه ليس من القرآن: فيحتمل في ذلك احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون قد أورد هذا المنقول في معرض البيان لما اعتقده مذهباً له فقد يكون اعتقد التتابع ـ مثلاً ـ؛ حملاً لهذا المطلق في كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في الظهار.

الاحتمال الثاني: أن يكون قد أورد هذا المنقول استناداً إلى خبر قد سمعه من النبـي ﷺ.

وهذان الاحتمالان كل واحد في قوة الآخر، فثبت التردد بينهما.

وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال فلا يعمل به.

ومن العلماء من يقول ـ في الاستدلال على أن القراءة الشاذة ليست بحجة ـ : إنه نقلها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآناً: بطل الاحتجاج بها مطلقاً.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(والصحيح أنه حجة؛ لأنه يخبر أنه سمعه من النبـي ﷺ فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبـي ﷺ تفسيراً فظنه قرآناً، وربما أبدل لفظة بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز كما روي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يجوز مثل ذلك. وهذا يجوز في الحديث دون القرآن. ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبـي ﷺ ومروياً عنه، فيكون حجة كيف ما كان)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القراءة غير المتواترة «وهي القراءة الشاذة» حجة بمعنى أنها تؤثر في الأحكام الفقهية إثباتاً ونفياً.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية مشهورة عنه، وأبو حنيفة، والشافعي في قول حكاه البويطي، وهذا المذهب هو الصحيح عند ابن قدامة.

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن القراءة الشاذة حجة بقولهم: إن

الناقل ـ وهو الصحابي ـ للقراءة الشاذة ـ أخبر أنه سمع ذلك من النبي ﷺ فالمنقول إما أن يكون قرآناً، أو يكون حديثاً عن النبي ﷺ، فإن لم يكن قرآناً فلا بد أن يكون حديثاً عن النبي ﷺ وهو الخبر، ولا يخرج هذا المنقول عن هذين الأمرين، أي: أن هذا المنقول لا يخرج عن كونه، مسموعاً عن النبي ﷺ ومروياً فإن لم يثبت أنه قرآن فهو خبر واحد ورد بياناً فظن أنه قرآن فألحق به.

وعلى التقديرين: يجب العمل به فصار بهذا الاعتبار حجة كيف ما كان، وهو المطلوب.

أي: إن كان هذا المنقول قرآناً يجب العمل به؛ لوجوب العمل بكل ما جاء في القرآن الكريم، وإن كان المنقول خبر واحد فيجب العمل به؛ لأن خبر الواحد يجب العمل به باتفاق المعتد بأقوالهم من العلماء: ـ الفقهاء والأصوليين ـ وستأتي إن شاء الله أدلة وجوب العمل بخبر الواحد مفصلة في موضعه من الروضة ـ .

وقلنا: «فهو خبر ورد بياناً فظن أنه قرآن فألحق به»؛ لأن هذا الراوي لهذه الرواية ـ وهي القراءة الشاذة التي قرأ بها هذا الصحابي ـ قد يكون سمع تفسيراً لآية من الآيات فظن هذا الراوي أن هذا التفسير قرآناً. وقد يكون هذا الراوي قد أبدل لفظة من القرآن بلفظة تشابهها ظناً منه أنه يجوز مثل ذلك في القرآن ـ «وهو رواية ألفاظ القرآن بالمعنى» ـ كما كان يفعل ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ فيما يروى عنه: أنه كان يروي القرآن بالمعنى في بعض الآيات وهذا لا يجوز في القرآن ـ كما هو معلوم ـ ؛ لأن الله قد تعبدنا بقراءة آياته حرفاً حرفاً، لكن يجوز أن يروى الحديث بالمعنى ـ فقط ـ بشروط سيأتي ذكرها في موضوع «رواية الحديث بالمعنى» إن شاء الله.

وهذا المذهب وهو أن القراءة الشاذة حجة هو المختار عندي؛ احتياطاً، ولأن الناقل لهذه القراءة ثبتت عدالته، ولو نقلها خبراً لوجب قبول خبره. والله أعلم.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: (وقولهم: «يجوز أن يكون مذهباً» قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فإن هذا افتراء على الله، وكذب عظيم؛ إذ هو جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله ــ تعالى ــ ولا عن رسوله قرآناً والصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ، ولا في غيره فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟! هذا باطل يقيناً).

ش: **أقول**: لما صحَّح ابن قدامة ــ رحمه الله ــ المذهب الثاني وهو أن القراءة الشاذة حجة: أجاب عن دليل القائلين بأنها ليست بحجة قائلاً:

أما قولهم: «يحتمل أن يكون هذا الناقل قد أورد هذا المنقول ــ وهي تلك القراءة ــ بياناً لمذهبه الخاص به» فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا الاحتمال بعيد جداً، بل لا يجوز أن يظن مثل هذا بأي فرد من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين؛ حيث إن في هذا افتراء وكذب؛ لأن هذا قد جعل رأيه ومذهبه الخاص به ــ «أي: الذي لم يأت عن الله ولا عن رسوله» ــ قرآناً. وهذا لا يليق بالصحابة فلا يجوز أن ينسب إليهم الكذب والافتراء في حديث النبي ﷺ ولا في غيره؛ لأن عدالتهم ثابتة بإجماع المسلمين فكيف ــ مع ذلك ــ يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟! لا شك أن هذا باطل يقيناً وقطعاً.

فبطل بذلك الاحتمال الأول من الاحتمالين اللذين ذكرهما القائلون بأن

القراءة الشاذة ليست بحجة ـ وهو احتمال أن يكون ما أورده الناقل مذهباً له ـ فتعين الاحتمال الثاني وهو كونه خبراً عن الرسول ﷺ والخبر يجب العمل به.

وبذلك ثبت ما قلناه وهو: أن ما نقله الصحابي من تلك القراءات مما لم يتواتر إن لم يكن قرآناً؛ لعدم توفر شرطه وهو: تواتر السند فهو خبر آحاد، وهو صادق في نسبة هذا الخبر إلى النبي ﷺ.

أثر هذا الاختلاف في الفروع

لقد كان للاختلاف في حجية القراءة الشاذة وعدم حجيتها أثره في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

● **المسألة الأولى: هل النفقة تجب على كل ذي رحم محرم؟**

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن النفقة تجب على كل ذي رحم محرم واحتجوا بقراءة عبد الله بن مسعود وهي: «وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك» وهذا مذهب الحنفية وأكثر الحنابلة.

القول الثاني: أن النفقة لا تجب إلاَّ على الوالدين والمولودين، وهو مذهب الشافعية.

● **المسألة الثانية: هل يجب صيام كفارة اليمين متتابعاً؟**

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: يجب التتابع في صيام كفارة اليمين واحتجوا بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وهو ما ذهب إليه الحنفية ورواية عن الإمام أحمد.

القول الثاني: لا يجب التتابع في صيام كفارة اليمين، بل له أن يصومه متتابعاً ومتفرقاً وهو مذهب الشافعي ومالك وأحمد في رواية عنه.

وهناك مسائل أخرى قد تأثرت في الخلاف في حجية القراءة الشاذة منتشرة في كتب الفروع.

- **مسألة: هذه القراءة الشاذة ــ وهي كما قلنا: ما وراء القراءات العشر ــ هل تصح الصلاة بالقراءة بها؟**

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: لا تصح الصلاة بالقراءة الشاذة؛ لأنها غير متواترة، والقرآن لا يكون إلاَّ متواتراً فلا تكون قرآناً، والصلاة لا تصح إلاَّ بقرآن.

قال أبو الحسن السخاوي: «لا تجوز القراءة بشيء من الشواذ؛ ؛لخروجها عن إجماع المسلمين وعن الوجه الذي ثبت به القرآن» وهو قول أكثر العلماء.

المذهب الثاني: تصح الصلاة بالقراءة الشاذة؛ لأن الصحابة والتابعين كانوا يقرأون بهذه الحروف في الصلاة، وكان بعضهم يصلي خلف أصحاب هذه القراءات. وهو أحد القولين لأصحاب الشافعي، وأبـي حنيفة، وإحدى الروايتين للإمام أحمد ومالك.

والمذهب الأول ــ وهو عدم صحة الصلاة بالقراءة الشاذة ــ هو الراجح؛ وذلك لأن القراءة الشاذة لم تثبت متواترة عن النبـي ﷺ، وإن ثبتت بالنقل فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني.

* * *

اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز

قوله: (فصل والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح كقوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، أي: أولياء الله. وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع ذلك فقد كابر، ومن سلَّمه وقال: «لا أسميه مجازاً»: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه والله أعلم).

ش: **أقول:** الحقيقة هي: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي كقولك: «رأيت أسداً» فإن الذهن ينصرف إلى أن لفظ «الأسد» المقصود به: الحيوان المفترس.

والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي لقرينة أو تقول: على وجه يصح كقولك: «رأيت أسداً يخطب» فإن الذهن ينصرف إلى أن لفظ «الأسد» المقصود به: الرجل الشجاع، وذلك بسبب القرينة، وهي: «كونه يخطب».

وبحث الحقيقة والمجاز سيأتي ـ إن شاء الله ـ بالتفصيل في موضعه من «الروضة»، ولكن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أورد هذا الفصل؛ لعلاقته بالقرآن.

وقد اختلف العلماء في القرآن هل فيه مجاز أو كله حقيقة؟ على مذهبين:

ذكر ابن قدامة المذهب الراجح وهو: أن في القرآن مجازاً كما فيه حقيقة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه، وأكثر أصحابه ومنهم ابن قدامة هنا، وإليه ذهب أكثر العلماء.

ولقد استدل هؤلاء بأدلة كثيرة من أهمها:

الدليل الأول: أن المجاز قد وقع وورد ووجد في القرآن الكريم بحيث يذكر الشيء بخلاف ما وضع له وهو: إما زيادة أو نقصان أو استعارة أو تقديم أو تأخير، وهذه الأشياء كلها قد وقعت ووجدت في القرآن.

من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، والجناح حقيقة للطائر من الأجسام، والمعاني لا توصف به، فالذل ليس له جناح حقيقة فاستعاره له.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن معنى ذلك: واسأل أهل القرية؛ لامتناع توجيه السؤال إلى نفس القرية.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ومعلوم أن الجدار ليس له إرادة؛ حيث إن الإرادة يوصف بها من كان له شعور، ولكن استعار الإرادة للجدار وأريد به الميل القائم بالجدار.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: ٦]، والغائط: المكان المطمئن من الأرض أي: المنخفض. كان الناس إذا أراد الواحد منهم أن يقضي حاجته ذهب إلى مكان منخفض من الأرض في الصحراء؛ لئلا يراه أحد، فسمي ما يخرج منه من الأذى بالمكان استعارة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]،

فإنه سبحانه وتعالى أطلق السيئة على جزاء السيئة، وجزاء السيئة حسنة.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فإنه تعالى أطلق الاعتداء على القصاص، والاعتداء ضد القصاص. وقيل: إن الاعتداء سبب القصاص.

فعلى الأول: تكون تسمية الشيء باسم ضده. وعلى الثاني: تكون تسمية الشيء باسم سببه.

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، فإن معنى ذلك: إن الذين يؤذون أولياء الله، ففيه محذوف.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ومعروف أن الأنهار لا تجري إنما الماء هو الذي يجري.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، والرأس لا يشتعل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، والمقصود: حب العجل، بحذف الحب وإقامة لفظ «العجل» مقامه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ﴾ [الحج: ٤٠]، والصلاة لا تهدم، وإنما استعارها بدل قوله مكان الصلوات.

وكذلك قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، ومعروف أن الأصنام لا تضل أحداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [الأعلى: ٤ ـ ٥]، فهنا قدم وأخر مجازاً تقديره: خلق المرعى أحوى فجعله غثاء فيكون المعنى ـ في هذه الآيات ـ على القول بالتقديم والتأخير: أن الله

تعالى أنبت العشب وما ترعاه النعم من النبات الأخضر الذي يميل إلى السواد من شدة خضرته ثم صيره هشيماً متغيراً.

أما إذا لم نقل بأن في هذه الآيات تقديماً ولا تأخيراً فإن المعنى يكون: أنبت الله العشب أخضر ثم صيره هشيماً جافاً أسود بعد اخضراره أشار إلى هذين المعنيين البيضاوي، وأبو السعود، وابن كثير.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ﴾ [مريم: ٣٤]، معناه: صاحب قول الحق.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، أي: بما كسبتم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وتقديره: أفعال الحج أشهر معلومات؛ لأن الأشهر لا تكون حجاً، وقدره ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن» بالوقت فقال: «وقت الحج أشهر معلومات».

وهذه الآيات وغيرها ــ مما لم أذكره ــ قد عبر الله سبحانه بها بالمجاز؛ حيث استعمل اللفظ في غير ما وضع له أصلاً ــ كما لاحظت ــ وهذا لا شك فيه عندنا.

ومن منع أن يكون ذلك مجازاً فقد كابر وعاند؛ حيث إن ذلك وقع.

* * *

ما اعترض به على الدليل الأول السابق

اعترض على هذا الدليل باعتراضين:

* * *

الاعتراض الأول

قيل فيه: نسلم أن الله تعالى في تلك الآيات استعمل اللفظ في غير موضوعه الأصلي ولكن لا نسميه مجازاً، وإنما زيادة، ونقصان، واستعارة، وتقديم وتأخير.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأننا نحن نسميه مجازاً؛ لصدق تعريف المجاز عليه، وأنتم لا تسمُّونه بذلك وتسمُّونه باسم آخر. إذن يكون الخلاف في التسمية والعبارة ـ فقط ـ ولا مشاحة في الخلاف في ذلك.

* * *

الاعتراض الثاني

قيل فيه: يجوز أن يأذن الله تعالى للقرية أن تجيبهم.

* * *

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الله تعالى لم يخرج ذلك مخرج المعجزة، وإنما أخرجه مخرج الخبر، وكل موضع في القرآن ذكر قرية فالمراد به «أهل القرية» مما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبْنَٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَٰهَا عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨﴾﴾ إلى قوله: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الطلاق: ٨ ـ ١٠]، ومعلوم أن نفس القرية ما عتت عن أمر ربها، وأنها لا تحاسب حساباً شديداً، ولا تعذب، وإنما أهل القرية هم الذين يفعل بهم ذلك إذا عصوا.

الدليل الثاني من أدلة القائلين: إن في القرآن مجازاً ــ وهو لم يذكره ابن قدامة هنا؛ للعلم به ــ: أن القرآن عربي نزل بلغة العرب قال تعالى في ذلك: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، ولغة العرب يدخلها المجاز فكذلك القرآن؛ لأنه نزل بلغة العرب.

اعترض على ذلك بأن قيل: لا نسلِّم أن لغة العرب يدخلها المجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن مذهب جمهور العلماء: أن لغة العرب يدخلها المجاز؛ لوقوعه في هذه اللغة واحتجوا على ذلك باستعمال لفظ «الأسد» للرجل الشجاع، و «الحمار» للبليد و «قامت الحرب على ساق»، واستعمال البحر للرجل السخي، وقال الصلتان العبدي:

أشاب الصغير وأفنى الكبير ... كر الغداة ومر العشي

فهنا بين أن الذي جعل الصغير يشيب والكبير يفنى ويموت هو تكرار الأيام والليالي وهذا مجاز؛ حيث إن الله هو الذي يفعل ذلك وليس الزمان.

وقد ورد المجاز في لغة العرب كثيراً لا ينكره إلاَّ معاند ومكابر.

فإن قال المعترض: العرب تكلموا بذلك، ولكن ما سمَّوه بهذه الأسماء: فإنه لا يتكلم معه؛ لأنه مكابر.

وإن قال المعترض: سمَّوه بهذه الأسماء ولكن هي حقيقة فيه.

قلنا: لا يصح؛ وذلك لأنه لو كان حقيقة فيه: لكان إذا قال: «رأيت حماراً» أن لا يسبق إلى فهمه الحمار المعهود، بل الذي يسبق إلى الفهم: الرجل البليد والحمار المعهود معاً، وذلك بناء على قوله: «حقيقة فيهما».

فلما سبق فهمه إلى الحيوان البهيم دل على أنه مجاز في الرجل البليد.

وأيضاً أنه لما احتاج إلى قرينة دل على أنه مجاز؛ لأن الحقيقة لا تحتاج إلى قرائن.

فإن قيل: الحقيقة قد عمَّت جميع الأشياء، فلا نحتاج إلى المجاز؛ لأنه لا يفيد، وبالتالي يكون عبثاً.

قلنا: إنا نحتاج إلى المجاز؛ لأن فيه فوائد كثيرة، منها:

أولاً: أن الكلام بالمجاز أبلغ وأفصح من الكلام بالحقيقة أحياناً، فمثلاً قول القائل يريد مدح آخر «هذا بحر» أبلغ من قوله يريد مدحه: «هذا رجل سخي كريم سمح».

ثانياً: أن الكلام بالمجاز يفيد الاختصار في الكلام وحذفه وعدم تطويله، فمثلاً قولنا: «هذا الرجل أسد» أخصر من قولنا: «هذا الرجل يشبه الأسد في الشجاعة».

وكذلك: إذا أراد أن يصف نفسه يقول: «سل عني سيفي»، ولا يقول: «سل عني علياً كيف فعلت وقتلت» ولهذا قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢].

ولم يقل: واسأل أهل القرية مع أنه هو المقصود وذلك لاختصار الكلام.

المذهب الثاني وأدلته

أنه لا يوجد في القرآن مجاز، بل كله حقيقة ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ.

وهو رواية: عن الإمام أحمد، واختاره بعض الحنابلة منهم:

أبو الحسن التميمي، وابن حامد، وبعض أهل الظاهر، ونسبه ابن برهان في «الوصول» إلى الروافض.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: العدول عن الحقيقة إلى المجاز مع القدرة عليها فيكون ذلك عجزاً، والله سبحانه لا يوصف بالعجز.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه باطل من وجهين:

الوجه الأول: أن الله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب؛ وتحداهم أن يأتوا بمثله، والعرب يتكلمون بالحقيقة والمجاز ـ كما سبق ـ ولو كان جميعه حقيقة لما حسن أن يتحداهم بأن يأتوا بمثله؛ لأنهم يقولون: لو كان بلغتنا لكنا نقول مثله، لأن لغتنا فيها حقيقة ومجاز واستعارة وتقديم وتأخير، فلما جاء بالقرآن على لغة العرب ووجدوا تلك الأمور تحداهم وأعجزهم بأن يأتوا بمثله مع فصاحتهم.

الوجه الثاني: أنا لا نسلِّم لكم ما ذكرتموه، بل إنما يصار إلى المجاز ويستعمل مع القدرة على استعمال الحقيقة؛ لفائدة ومعنى، ومعلوم أن في المجاز فائدة ومعنى وهو الاختصار والفصاحة والإيجاز والمبالغة وتحسين الكلام وتزيينه، فالكلام يكتسب بالمجاز نعت البهجة، ومعنى الحسن والرونق، وذلك شائع في لغة العرب، والقرآن نزل بلغة العرب.

وعلى أنه لو لم يعلم له معنى لجاز أن يكون معناه عند الله لا نعلمه.

الدليل الثاني: أن القرآن حق، والحق لا يكون إلاَّ حقيقة، فلا يدخله المجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأننا لا نسلم لكم ذلك، فقد يكون باطلاً ويكون حقيقة مثاله: إن فرعون أخبر الله تعالى عنه في القرآن فقال: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [غافر: ٣٦]. ومعلوم أن هذا باطل وإن كان حقيقة.

وقد يكون حقاً ولا يكون حقيقة مثل: ماأخرجه البخاري في «صحيحه» أن النبي ﷺ قال: «يا أنجشه رويدك رفقاً بالقوارير» ومعلوم أن كلام النبي ﷺ حق، لكن ليس هو حقيقة؛ لأن القوارير هي غير النساء.

الدليل الثالث: المجاز فيه إيهام: فهو لا يفصح عن المراد فيقع فيه الإشكال والإلباس، والقرآن لا يجوز أن يكون فيه تلبيس؛ لأن الله وصفه بأنه بيان فقال تعالى: ﴿ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩].

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: أن التعبير بالمجاز يكون إلباساً لو لم توجد قرينة تدل على المراد، لكن توجد قرينة في المجاز تدل على المراد، فدل على أنه ليس فيه إلباس.

الجواب الثاني: أن القرآن ليس كله بياناً، بل بعضه، والبعض الآخر يحتاج إلى بيان كالمتشابه مثلاً، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، ولو كان جميعه بياناً لما احتاج إلى مبين.

الدليل الرابع: لو كان في القرآن مجاز: لجاز أن يسمى الله تعالى متجوزاً أو مستعيراً، فلما لم يجز أن يسمى به: دل على أنه ليس في القرآن مجاز.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن أسماء الله تعالى تثبت توقيفاً ولم تثبت اشتقاقاً، فلو كان قد سمى الله نفسه متجوزاً لسميناه بذلك.

وأجاب بعضهم بجواب آخر وهو: أنه إنما لم يسم الله متجوزاً؛ لأنه اسم نقص، حيث إن المراد بالمتجوز: من يفعل ما ليس له فعله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له في الفروع، والله أعلم.

* * *

هل يوجد في القرآن
ألفاظ بغير العربية، أو كله عربي؟

اختُلِفَ في هذه المسألة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول وأدلته

قوله: (فصل قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية؛ لأن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً. وآيات كثيرة في هذا المعنى، ولأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه).

ش: **أقول: المذهب الأول**: ليس في القرآن لفظ بغير العربية.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وابن جرير الطبري، وأبو عبيدة ـ معمر بن المثنى ـ،

وأبو الخطاب في «التمهيد»، والمجد بن تيمية في «المسودة»، وأبو الوليد الباجي في «الإحكام»، ونسبه القاضي أبو يعلى في «العدة» إلى عامة الفقهاء والمتكلمين.

استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وجه الاستدلال: أن الآية صريحة في أن القرآن لا يوجد فيه لفظ بغير العربية، تقدير الآية: إنا جعلنا القرآن عربياً؛ لأنا لو جعلناه أعجمياً لقامت حجة الكفار علينا، وقالوا: كيف يكون قرآن أعجمي، ونبـي عربـي، ولذلك أنزلناه عربياً محضاً؛ لنقطع عليهم قولهم هذا، فثبت أنه عربـي محض؛ لتقوم الحجة به، ولئلا يتجه لهم إنكاره.

الدليل الثاني: أن الله تعالى وصف القرآن بأنه عربـي محض في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الأحقاف: ١٢]، وقوله: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقوله: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وغير ذلك كثير، وكل هذه الآيات تقتضي أنه أنزله عربياً محضاً، فلو كان فيه بعض ألفاظ غير عربية لما وصفه بأنه عربـي محض.

الدليل الثالث: أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذا القرآن؛ لبيان الأحكام الشرعية للمخلوقين ولبيان إعجازه لهم في أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله فقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال عز من قائل: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هـود: ١٣]، وقـال سبحـانـه: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾

[يونس: ٣٨]. فقد تحداهم بذلك وبأقل منه ـ كما سبق أن بينا ذلك ـ ويمتنع أن يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه ولا يتقنونه؛ لأن هذا تكليف ما لا يطاق، كما لا يمكن أن يقال لعجمي محض: «هات مثل المعلقات السبع» ونحو ذلك.

كذلك هنا: لا يمكن أن يتحداهم إذا كان فيه ألفاظ بغير العربية؛ فإن لهم أن يقولوا: «ليس هذا بلغة لنا وعجزنا عن الإتيان بمثله لا يدل على إعجازك وصدق نبوتك».

فثبت بهذا: أن القرآن عربي محض لا يوجد فيه ألفاظ بغير العربية؛ إذ لو لم يكن كذلك لما صح هذا التحدي.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (وروي عن ابن عباس وعكرمة ـ رضي الله عنهما ـ أنهما قالا: فيه ألفاظ بغير العربية قالوا: «ناشئة الليل» بالحبشية، و«مشكاه» هندية و«استبرق» فارسية. وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه، ولا يمهد للعرب حجة؛ فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد وكلمات عربية).

ش: **أقول: المذهب الثاني في المسألة:** أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية.

وهذا قول ابن عباس وعكرمة ـ رضي الله عنهما ـ نسبه إليهما أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في التمهيد، وابن الحاجب في «مختصره»، والطبري في «تفسيره» ونسبه إلى ابن عباس فقط. كما ذهب إلى ذلك مجاهد،

وسعيد بن جبير، وعطاء، وهو مذهب ابن الحاجب في مختصره، وابن عبد الشكور في «مسلَّم الثبوت».

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها ما ذكره ابن قدامة هنا وهو:

الوقوع، فقالوا: قد وجدنا ألفاظاً بغير العربية في القرآن من ذلك: منها: «ناشئة الليل» حبشية، و «مشكاة» هندية، و «استبرق» فارسية، وغير ذلك.

روي ذلك عن بعض الصحابة والتابعين كابن عباس وعكرمة، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وعطاء، وهؤلاء من أهل التفسير لا سيما ابن عباس رضي الله عنه فيجب المصير إليه.

فثبت المطلوب وهو: أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية.

* * *

ما اعترض به على ذلك

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن ما ذكرتم من كلمات جاءت في القرآن وهي بلغة أعجمية بعضها كلمات عربية، ذكر ذلك كثير من العلماء.

فقولكم «ناشئة الليل حبشية» لا نسلِّم لكم ذلك بل هي عربية، بيان ذلك: أن العلماء قالوا ــ كما نقله القرطبي في «تفسيره» ــ: ناشئة الليل: أوقاته وساعاته؛ وذلك لأن أوقاته تنشأ أولاً فأولاً يقال: نشأ الشيء ينشأ إذا ابتدأ وأقبل شيئاً بعد شيء فهو ناشىء، وأنشأه الله فنشأ، ومنه: نشأت السحابة إذا بدأت وأنشأها الله، فناشئة فاعلة من نشأت تنشأ فهي ناشئة، والمراد: ساعات الليل الناشئة، فاكتفى بالوصف عن الاسم فالتأنيث للفظ ساعة؛ لأن كل ساعة تحدث، وقيل: الناشئة مصدر بمعنى قيام الليل أي: أن

نشأة الليل هي أشد وطئاً وقيل: إن ناشئة الليل: قيام الليل، قال ابن مسعود: الحبشية يقولون: نشأ أي: قام، فلعله أراد أن الكلمة عربية، ولكنها شائعة في كلام الحبشة، غالبة عليهم.

أما قولكم «المشكاة» وأنها هندية فإنا لا نسلِّم لكم ذلك؛ حيث إنها عربية، نقل ابن منظور في «لسان العرب» عن «التهذيب» عن الزجاج قوله: «المشكاة» هي: الكوة، وقيل: هي بلغة العرب، قال: والمشكاة من كلام العرب.

مما يدل على ذلك أن الأنصاري وهو هندي أنكر أن تكون «المشكاة» هندية فقال في «فواتح الرحموت»: «ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر، فإن البراهمة العارفين بأنحاء الهند لا يعرفونه، نعم المسكاة ـ بضم الميم والسين المهملة ـ بمعنى التبسم هندي وليس في القرآن بهذا المعنى».

وإن لم تسلِّموا بذلك فإن تلك الكلمات جاءت بلغة العرب، وإنما وافق كلامهم كلام العجم كما وافقهم في كثير من الكلام فإن العرب يقولون: «سراج» وهو بالفارسية «جراغ»، ويقول العرب: «سروال» وهو بالفارسية: «شروال»، ويقول العرب: «السماء» وهو في العبرانية: «شما» وأشباه ذلك كثير، فقد وقع الاتفاق فيها بين اللسانين.

فإن قلتم: إن اشتمال جميع القرآن على لفظتين أو ثلاث أعجمية لا يخرج هذا القرآن عن كونه عربياً ولا يبعده عن إطلاق اسم «العربي» عليه ولا يكون بذلك وسيلة لأن يقول بعض من تحداهم: ليس هذا من لساننا بدليل: أن القصيدة التي يقولها شاعر فارسي تسمَّى قصيدة فارسية وإن كان فيها لفظ أو لفظين عربية، فوجود مثل تلك الكلمات والألفاظ العربية لا تؤثر في إطلاق اسم الفارسي على تلك القصيدة: كذلك هنا فإن وجود مثل تلك

الكلمات والألفاظ الأعجمية لا تؤثر في إطلاق اسم العربي على القرآن الكريم.

قلنا: بل إن تلك الكلمات والألفاظ الأعجمية تؤثر في وصف القرآن بأنه عربي محض، وتغير الاسم، فلو وجد مثل تلك الكلمات الأعجمية لما كان عربياً محضاً، بل كان عربياً وأعجمياً، وهذا خلاف ما دلت عليه الآيات السابقة الدالة على أن القرآن عربي محض، وقد يحتج الكفار ـ الذين تحداهم الله تعالى بأن يأتوا بمثله، أو بعشر سور من مثله، أو بسورة واحدة أو أقل من ذلك ـ ويقولون: «نحن لا نعجز عن العربية، أما الألفاظ الأعجمية فنحن نعجز عنها»، والله سبحانه تحداهم بجميع القرآن، لا بكلمات منه.

* * *

الجمع بين المذهبين السابقين

قوله: (**ويمكن الجمع بين القولين: بأن تكون هذه الكلمات أصلاً بغير العربية، ثم عربتها العرب واستعملتها، فصارت من لسانهم بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجمياً**).

ش: **أقول**: يمكن الجمع بين المذهب القائل بأنه لا يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية، والمذهب القائل بأنه يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية بأن يقال: إن هذه الكلمات التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني أصولها أعجمية لكنها وقعت للعرب واستعملتها فعربت بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الكلمات بكلام العرب، وبذلك يكون القولان والمذهبان صحيحين: فمن قال: إنها عربية فهو صادق وقوله صحيح، ومن قال: إنها أعجمية فهو صادق وقوله

صحيح، هذا ما قاله أبو عبيد ـ القاسم بن سلام البغدادي ـ كما جاء في «الصاحبي» و «معترك الأقران» و «الإتقان في علوم القرآن» و «المزهر».

وهذا هو القول الصحيح يؤيد ذلك ما قاله ابن عطية كما نقله عنه القرطبي في «تفسيره»: حقيقة العبارة عن هذه الألفاظ: أنها في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب وعربتها فهي عربية بهذا الوجه، وقد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر الألسنة بتجارات وبرحلتي قريش ونحو ذلك من أسفار بعض العرب إلى بلاد العجم، فعلّقت العرب بهذا كله ألفاظ أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربي الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن، فإن جهلها عربي ما فكجهله الصريح بما في لغة غيره.

تنبيه: الخلاف السابق في الألفاظ، هل وقع منها في القرآن بغير العربية أو لا؟

أما الكلام المركب على أساليب غير العرب فقد اتفق العلماء على أن ذلك لا يوجد في القرآن.

وأما الأسماء فقد اتفق العلماء على وجودها في القرآن مثل: «إسرائيل»، و «جبريل» و «عمران»، و «لوط» و «نوح».

* * *

المحكم والمتشابه في القرآن

قوله: (فصل: وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]).

ش: أقول: في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه بدليل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهي صريحة في ذلك.

وقال بعضهم: إن القرآن كله محكم بدليل قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

وقال آخرون: إن القرآن كله متشابه بدليل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

والصحيح هو الأول وهو قول جمهور العلماء وهو: أن في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه؛ حيث إنه هو الواقع في القرآن، وهو الذي صرحت به آية آل عمران.

أما ما ذكره القائلون بأنه كله محكم، أو ما ذكره القائلون بأنه كله متشابه فلا أساس له يستند إليه؛ لأن الآيتين اللتين قد استدل بهما أصحاب هذين القولين ليستا مما نحن فيه؛ لأن المقصود بقوله تعالى: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، أي: في نظمها، ووضعها، وجزالة ألفاظها حتى بلغ حد الإعجاز، والمقصود بقوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، أي: أن بعضه يصدق بعضه الآخر، وذلك لتشابه معانيه فهو غير متناقض.

وهذا لا نبحث فيه في هذا الموضوع.

* * *

معنى المحكم لغة

المحكم لغة أصله من المنع، يقال: «أحكمت» بمعنى: رددت ومنعت، وسُمِّي الحاكم حاكماً؛ لمنعه الظالم من الظلم، وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب.

وقيل: المحكم لغة مأخوذ من أحكمت الشيء أحكمه إحكاماً: إذا أتقنته، فكان في غاية ما ينبغي من الحكمة، ومنه: بناء محكم أي: ثابت يبعد انهدامه.

* * *

معنى المتشابه لغةً

المتشابه لغةً مأخوذ من الشَّبه ــ بفتح الشين والباء ــ والشبيه وهو: ما بينه وبين غيره أمر مشترك فيشتبه ويلتبس به.

* * *

معنى المحكم والمتشابه اصطلاحاً

لقد اختلفت عبارات العلماء في ذلك على أقوال كثيرة منها ما يلي:

القـول الأول

قوله: **(قال القاضي: المحكم: المفسَّر والمتشابه: المجمل؛ لأن الله ــ سبحانه ــ سمَّى المحكمات أمَّ الكتاب، وأمُّ الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلاَّ ما ذكرنا).**

ش: **أقول:** هذا هو القول الأول ــ من تعريفات المحكم والمتشابه اصطلاحاً ــ تقريره: أن المحكم هو: المفسَّر وهو: ما استقل بنفسه ووضح نفسه، ولم يحتج إلى غيره ليبينه ويوضحه، أي: المتضح المعنى كالنصوص والظواهر فهو في غاية الإحكام والإتقان؛ وذلك من شدة بيانه.

والمتشابه هو: المجمل الذي لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين،

فهو يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل وتفكر وتدبر وقرائن تبينه وتزيل إشكاله، أي: غير متضح المعنى، ومحتمل لكثير من المعاني. وعدم اتضاح معناه إما بسبب اشتراك: كالعين والقرء ونحوهما من المشتركات، أو لأن اللفظ لم يتبين المراد منه: كعدم بيان تقدير الحق في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٦١].

ودليل هذا القول هو قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٦].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى سمَّى أم الكتاب: المحكمات، وأم الشيء: أصله ـ كما قال الجوهري في الصحاح ـ وهو الذي لم يتقدمه غيره.

فاقتضى ذلك: أن المحكم: ما كان أصلاً بنفسه مستغنياً عن غيره، لا يحتاج إلى بيان، ولا قرائن، ولا دلائل تبينه وتزيل إشكاله، ولا معنى له إلاّ هذا.

أما المتشابه فهو ما خالف ذلك، وافتقر إلى بيان، ودليل يُعرَف به المراد.

هذا القول ذهب إليه القاضي أبو يعلى في «العدة»، وذكر أنه ظاهر كلام الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ ، كذلك نقل ذلك عن الإمام أحمد ابنُ الجوزي في تفسيره: «زاد المسير»، وصحَّح هذا القول أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو ما اختاره أبو الخطاب في «التمهيد».

تنبيه: قال الجوهري في «الصحاح» ونقله ابن منظور في «لسان العرب»: قال تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٦]، ولم يقل: أمهات؛ لأنه على الحكاية كما يقول الرجل: «ليس لي معين» فتقول له: «نحن معينك» فتحكيه.

تنبيه آخر: ورد في جميع نسخ الروضة كذا: «المحكم والمتشابه: المجمل»، وورد في «العدة» لأبـي يعلى وهو المنقول عنه، «المحتمل» بدل «المجمل»، والمعنى واحد؛ حيث إن المجمل هو اللفظ الدال على معنيين فأكثر لا مزية لأحدهما على الآخر أي: أنه يحتمل المعنى هذا، والمعنى هذا، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

* * *

القـول الثـاني

قوله: **(وقال ابن عقيل: المتشابه هو: الذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين كالآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، وقال في أخرى: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]، ونحو ذلك).**

ش: **أقول**: القول الثاني ـ من الأقوال في المحكم والمتشابه ـ هو: أن المحكم هو المتضح معناه للعلماء وغيرهم من طلبة العلم، والمتشابه هو: ما علمه العلماء المحققون المدققون وغمض علمه على غير العلماء كالآيات التي ظاهرها التعارض:

ومنها قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]، ومع قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: ٩٢ ـ ٩٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومنها قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، مع قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، مع قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩].

إلى غير ذلك.

فالآيات التي ظاهرها التعارض هي المتشابه؛ حيث لا يعرف الجمع بينها إلاّ المحققون من العلماء، والمحكم بخلاف ذلك.

وهذا ذهب إليه ابن عقيل الحنبلي في «الواضح».

* * *

الجواب عن التعارض الظاهر من الآيات السابقة

أما قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]، ومع قوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]، فيجاب عنه:

بأنهم لا ينطقون بحجة نافعة، ومن نطق بما لا ينفع ولا يفيد فكأنه ما نطق، قال الحسن: لا ينطقون بحجة وإن كانوا ينطقون.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤]، مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ ـ ٩٣]، فيجاب عنه:

بأنه لا تنافي بين الآيتين: فالله عز وجل نفى أن يكلمهم في الآية الأولى

كلام التلطف والإكرام، وأثبت سؤالهم في الآية الثانية سؤال التوبيخ والإهانة.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، مع قوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فيجاب عنه:

بأن المراد ــ في الآية الأولى ــ : لا تكسب شراً ولا إثماً فيقتصر في هذه الآية على الشر، بخلاف الآية الثانية فإنه ذُكِر فيها الأمران الخير والشر، ولهذا لما ذكر القسمين ذكر ما يميز أحدهما عن الآخر.

وأما قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، مع قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فيجاب عنه:

بأن الآية الأولى تحمل على التوحيد بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢]، أما الآية الثانية فتحمل على الأعمال والأفعال.

وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]، مع قوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٢٩] فيجاب عنه:

بأن المراد بالعدل في الآية الأولى: العدل بين الأزواج في توفية حقوقهن المادية والزمانية وهذا ممكن الوقوع وعدمه، والمراد بالآية الثانية الميل القلبي فالزوج ــ إذا كان له عدد من الزوجات ــ لا يملك ميل قلبه إلى بعض زوجاته دون بعض.

أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي والدارمي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم بيننا فيعدل ثم يقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك».

* * *

القـول الثـالث

قوله: (وقال آخرون: المتشابه: الحروف المقطَّعة في أوائل السور والمحكم ما عداه).

ش: **أقول**: القول الثالث ــ من الأقوال في المحكم والمتشابه ــ : أن المحكم: ما عرف معناه، وتفسيره، أما الذي لم نعلم معناه كالحروف المقطعة في أوائل السور فهو المتشابه مثل: «المص» و «الم» و «ص» و «ن» و «حم» ونحوها مما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه.

وبعضهم زاد في أمثلة المتشابه ــ في ذلك ــ : وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج، والدجال، وعيسى.

وهذا روي عن جابر بن عبد الله، وهو مقتضى قول الشعبي، وسفيان الثوري.

ووصف القرطبي في «تفسيره» هذا القول بأنه أحسن ما قيل في المتشابه.

وأورد هذا القول القرطبي في «تفسيره»، والسيوطي في «الاتقان»، والزرقاني في «مناهل العرفان»، والغزالي في «المنخول»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

القـول الرابـع

قوله: (وقال آخرون: المحكم: الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه: القصص والأمثال).

ش: **أقول**: القول الرابع من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه: أن المحكم: الوعد والوعيد والحلال والحرام والأمر والنهي، والمتشابه: القصص والأمثال؛ لأن المحكم: ما استفيد الحكم منه، والمتشابه ما لا يفيد حكماً.

أورد هذا القول الآمدي في «الإحكام»، وابن تيمية في «المسودة»، والشوكاني في «إرشاد الفحول» والسيوطي في «الإتقان».

* * *

القول الخامس

قوله: (والصحيح: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ونحوه، فهذا اتفق السلف ـ رحمهم الله ـ على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله).

ش: **أقول**: القول الخامس من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه: أن المراد بالمتشابه هو: ما ورد من صفات الله تعالى في القرآن مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله وتفسيره، وأنه لا يعلم تأويله إلاَّ الله تعالى.

أما المحكم: فهو ما أمكن معرفة المراد بظاهره، أو بدلالة تكشف عنه.

وهذا هو الصحيح عند ابن قدامة، وقال ابن السمعاني: إنه أحسن الأقاويل في هذه المسألة، وقال الأستاذ أبو منصور: هذا هو الصحيح عندنا.

من أمثلة ذلك: الاستواء الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

واليدان واليد الواردة في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، و ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

والوجه الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

والعين الوارد في قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وغير ذلك من الصفات التي اتفق السلف الصالح ــ رحمهم الله ــ على الإقرار بها، وإمرارها على ما هي عليه، وترك تأويلها كما قال الإمام مالك ــ رحمه الله ــ لما سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة».

فيجب أن نثبت كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، وعدم التعرض لهذه الصفات من تأويل، أو تشبيه، أو تحريف، أو تعطيل، بل صفاته ــ سبحانه وتعالى ــ تليق بجلال عظمته، وتفويض أمر كيفيتها لله سبحانه، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]، وقال سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٠٣﴾ [الأنعام: ١٠٣].

* * *

الاستدلال على أن القول الخامس هو الصحيح

لقد استدل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ على أن المقصود بالمتشابه: ما ورد في الصفات مما يجب أن نؤمن به دون التعرض له بالتأويل ــ بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا

﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

* * *

أوجه الاستدلال بتلك الآية

الاستدلال بتلك الآية من وجهين هما:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(فإن الله ــ سبحانه ــ ذم المتبعين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسمَّاهم أهل زيغ، وليس في طلب تأويل ما ذكروه من المجمل وغيره ما يُذمُّ به صاحبه، بل يُمدَح عليه؛ إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الاستدلال بتلك الآية على أن المتشابه هو: صفات الله مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله ــ هو: أن الله سبحانه وتعالى ــ كما هو واضح في الآية الكريمة ــ ذم المبتغين لتأويل المتشابه، وساواهم ــ بالذم ــ بالذين يبتغون الفتنة، وسمَّاهم أهل زيغ. ولا يذم إلاَّ على تأويل الصفات كما أجمع السلف على ذلك.

فثبت المطلوب وهو: أن المتشابه: ما ورد في صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله.

فلو كان المقصود بالمتشابه غير ذلك: لما ذم الله المبتغين لتأويله:

فمثلاً: ما ذكر في القول الأول من أن المتشابه هو المجمل والمحتمل لمعانٍ كثيرة فإن المجتهد إذا شرع في تأويل المجمل ورجَّح أن يكون المقصود بذلك اللفظ هو ذلك المعنى وذلك الحكم: فإنه يمدح ولا يذم؛ لأن تأويله وفعله هذا طريق إلى معرفة الأحكام وتوضيحها للناس وتمييز الحلال من الحرام وتبيينها للناس.

وكذلك ما ذكره في القول الثاني من أن المتشابه: ما غمض فهمه على غير العلماء المحققين فإن العلماء إذا علَّموا غيرهم ما غمض عليهم: فإنهم يمدحون على ذلك ولا يذمون.

وكذلك ما ذكر في القول الثالث من أن المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور فإن تلك الحروف لها معان معروفة ولا يذم من بيَّنها للناس.

كذلك ما ذكر في القول الرابع من أن المتشابه هو: القصص والأمثال فإن من بيَّن أحكاماً شرعية مأخوذة عن تلك القصص والأمثال: فإنه يمدح كقصة يوسف عليه السلام فإنها دليل من أدلة مشروعية الجعالة وذلك من قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ۝٧٢﴾ [يوسف: ٧٢] وكذلك قصة موسى مع شعيب عليهما السلام دليل من الأدلة على جواز جعل المنفعة مهراً وذلك من قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ﴾ [القصص: ٢٧].

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله ــ سبحانه ــ منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧] لفظاً ومعنى).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الاستدلال بآية آل عمران السابقة الذكر على أن المتشابه هو صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به وعدم التعرض لتأويله ـ هو: أن في آية آل عمران دلائل وقرائن تدل دلالة صريحة وواضحة على أن الله سبحانه متفرد بعلم تأويل المتشابه، وقرائن تدل على أن الوقف الصحيح على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وهذه الأدلة والقرائن لفظية ومعنوية، أي: أخذناها من لفظ الآية ومن معناها.

وكون الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] هو الصحيح عند أكثر العلماء منهم عائشة وأبي بن كعب، وعروة بن الزبير، وروي عن ابن عباس، وابن مسعود، وبه قال الحسن، وأكثر التابعين، واختاره الكسائي، والفراء، والأخفش، وأبو عبيدة ـ معمر بن المثنى ـ وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، وثعلب، وابن الأنباري وغيرهم.

* * *

الدليل من لفظ الآية دل على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله»

قوله: (**أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: «ويقولون أمنا به» بالواو**).

ش: **أقول**: قال تعالى: «وما يعلم تأويله إلَّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به» لفظ هذه الآية دل على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله» فتكون ـ بناء على ذلك ـ «الواو» التي في قوله: «والراسخون» للابتداء، والاستئناف، فيكون لفظ «الراسخون» مبتدأ، وعبارة «يقولون» خبر.

ودل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أنه لو أراد عطف الراسخين على الله سبحانه وتعالى: لقال: «ويقولون آمنا به» بزيادة الواو؛ حيث إن جملة «وما يعلم تأويله إلاَّ الله والراسخون في العلم» تكون واحدة، وعبارة «يقولون» مستأنفة فكان لا بد من الواو، ولكنه لم يقل «ويقولون»، بل قال «يقولون» بدون «واو» مما يدل على أن «يقولون أمنا به» مرتبطة بما قبلها وليس لها إلاَّ أن تكون خبر عن مبتدأ الذي هو «الراسخون» فينتج أن الواو للابتداء والاستئناف.

الأمر الثاني: ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ: أن الواو لو كانت عاطفة: لعاد ضمير «يقولون» إلى الجميع: الله جل جلاله والراسخين في العلم ويستحيل ذلك على الله، لكن اعترض على هذا الأمر بأن ضمير «يقولون» قد خُصَّ بالراسخين في العلم، والمخصِّص هو: الدليل العقلي.

* * *

الأدلة ــ من معنى الآية ــ

على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلَّا الله»

قوله تعالى: ﴿... هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] فقد دل معنى تلك الآية على أن الوقف الصحيح على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وثبت ذلك بأدلة أخذناها من معنى الآية وهي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (وأما المعنى: فلأنه ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً: لكان مبتغيه ممدوحاً، لا مذموماً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة الدالة على أن الوقف الصحيح على قوله «إلاَّ الله» ـ : أن الآية دلت دلالة صريحة على أن الله سبحانه ذم مبتغي التأويل والمتبعين لذلك؛ حيث إنهم وصفوا بزيغ القلوب وابتغاء الفتنة، ولو كان تأويل المتشابه معلوماً للراسخين في العلم: لكان مبتغي التأويل ممدوحاً غير مذموم؛ لأنه بالتأويل يبين للناس أحكام الله تعالى، وما اختلفوا فيه.

فلما ذم الله سبحانه وتعالى مبتغي تأويل المتشابه: عرفنا أن سبب ذلك الذم هو: كونه يزاحم الله فيما استأثر بعلمه، وبذلك ثبت المطلوب وهو: أن الله هو المتفرد بعلم المتشابه لا يشاركه أحد، وهذا يدل على أن الوقف على قوله: «إلاَّ الله» قال الفراء وأبو عبيد: الله هو المنفرد.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن قولهم: «آمنا به» يدل على نوع تفويض وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله» ـ : قول الراسخين في العلم «آمنا به» يدل على أنهم فوَّضوا علم المتشابه إلى الله تعالى، وسلَّموا ذلك إليه سبحانه، وأقروا بأنه من علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه. فهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الراسخين

في العلم لم يقفوا على معنى المتشابه، فمعنى قوله: «آمنا به» أي: صدَّقنا به؛ لأن الإيمان هو التصديق، ولم يقل: «والراسخون في العلم يقولون علمنا به».

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (سيما إذا اتبعوه بقولهم: «كل من عند ربنا» فذكرهم ربهم ـ ها هنا ـ يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وأنه صدر منه، وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله» ـ: قول الراسخين في العلم: «كل من عند ربنا» بعد قولهم: «آمنا به» فإن ذلك يقوِّي ذلك التفويض، والتسليم لأمره، والإقرار بما جاء عن الله وإن لم يعلموا معناه.

والمعنى: أن الراسخين في العلم قالوا: إن المتشابه الذي لم نفهم معناه ولم ندرك المراد منه والمحكم الذي قد فهمنا المراد منه كل من عند ربنا، فنحن نؤمن بهما معاً دون فرق بينهما إلاَّ أن المحكم نؤمن به عن فهم وإدراك للمراد والمقصود، ونؤمن بالمتشابه عن تفويض وتسليم وإقرار.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل، فذكره لها في «الذين في قلوبهم زيغ» مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم: «الراسخون»، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من الأدلة على أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ اللهُ»: ــ أن لفظة «أما» تأتي في اللغة لتفصيل الجمل، فلا بد أن يكون في سياقها قسمان، وهذان القسمان إما أن يصرح بهما، أو يصرح بأحدهما ويفهم الآخر تقديراً.

فمثال ما صرح بهما معاً قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦].

ومثال ما صرح بأحد القسمين دون الآخر؛ ــ استغناء بذكر أحد القسمين عن الآخر ــ قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَعَسَىٰٓ أَن يَكُونَ مِنَ ٱلْمُفْلِحِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [القصص: ٦٧] ولم يذكر القسم الآخر لدلالة المذكور عليه فكأنه قال: وأما من لم يؤمن ولم يعمل صالحاً فلا يصلح أن يكون من المفلحين.

ومن أمثلة ذلك الآية التي معنا وهي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فهذا تمام القسم الأول المذكور في سياق «أما»، فخصَّص هذا القسم في الذين في قلوبهم زيغ والذين يتبعون ما تشابه من هذا الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

وهذا الذكر والتخصيص للقسم الأول يدل دلالة واضحة على أن هناك قسماً آخر يخالفون من ذكروا في هذا القسم، وهو القسم الثاني لـ «أما» تقديره: وأما غيرهم فيؤمنون به ويكلون معناه إلى ربهم ودل على ذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧] أي: كل من

المحكم والمتشابه من عند الله والإيمان بهما واجب، وكأنه قال: «وأما الراسخون في العلم فيقولون».

ولو كان الراسخون في العلم يعلمون ويفهمون تأويل المتشابه لما خالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل ولكانوا قسماً واحداً.

ولكن الله سبحانه قسمهم إلى قسمين: قسم اتبع ما تشابه من الكتاب يبتغون تأويله فذمهم الله تعالى على ذلك، وقسم آمنوا بالمتشابه وفوضوا معرفته إلى الله، وأن ما يعلم تأويل المتشابه إلاَّ الله سبحانه فهؤلاء مدحهم وهذا يدل على أن الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

أقول: والوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] هو الصحيح عند جمهور العلماء، ولم يذهب إلى الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] إلاَّ شرذمة قليلة من الناس كما قاله ابن السمعاني.

وهو الصحيح عندي؛ لما سبق من الأدلة على ذلك، ولقراءة عبد الله ابن مسعود وهي: «إن تأويله إلاَّ عند الله والراسخون يقولون» ولقراءة عبد الله بن عباس وهي: «وما يعلم تأويله إلاَّ الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به»، ولقراءة أبـي بن كعب: «ويقول الراسخون في العلم آمنا به».

أورد هذه القراءات الطبري في «تفسيره»، والقاسمي في «تفسيره»، وابن الجوزي في «زاد المسير» وابن الأنباري في «البيان في غريب إعراب القرآن».

وهذه الروايات عن هؤلاء الصحابة إن ثبتت أنها قراءة فهي حجة ــ كما قلنا فيما سبق ــ وإن لم تثبت فهي تفسير للآية من صحابـي، وهو خبر عن صحابـي فيقبل؛ حيث إن كلامه في ذلك يقدم على من دونه.

* * *

الحاصل من تلك الأدلة

قوله: (وإذ قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه؛ لأن ما ذكر من الوجوه يعلم تأويله كثير من الناس).

ش: **أقول**: أثبتنا بالأدلة المستنبطة من معنى آية آل عمران ومن لفظها: أن الوقف الصحيح على قوله: «إلاَّ الله».

فإذا ثبت ذلك فقد ثبت أن المتشابه غير معلوم التأويل لأحد مهما كان، سواء كان من الراسخين في العلم أو غيرهم إلاَّ الله عز وجل فهو المنفرد بعلم ذلك.

وبذلك ثبت المطلوب وهو: أن المقصود بالمتشابه هو: ما ورد من صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به وإقراره بدون التعرض له بتأويل أو تحريف أو نحو ذلك، أما غير ذلك فهو يعلم ويعرف بأي وجه من وجوه المعرفة وهو المحكم، ومما يدل على أن المقصود بالمتشابه هو ما ورد في صفات الله مما يجب الإيمان به دون التعرض لتأويله: أن الأقوال الأربعة التي ذكرت في تفسير المتشابه قد علم الراسخون من أهل العلم وكثير من الناس تأويله وتفسيره:

فالمجمل وهو: اللفظ المحتمل لعدة معان لا يدرى أيها المقصود يمكن للعلماء أن يرجحوا أحد المعاني بأدلة وقرائن خارجية.

كذلك يمكن للعلماء أن يجمعوا بين ما ظاهره التعارض بين الآيات ـ كما بيناه فيما سبق ـ .

كذلك الحروف المقطَّعة الواردة في أوائل السور قد اجتهد العلماء في بيان المراد منها وتفسيرها ـ وسنذكر بعضاً من ذلك في آخر هذه المسألة ـ .

كذلك القصص والأمثال التي يورِدُها الله عز وجل في كتابه بيَّنها العلماء واستنبطوا منها أحكاماً شرعية ــ كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق ــ .

يتلخص مما سبق: أن المتشابه هو الذي لا يمكن معرفة معناه بأي طريق من طرق المعرفة كصفاته سبحانه؛ حيث يجب الإيمان بها دون التعرض لتأويلها.

أما الذي يمكن معرفة معناه بأي طريق من طرق المعرفة: فهذا ليس بمتشابه، بل هو محكم.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: (**فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه؟ أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟**).

ش: **أقول**: لما ثبت أن المقصود والمراد بالمتشابه: ما ورد من صفات الله مما يجب الإيمان به وعدم التعرض لتأويله وتفسيره اعترض معترض قائلاً: أنت قلت بأن الله تعالى خاطب الخلق بأشياء لا يعقلون معناها كصفاته سبحانه وتعالى، وطلب منا الإيمان والتصديق بها دون التعرض لتأويل أي شيء منها، فكيف يخاطب الله خلقه بما لا يعقلونه؟ وكيف ينزلها على رسوله ﷺ وهو لم يطلعه على تأويلها وبيان المراد منها؟ فيبعد كل البعد أن يرد خطاب بما لا يفهم، وقد أريد بالقرآن الهدى والبيان.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله؛**

ليختبر طاعتهم كما قال تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [محمد: ٣١] ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ ﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠]، وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يُعلم معناها، والله أعلم).

ش: أقول: تقرير الجواب عن ذلك الاعتراض: أن الله سبحانه وتعالى كلَّفهم بالإيمان والتصديق بما لا يعقلون ولا يفهمون معناه ولم يطلعهم الله سبحانه على تأويله وتفسيره؛ وذلك ليمتحن ويختبر طاعتهم؛ لأن الشخص الذي يطيع ويمتثل بدون السؤال عن تفسير أو تعليل ما أمر به أكثر خضوعاً وانقياداً وأقوى إيماناً وأميز إسلاماً من الشخص الذي لا يمتثل ولا يطيع إلاَّ بعد معرفته للعلة التي من أجلها ورد هذا الحكم، وهذا يقتضي تفسير كل ما أنزل عليه.

والله عز وجل قد بين أنه ينزل الحكم لحكمة وهي: اختبار وابتلاء المؤمن حتى يتبين المؤمن من غيره، وصرح سبحانه بذلك بآيات كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾ ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ ﴾ [الإسراء: ٦٠].

ومن ذلك: أنه سبحانه اختبرهم بأن طلب منهم الإيمان بالحروف المقطعة مثل «ألم» و «ق» و «المص» و «كهعص» وغيرها والتي تأتي في أوائل السور مع أنه لا يعلم أحد ـ سوى الله ـ بمعناها على وجه التحديد والقطع، أو الظن الغالب، وما حصل من تفسير لتلك الحروف من بعض العلماء فإنها اجتهادات لم تستند إلى دليل صحيح.

القول الثاني في الآية

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر القول الصحيح فقط وهو أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وهناك قول آخر وهو أن الوقف على قوله تعالى ـ في الآية ـ : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ حيث جعلوا الواو عاطفة، وأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره»، والنووي في «شرح مسلم»، وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي، والمعتزلة، وأبي الحسن الأشعري، وهو قول مجاهد، والضحاك.

ولهم أدلة على أن الواو عاطفة:

منها: قولهم: لو كان الراسخون في العلم لا يعلمون المتشابه لما كان لهم على العامة فضيلة ومزية، لأن كلاً من الراسخين في العلم والعامة يقولون: «آمنا به».

وأجيب عن ذلك: بأن الراسخين في العلم قد علموا الله وما ورد عنه، دون الوقوف على كنه ذاته وصفاته وأفعاله لغيره.

وغير ذلك من الأدلة التي يرجع إليها في مضانها من المراجع السابقة الذكر.

● هل الخلاف معنوي أو لفظي؟

الخلاف في هذه المسألة لفظي، لا أثر له في الفروع؛ وذلك لأن من قال: الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه: أراد بذلك أنهم لا يعلمون حقيقته، وإنما ذلك إلى الله سبحانه.

ومن قال: إن الوقف على قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] وإن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه: أراد به أنه يعلم ظاهره دون حقيقته.

وقيل: الراسخون يعلمون على الجملة، والله يعلم على التفصيل.

بقية: أقوال العلماء في معنى المحكم والمتشابه

ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ خمسة أقوال في المراد بالمحكم والمتشابه، وهناك أقوال أخرى ذكرها العلماء ولم يذكرها ابن قدامة:

منها: أن المحكم: ما كان معقول المعنى ومعلوم العلة، والمتشابه بخلافه كالأحكام التعبدية كأعداد الصلوات، وعدد الركعات في كل صلاة، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون سائر الشهور، قاله الماوردي في «تفسيره».

ومنها: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلاَّ وجهاً واحداً، والمتشابه: ما احتمل أوجهاً، حكاه الماوردي في «تفسيره» عن الشافعي، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وهو بمعنى القول الأول.

ومنها: أن المحكم: ناسخ القرآن، وحرامه وحلاله، وفرائضه، وما نؤمن به ونعمل به، والمتشابه: المنسوخات، وأمثال القرآن، وما نؤمن به ولا نعمل به.

ومنها: أن المتشابه: آيات القيامة، والباقي محكم، قاله الزجاج كما نقله عنه بعض العلماء.

ومنها: أن المتشابه نعت الرسول ﷺ في القرآن، والمحكم: نعته في التوراة والكتب المتقدمة، قاله الأصم كما ذكر ذلك «الغزالي» في «المنخول».

ومنها: أن المتشابه هو الوعيد الوارد من الله على الصغائر، والمحكم هو: الوعيد الوارد على الجرائم والكبائر، قاله واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، نقله عنهما الغزالي في «المنخول».

إلى غير ذلك من الأقوال في معنى المحكم والمتشابه والتي ذكرها العلماء في كتبهم.

* * *

أقوال العلماء في تفسير الحروف المقطعة

ذكرت فيما سبق أن الحروف المقطعة الواردة في أوائل السور قد فسَّرها وأولها بعض العلماء، وهو اجتهاد منهم، وسأذكر هنا بعض الأقوال في تفسيراتهم لها فأقول:

القول الأول: إن الله سبحانه أنزل هذه الأحرف مثل «ألم» و «ص» و «المص» و «كهعص» ونحوها إبطالاً لحساب اليهود فإنهم كانوا يحسبون هذه الأحرف حالة نزولها ويردونها إلى حساب الجمل، ويقولون: إن منتهى دولة الإسلام كذا، فأنزل الله هذه الأحرف تخبيطاً للحساب عليهم.

القول الثاني: كل حرف منها مأخوذ من اسم من أسماء الله، فالكاف من «كاف» والهاء من «هاد»، والعين من «عليم»، والصاد من «صادق».

القول الثالث: أنها ذكرت كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب؛ تنبيهاً على أنه ليس يخاطبهم إلاَّ بلغتهم وحروفهم.

القول الرابع: أنها ذكرت لجمع دواعي العرب إلى الاستماع، لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الإصغاء فلم يذكرها لإرادة المعنى.

القول الخامس: هي حروف دالة على أسماء أخذت منها وحذفت بقيتها، فالألف من «الله» واللام من «جبريل»، والميم من «محمد» ﷺ.

القول السادس: أن تلك الحروف اسم الله الأعظم إلاَّ أنا لا نعرف تأليفه منها.

إلى غير ذلك من الأقوال التي قيلت في تفسير تلك الحروف المقطعة الواردة في أوائل السور.

وقد أورد أكثر المفسرين هذه الأقوال وغيرها فاطلع ــ إن شئت ــ على «تفسير القرطبي»، و«تفسير الماوردي»، و«البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي.

على أنه يجب أن أنبه على أن هذه الأقوال صدرت من العلماء الذين قالوا: يجب أن نتكلم بتلك الحروف المقطعة في أوائل السور، ونتلمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج عليها؛ بناء على أنها ليست من المتشابه.

غير أن هناك علماء قالوا: إن هذا من المتشابه فلا نتعرض له بتفسير أو تأويل. وهذا على قول من قال بأن المتشابه هو: تلك الحروف المقطعة وهو القول الثالث من الأقوال التي أوردها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.



النسخ، وما يتعلق به

باب النسخ

ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ باب النسخ بعد مبحث الكتاب مع أنه باب لا حق بالكتاب والسنة معاً، والسبب في ذلك: أن النسخ أخص بالقرآن؛ لإشكاله وغموضه بالنسبة إليه.

* * *

تعريف النسخ لغة

قوله: (**النسخ في اللغة: الرفع والإزالة، ومنه: «نَسَخَت الشمسُ الظلَّ» و «نَسَخَت الريحُ الأثر»، وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم: «نسختُ الكتاب»**).

ش: **أقول**: النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين:

الإطلاق الأول: يطلق على الإزالة والرفع من أمثلة ذلك قولهم: «نسخت الشمس الظل» أي: أزالته ورفعته.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قولهم: «نسخت الريح الأثر» أي: رفعت الريح آثار القوم وأزالته.

وابن قدامة ـ رحمه الله ـ أراد من ذكره للمثالين السابقين أن يبين أن الإزالة والرفع يرد في اللغة لمعنيين:

أحدهما: إزالة إلى بدل كالمثال الأول ــ وهو: «نسخت الشمسُ الظلَّ» ــ حيث إن الشمس أزالت الظل ورفعته وحلت محله.

الثاني: إزالة إلى غير بدل كالمثال الثاني ــ وهو: قولهم «نسخت الريحُ الأثر» ــ حيث إن الريح رفعت وأزالت آثار القوم، ولم يحل في محله شيء آخر، أشار إلى ذلك الحازمي في كتابه: «الاعتبار».

* * *

اعــتراض

قولهم: «نسخت الريح آثار القوم» اعترض عليه بأنه أضيف النسخ إلى الريح فإنه معلوم أن المزيل لآثار القوم هو الله سبحانه فإضافته إلى الريح مجاز.

* * *

جـواب ذلـك

يمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إن العرب لم تخص وضعها بالمؤثر الحقيقي، بل هو أعم:

فيكون حقيقة في الفاعل الحقيقي مثل: «خلق الله تعالى كذا».

وحقيقة في المؤثر العادي نحو: «قتله السم»، و «أشبعه الأكل»، ونحو ذلك.

وحقيقة فيما ليس بمؤثر مثل: «مات زيد» و «سقط الحائط».

فهذه الألفاظ حقائق، فيكون الوضع ليس خاصاً بالمؤثر فقولهم: «نسخت الريح آثار القوم» حقيقة لغوية وإن كان الله سبحانه هو المؤثر من حيث الفعل والواقع.

وكذلك يجاب عن قولهم ــ في اعتراضهم ــ : «إن أهل اللغة إنما

أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس» بأن يقال ــ أي في الجواب عن ذلك ــ : لم يخطئوا في ذلك ــ لما قلناه في الجواب عن سابقه؛ حيث إن العرب لم تخصص الوضع بالفاعل حقيقة، بل هذا الإطلاق حقيقة والإضافة صواب من حيث إنهم استعملوا اللفظ فيما وضع له كإطلاقهم «أحرقته النار» فهذا إطلاق صواب مع أن الفاعل في الجميع هو الله تعالى.

الإطلاق الثاني: ــ من إطلاقات النسخ في اللغة ــ : يطلق على النقل مع بقاء الأول كقولهم «نسخت الكتاب» أي: نقلت ما فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩].

وهذا هو الذي أراده ابن قدامة في قوله: «وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل»؛ وذلك لأن نسخ الكتاب ليس نقلاً لما في المنقول منه حقيقة؛ نظراً لبقائه بعد النسخ، وإنما هو يشبه النقل؛ حيث إن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظاً ومعنى من غير أن يتأثر في الأصل بزوال أو رفع.

تنبيه: نسخ الكتاب ليس من باب النقل، بل من باب ما يشبه النقل.

وجعل بعضهم من هذا الإطلاق تناسخ الأرواح والمواريث، وسمي قوم من المبتدعة: المتناسخة؛ لأنهم زعموا أن الأرواح تنتقل من هيكل إلى هيكل ومن قالب إلى قالب.

* * *

خلاف العلماء في النسخ
هل هو حقيقة في الإزالة أو في النقل؟

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر ــ هنا ــ أن النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين، ولكنه لم يبين أي الإطلاقين حقيقة في النسخ، هل هو حقيقة في الإزالة والرفع، أو في النقل؟

واختلف العلماء في ذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: أن النسخ حقيقة في الرفع والإزالة مجاز في النقل، وهذا مذهب الأكثرين كما ذكر صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»، واختاره أبو الحسين البصري في «المعتمد» والإمام الرازي في «المحصول».

ومن أهم أدلتهم على ذلك ما يلي:

أولاً: أن إطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم: «نسخت الكتاب» مجاز؛ لأن ما في الكتاب لم ينقل حقيقة ـ لذلك سماه ابن قدامة رحمه الله بما يشبه النقل، وإذا كان اسم النسخ مجاز في النقل لزم أن يكون حقيقة في الإزالة؛ لأنه غير مستعمل فيما سواها، وإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما تعين أن يكون حقيقة في الآخر.

ثانياً: أن إطلاق اسم النسخ على الإزالة واقع ـ كما سبق من الأمثلة ـ والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في النقل؛ دفعاً للاشتراك عن اللفظ.

المذهب الثاني: أن النسخ حقيقة في النقل، مجاز في الإزالة والرفع، وهو اختيار القفال الشاشي، وهو مذهب أكثرالحنفية.

واحتجوا بقولهم: إن قولهم: «نسخت الكتاب» إن كان حقيقة فهو المطلوب، وإن كان مجازاً فلا يكون مستعاراً من الإزالة؛ لأنه غير مزال ولا مشابهة، فتعين أن يكون مستعاراً من النقل لمشابهته إياه، وإذا كان مستعاراً منه كان النقل حقيقة فكان مجازاً في الآخر؛ دفعاً للاشتراك.

المذهب الثالث: أن النسخ مشترك بين الإزالة والرفع والنقل بالاشتراك اللفظي، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في

«المستصفى»، واختاره القاضي عبد الوهاب في «الملخص» وغيرهم.

واحتجوا بقولهم: إن النسخ استعمل في كل منهما، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيجعل مشتركاً فيهما؛ لاستعماله فيهما.

المذهب الرابع: أن النسخ مشترك بين الإزالة والنقل بالاشتراك المعنوي نسبه الزركشي في «البحر المحيط» إلى ابن المنير.

واحتج لذلك المذهب بأن بين نسخ الشمس والظل ونسخ الكتاب قدراً مشتركاً وهو الرفع، وهو في نسخ الظل واضح؛ لأنه زال بضده، وهو في نسخ الكتاب مقدر من حيث إن الكلام المنقول بالكتابة لم يكن مستفاداً إلاَّ من الأصل، فكان الأصل بالإفادة خصوصية، فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية، وارتفاع الأصل سواء في مسمى الرفع.

والمذهب الأول هو الراجح؛ لما بينا من التعليل.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: وهو الراجح أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا أثر له في الفروع كما قرره سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

القول الثاني: إن الخلاف معنوي قد ظهر تأثيره في مسألة «جواز النسخ بلا بدل».

فمن قال: إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل: جوَّز النسخ بلا بدل، ومن قال: حقيقة فيهما منع جواز النسخ بلا بدل.

* * *

تعريف النسخ شرعاً

قوله: (فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير).

ش: **أقول**: إذا علمت أن النسخ في اللغة يطلق على إطلاقين: أحدهما: يطلق على الإزالة والرفع، وثانيهما: يطلق على النقل أو ما يشبهه، فاعلم أن المقصود بالنسخ في الشرع هو الإطلاق الأول وهو الذي بمعنى الرفع والإزالة، وليس الإطلاق الثاني وهو النسخ الذي بمعنى النقل والتحويل، قال مثل ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

واختلف الأصوليون في تعريف النسخ، وذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ منها ثلاثة تعريفات، إليك إياها مع بيانها وبيان ما لها وما عليها:

* * *

التعريف الأول

قوله: (وحدُّه: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه).

ش: **أقول**: هذا هو التعريف الأول من تعريفات النسخ التي أوردها ابن قدامة وهو المختار عنده، وهو قريب من تعريف الغزالي في «المستصفى» وهو: «أن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه» وهذا التعريف أخذه الغزالي عن القاضي أبي بكر الباقلاني المذكور في كتاب «التقريب» له كما قال الكرماني في «النقود والردود»، وقد أطنب القاضي في تأييد هذا الحد.

وكون النسخ رفعاً اختاره أبو بكر الصيرفي، والغزالي، والقاضي أبو بكر ــ كما سبق ــ وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «مختصره» والتبريزي في «التنقيح».

ومعنى تعريف ابن قدامة إجمالاً: أن هناك حكماً قد ثبت بخطاب شرعي متقدم، فجاء خطاب آخر من الشارع متأخر عن الأول فرفع، ذلك الحكم.

مثال ذلك: أن الله عز وجل حكم بأن عدة المتوفى عنها زوجها حول كامل وذلك بخطاب شرعي وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

بعد ذلك بمدة رفع هذا الحكم ــ الثابت بذلك الخطاب المتقدم ــ بخطاب متأخر عنه وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

* * *

معنى لفظ «الرفع»

قوله: (ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقي ثابتاً على مثال رفع حكم الإجارة بالفسخ فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها).

ش: **أقول**: المقصود بلفظ «الرفع» الوارد في حد ابن قدامة هو: إزالة الشيء وهو الحكم على وجه لولا هذا الرفع لبقي الحكم ثابتاً على ما كان عليه.

فإن الحكم مستمر العمل به بالخطاب السابق، ثم جاء الناسخ فقطع استمرار العمل بذلك الخطاب.

فإذن: لولا الخطاب الرافع لبقي الحكم على ثبوته، فهو ــ إذن ــ قطع لدوام الحكم، لا بيان انتهاء مدته في علم الله؛ قياساً على الإجارة؛ حيث إن الإجارة هي عقد على منفعة لسنة كاملة ــ مثلاً ــ فإذا رفعت الإجارة بالفسخ

فإن ذلك يغاير زوالها بانقضاء مدتها؛ لأن فسخ الإجارة قطع لدوامها؛ لسبب خفي عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، فهما لا يعلمانه.

أما انقضاء مدة الإجارة فهو ارتفاع حكمها؛ لسبب قد علمه المتعاقدان عند ابتداء العقد وهو انتهاء السنة وهو المسمَّى «انقضاء الأجل».

فمثلاً: من استأجر منزلاً سنة كاملة فإن المستأجر والمؤجر يعلمان تمام العلم عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة سيرتفع حكم الإجارة، ولو انهدم المنزل ــ مثلاً ــ في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانهدام المنزل.

فإذا ثبت ذلك هنا فكذلك نسخ الحكم وهو قطع دوام الحكم ــ كما قلنا ــ لا بيان انتهاء مدته في علم الله تعالى؛ لأن انتهاء مدته لا يسمى نسخاً كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخاً.

* * *

سبب تقييد الحد بالخطاب المتقدم

قوله: (وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم؛ لأن ابتداء العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة وليست بنسخ).

ش: **أقول:** يشترط أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم على الخطاب الناسخ.

وقيد ابن قدامة ــ رحمه الله ــ حدَّه السابق بالخطاب المتقدم؛ للاحتراز من زوال حكم العقل من براءة الذمة عن التكاليف ــ وهو النفي الأصلي ــ حيث زال حكم العقل بإيجاب العبادات ابتداءً كالصلاة والزكاة والحج والصوم ونحو ذلك فهذا لا يسمى نسخاً؛ لأن الحكم المرفوع ــ وهو

حكم العقل أو حكم النفي الأصلي ـ لم يكن ثابتاً بخطاب من الشارع متقدم، بل هو ثابت بالأصل؛ حيث إن الأصل براءة الذمة.

الحاصل: أن المنسوخ يجب أن يكون ثابتاً بخطاب، أما ما ثبت بلا خطاب، ثم شرعت بعض التكاليف، وزال هذا النفي فهذا لا يقال: إنه نسخ السابق.

* * *

سبب تقييد الحد بالخطاب المتأخر

قوله: (وقيدناه بالخطاب الثاني؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ).

ش: أقول: يشترط أن يكون الحكم الناسخ قد ثبت بخطاب متأخر عن الخطاب الثابت به الحكم المنسوخ.

وقيد ابن قدامة تعريفه السابق بالخطاب المتراخي عن الخطاب المنسوخ؛ للاحتراز من زوال الحكم بدون خطاب كالموت والجنون؛ حيث إنه معلوم: أن من مات أو جن فإن التكاليف ترتفع عنه، ولا يسمَّى ذلك نسخاً؛ لأن رفع الحكم عنهما لم يكن بخطاب، بل بسبب الموت أو الجنون.

تنبيه: الجنون سبق تعريفه في باب التكليف.

أما الموت فهو لغة: ضد الحياة.

واصطلاحاً هو ـ كما قال العيني في «شرح المنار» ـ : عجز ليس فيه جهة القدرة بوجه وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف؛ لأنه يعتمد القدرة والموت ينافيها.

* * *

سبب اشتراط التراخي في الخطاب الناسخ

قوله: (وقولنا: «مع تراخيه عنه»؛ لأنه لو كان متصلاً به: كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط).

ش: **أقول**: يشترط أن يكون الخطاب الثاني ـ وهو الناسخ ـ متراخياً عن الخطاب الأول الذي ثبت به الحكم المنسوخ.

واشترط التراخي ـ هنا ـ لإخراج المخصِّصات المتصلة كالغاية والشرط والاستثناء.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإن الغاية المذكورة رفعت عموم التحريم الذي دل عليه قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فهذا الرفع ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب، لكن ذلك الخطاب غير متراخ، بل هو متصل، فهو إذن تخصيص لا نسخ.

كذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن مجيء الليل لا يكون نسخاً للصوم؛ لأنه لم يكن بخطاب، بل بانتهاء غاية الحكم وانقضاء وقته.

كذلك قول القائل: «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن قوله: «إن دخلت الدار» شرط قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق الذي دل عليه قوله: «أنت طالق»، وهذا ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير متراخ عنه.

كذلك قول القائل: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ واحدة» فإن هذا الاستثناء قد رفع عموم الطلاق الثلاث حتى رده إلى اثنتين، فهذا ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير متراخ عنه.

وهذا معنى قول ابن قدامة: «كان بياناً»؛ لأن التخصيص بيان.

وهكذا بان لك أنه لو اتصل الرافع بالمنسوخ لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط.

وإنما يكون الرافع ناسخاً إذا ورد هذا الرفع بعد أن ثبت الحكم المراد نسخه واستقر بحيث يدوم لولا هذا الرافع.

* * *

مسألة

عرفنا أن الشارع إذا ذكر الحكم وضرب له غاية معلومة لم يكن دخول الغاية نسخاً، لكن إذا كانت الغاية مجهولة كقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ ﴾ [النساء: ١٥]. فهل يكون السبيل نسخاً للحكم أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن ذلك لا يكون نسخاً للحكم.

واحتج أصحاب هذا المذهب بأن الغاية المجهولة كالغاية المعلومة ولا فرق، وقد أجمع العلماء على أن الغاية المعلومة لا تكون ناسخة فكذلك الغاية المجهولة، بيان ذلك:

أن ارتفاع الحكم لما كان مقطوعاً به في الغاية المعلومة لم يكن دخولها ناسخاً، فكذا في الغاية المجهولة ينبغي أن لا تكون ناسخة؛ لأن دخولها مقطوع به فلا فرق بين الغايتين سوى أن إحداهما مجهولة والأخرى معلومة، وذلك لا يوجب اختلافاً في حقيقة النهاية، فإذا لم تكن إحداهما نسخاً لم تكن الأخرى نسخاً.

المذهب الثاني: أن ذلك يكون نسخاً للحكم.

واحتج أصحاب هذا المذهب بأن الله تعالى لو قال: «تمسكوا بهذه العبادة إلى أن ننسخها عنكم» لم يكن النسخ بعد ذلك مستحيلاً، ولو كان ذكر الغاية المجهولة يقتضي رفع حقيقة النسخ لكان نسخ ما وعدنا الله تعالى بنسخه مستحيلاً، وليس هذا كالغاية المعلومة؛ لأن الغاية المعلومة ليست حقيقة النسخ غير موجودة فيها؛ وذلك لأن النسخ رفع الحكم ـ كما قلنا فيما سبق ـ والغاية إذا كانت معلومة لم تفتقر إلى ذلك من جهة صاحب الشرع؛ لأن ذلك معلوم لدينا بخلاف الغاية المجهولة، والله أعلم.

لماذا عبر ابن قدامة بلفظ «الثابت» ولفظ «خطاب» في الحد؟

أورد ابن قدامة لفظ «الثابت» في التعريف للدلالة على أنه يشترط في الحكم الأول:

أن يكون ثابتاً؛ حيث إن ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه؛ لأنه أصلاً لم تشغل به الذمة.

وأورد لفظ «خطاب»، ولم يورد لفظ «النص»، لأن التعبير بلفظ «خطاب» أولى من التعبير بلفظ النص؛ وذلك ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل؛ لأن النسخ يجوز بجميع ذلك.

* * *

سبب تعبير ابن قدامة بلفظ «رفع الحكم الثابت»

عبر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بذلك دون أن يقول «رفع الأمر والنهي»؛ وذلك ليتناول الأمر والنهي والخبر، وجميع أنواع الحكم من واجب ومندوب ومكروه ومباح وحرام، فجميع ذلك قد ينسخ.

* * *

شـروط النسـخ

لقد اتضح لك ـ مما سبق ـ أنه يشترط للنسخ ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم، أما الحكم الثابت بدليل العقل كأن يتعارف الناس على شيء فيفعلونه وأقروا عليه، ثم رفع ـ كاستباحتهم الخمر في أول الإسلام على عادة كانت لهم فرفع ذلك ـ لم يكن نسخاً وكان ابتداء شرع.

الشرط الثاني: أن يكون الرافع ـ وهو الناسخ ـ خطاباً شرعياً، فإذا ارتفع الحكم بموت المكلف أو جنونه فليس بنسخ وإنما هو سقوط التكليف جملة.

الشرط الثالث: أن يكون الرافع ـ وهو الناسخ ـ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه فإن اقترن كالشرط أو الغاية أو الاستثناء فليس بنسخ، بل هو تخصيص.

الشرط الرابع: أن لا يكون للعبادة المنسوخة مدة معلومة، بل كانت مطلقة فيقطع دوامها في الخطاب الثاني.

هذه شروط النسخ المتفق عليها.

وهناك شروط قد اختلف العلماء فيها منها:

الأول: أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله.

الثاني: أن يكون الفعل المراد نسخه قد دخل وقته وتمكن من امتثاله.

الثالث: أن لا ينسخ القرآن إلاَّ بقرآن، ولا السنة إلاَّ بالسنة.

الرابع: أن يكون النسخ ببدل مساو أو مما هو أخف منه.

الخامس: أن يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعيين.

السادس: أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر للنهي، والمضيق للموسع.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ الكلام عن هذه الشروط المختلف فيها أثناء كلامنا عن مسائل النسخ.

* * *

التعريف الثاني

قوله: **(وقال قوم: النسخ: كشف مدة العبادة بخطاب ثان)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف أورده الغزالي في «المستصفى» وابن الحاجب في «مختصره» كذا: «النسخ: النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده». أي: عن مورد زمن وروده، قال السمرقندي في «ميزان الأصول» هذا التعريف منقول عن الشيخ أبي منصور الماتريدي.

وهذا التعريف نسبه الغزالي في «المستصفى» وابن الحاجب في «مختصره» إلى الفقهاء.

وسبب اختيارهم لهذا وعدولهم عن التعريف الأول هو: أن الحكم راجع إلى كلام الله تعالى وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزال.

وأجيب عن ذلك ــ بأن المرفوع تعلُّق الحكم النسبي لا ذاته، ولا تعلقه الذاتي. وسيأتي لذلك زيادة إن شاء الله ــ.

وكون النسخ بياناً هو: مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين في «البرهان»، والإمام الرازي في «المعالم في أصول الفقه». وحكاه فيه عن أكثر العلماء، واختاره أيضاً شهاب الدين القرافي ووصفه في «شرح تنقيح الفصول» بأنه الحق، واختاره جماعة من المعتزلة.

وهؤلاء يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً أي: أن الخطاب الثاني بيان وكشف.

ومعنى هذا التعريف: أن الحكم المنسوخ مغياً بغاية معينة ينتهي إليها، وله مدة معلومة محدودة، فإذا جاءت تلك الغاية ينتهي العمل به بذاته، والنسخ كشف هذا الانتهاء.

فكأنهم يجعلون النسخ تخصيصاً وبياناً أي: أن الخطاب الثاني بيَّن وكشف أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول كما أن التخصيص في الأعيان كذلك.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني

لقد ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ثلاثة اعتراضات على التعريف السابق وهي كما يلي:

* * *

الاعتـراض الأول

قوله: (وهذا يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً، وليس فيه معنى الرفع؛ فإن قوله إذا لم يتناول إلاَّ النهار فهو متباعد عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول).

ش: **أقول:** الاعتراض الأول ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني ـ هو: أنه يلزم من هذا التعريف أن يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] نسخاً مع أن معناه «صوموا بالنهار وكلوا

بالليل» وهذا ليس فيه معنى الرفع؛ حيث إن قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] إذا كان لا يتناول إلاَّ النهار، والنهار معروف أنه متباعد عن الليل بنفسه دون أي شيء يبعده فأي معنى لنسخه؟ وإنما الذي يرفع هو ما دخل تحت الخطاب الأول.

بيان ذلك:

أن الشارع الحكيم حدد أنه يجب الصوم من طلوع الفجر إلى الليل، فإذا جاء الليل فعليه الإفطار. إذن: الصوم يرتفع بحلول الليل وهي مدته النهائية، وهذا معروف في ذهن المكلف منذ أنشأ الصيام في الفجر، وهذا لا يسمى رفعاً وليس فيه معنى الرفع؛ حيث إن الرفع هو: أن يرفع الشارع حكماً كان في ذهن المكلف أنه مستمر، أما هذا فإن المكلف قد فهم من أول الإمساك أنه إذا حل الليل سيفطر فأين أحدهما من الآخر؟!

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (وما ذكروه تخصيص).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ــ من الاعتراضات الموجهة إلى التعريف الثاني ــ هو: أن ما ذكره أصحاب التعريف الثاني قد جعل النسخ تخصيصاً زمانياً، بمعنى: أن الخطاب الثاني كشف وبين أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مراداً من الخطاب الأول كما أن التخصيص في الأعيان كذلك.

ومعلوم أن النسخ يختلف عن التخصيص ــ كما سيذكر ابن قدامة فيما بعد أوجهاً للفرق بينهما عند قوله في آخر هذا الفصل: «فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص» ــ.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قوله: (على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيه بيان لانقطاعها).

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ من الاعتراضات التي وجهت إلى التعريف الثاني ـ هو أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف؛ وذلك لأنه لا يشمل «النسخ قبل التمكن من الفعل والامتثال»؛ لعدم دخول وقته؛ حيث إن قولهم في التعريف: «كشف مدة العبادة» مشعر بأن الحكم ـ وهي العبادة ـ الذي بين أمده قد دخل وقت العمل به، فيكون الفعل الذي لم يدخل وقت العمل به غير داخل في التعريف.

ومقتضى هذا: أن النسخ لا يرد عليه، مع أن جمهور العلماء يرون أن النسخ قبل التمكن من الفعل جائز كنسخ أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ابنه ونسخ الخمسين صلاة، فهذا كله ليس كشفاً للمدة.

فهم فروا عن إطلاق الرفع على النسخ؛ لأن النسخ إنما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل، وتعلق الحكم بالفعل في المستقبل لا يرفع؛ لأن التعلق في المستقبل لم يوجد، وما لم يوجد لا يرتفع، وذلك يلزم منه: منع نسخ الحكم قبل التمكن من الفعل كما هو مذهب المعتزلة ـ كما سيأتي الكلام فيه ـ والفقهاء يجوِّزون نسخ الحكم قبل التمكن من الفعل والامتثال وقبل وقته.

* * *

التعريـف الثالـث

قوله: (وحدَّ المعتزلة النسخ بأنه: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً).

ش: **أقول**: ـ التعريف الثالث: من تعريفات النسخ ـ هو: ما ذكره ـ هنا ـ وهو قريب مما ذكره أبو الحسين البصري في «المعتمد» نقلاً عن بعض المعتزلة بأنه: «ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه».

وقد أورد ـ كما أورده ابن قدامة ـ أبو حامد الغزالي في «المستصفى»، وابن الحاجب في «مختصره»، وأبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» ونسبه إلى عبد الجبار بن أحمد.

وقوله: «الخطاب الدال» كالجنس يشمل النسخ وغيره.

وعبَّر بـ «الخطاب» دون «النص» حتى يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم؛ إذ يجوز النسخ بمثل ذلك ـ كما سبق أن قلناه ـ .

وقوله: «على وجه لولاه لكان ثابتاً» أتي به في التعريف للاحتراز عن الخطاب الدال على زوال الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل: قوله: «لا تصوموا بعد الغروب»، بعد أن قال: ﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن هذا لا يكون نسخاً؛ لأنه وإن كان دالاً على زوال الحكم الثابت بخطاب متقدم، لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتاً.

والباقي واضح لا يحتاج إلى بيان.

* * *

الاعتراض على التعريف الثالث

قوله: (**ولا يصح؛ لأن حقيقة النسخ: الرفع، وقد أخلوا الحد عنه**).

ش: **أقول**: المعتزلة عبروا بلفظ: «زائل»، وأحياناً يعبرون بلفظ «الساقط» وربما عبروا بلفظ «غير الثابت» كل ذلك يقصد منه الحذر عن

التعبير بلفظة: «الرفع»؛ لأنها ــ كما يزعمون ــ تؤدي إلى تغيير حكم الله تعالى وذلك محال.

وفعلهم هذا ــ وهو تعبيرهم بمثل لفظ «زائل» أو «الساقط» أو غيرهما دون لفظ «الرفع» ــ أدَّى وأفضى إلى إخلاء الحد عن حقيقة المحدود؛ لأن الحد هو: الرفع، والمحدود هو: النسخ، وإخلاء الحد ــ الذي هو الرفع ــ عن حقيقة المحدود ــ الذي هو النسخ ــ لا يصح.

هذا هو بيان الاعتراض على تعريف المعتزلة الذي ذكره ابن قدامة.

* * *

اعتــراض آخــر

ابن الحاجب في «مختصره» اعترض على تعريف المعتزلة باعتراضٍ آخر وهو: أن الأمر المقيد بمرة إذا ورد بعده نص دال على زوال حكمه فإنه نسخ مع أنه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت، بل على زوال ذلك الحكم.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر هذا الاعتراض؛ لأن هذا غير وارد على المعتزلة؛ لأنهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فحينئذٍ لا يجوز الأمر المقيد بالمرة عندهم والله أعلم.

* * *

الاعتراض على تحديد النسخ بالرفع

قوله: (**فإن قيل: تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه**).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن حد المعتزلة لا يصح لوجه واحد وهو: خلوه عن لفظة «الرفع» قال المعتزلة ومن تبعهم:

إن تحديد النسخ بـ «الرفع» لا يصح؛ لخمسة أوجه هي كما يلي:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (أحدها: أنه لا يخلو إما أن يكون رفعاً لثابت أو لما لا ثبات له، فالثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه).

ش: **أقول:** الوجه الأول ــ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ــ هو: أن الحكم قبل النسخ إما أن يكون ثابتاً أو ليس بثابت.

فإن كان الأول ــ وهو الحكم الثابت ــ فلا يمكن رفعه بالناسخ؛ لأنه ليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارىء بأولى من اندفاع الطارىء بالثابت، بل إن اندفاع الطارىء بالثابت أولى، لاستقرار الثابت وتمكنه.

وإن كان الثاني ــ وهو الحكم غير الثابت ــ فهذا لا يحتاج إلى رفع؛ لأنه أصلاً مرتفع بنفسه.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (الثاني: أن خطاب الله ــ تعالى ــ قديم فلا يمكن رفعه).

ش: **أقول:** الوجه الثاني ــ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ــ هو ــ كما قال بعض الفقهاء وغيرهم ــ: إن خطاب الله تعالى قديم عندكم، والقديم لا يصح رفعه؛ لأن الرفع: نقل وإزالة وتغيير، وكل ذلك محال على القديم.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (الثالث: أن الله ـ تعالى ـ إنما أثبته لحسنه فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ـ هو: أن الحكم المنسوخ إنما أثبته الله تعالى لحسنه وصلاحيته للمكلفين فيمتنع رفعه؛ وذلك لأن رفعه ـ بالنهي عنه ـ يلزم منه أن ينقلب الحسن قبيحاً؛ لأنه لولا قبحه وعدم صلاحيته لما رفع؛ حيث إنه معلوم أن الحكم قبل رفعه حسن، فلزم من رفعه انقلاب ذلك الحسن قبل النسخ إلى قبيح بعد النسخ، وهذا قلب للحقائق، وهو محال.

* * *

الوجه الرابع

قوله: (الرابع: أن ما أمر به إن أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد؟).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من وجوه عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ـ هو: أن تحديد النسخ بالرفع يؤدي إلى تناقض الله ـ تعالى ـ في أحكامه، بيان ذلك:

أن رفع الحكم يفضي ويؤدي إلى أن يكون الحكم مراداً لله تعالى، غير مراد، وهذا هو التناقض بعينه؛ حيث إنه من جهة إثبات الحكم فإنه قد أمر به وأراد وجوده وشرعه:

ومن جهة رفعه: قد نهى عنه ولم يرد وجوده ولا شرعه.

فلزم من ذلك أن يكون الحكم الواحد مراداً وغير مراد، وهو تناقض.

* * *

الوجه الخامس

قوله: (الخامس: أنه يدل على البداء، فإنه يدل على أنه بداله مما كان حكم به وندم عليه وهذا محال في حق الله تعالى).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من الأوجه الدالة على عدم صحة تحديد النسخ بالرفع ـ هو: أن النسخ بمعنى الرفع يدل على البداء، والبداء محال في حق الشارع الحكيم.

بيان ذلك:

أن البداء هو الظهور بعد أن لم يكن.

فمثلاً يأمر الإنسان بشيء ويطلب الاستمرار فيه، ثم يظهر ويبدو له ـ فيما بعد ـ أن ما أمر به خطأ فيندم عليه، ثم يرفع ذلك الأمر بغيره.

هذا لا شك أنه جائز في حق المخلوقين.

ولكنه لا يجوز في حق الله تعالى، حيث إننا إذا قلنا به في حق الله ـ تعالى ـ يلزم من ذلك أن الله لما حكم بشيء بداله وظهر له ـ فيما بعد ـ أن هذا الحكم خطأ ثم ندم عليه، وهذا محال في حق الله تعالى.

* * *

الأجوبة عن تلك الوجوه الخمسة

لقد أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وغيره عن تلك الوجوه الخمسة ـ التي أوردها المخالفون للدلالة على أن تحديد النسخ بالرفع لا يصح ـ بما يلي:

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: (قلنا: أما الأول: ففاسد؛ فإنا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتاً كالكسر من المكسور، والفسخ في العقود، لو قال قائل: إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود، فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا ينكسر: لكان غير صحيح؛ لأن معناه: أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقة بين كسره وبين انكساره بنفسه، لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقة بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيص النسخ، فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض).

ش: **أقول**: الجواب عن الوجه الأول ــ وهو قولهم: «إن الحكم الثابت لا يمكن رفعه والحكم غير الثابت لا يحتاج إلى رفع فهو مرفوع» ــ أن يقال: إنه ظاهر الفساد، بل إن النسخ رفع لحكم ثابت لولا هذا الرافع لاستمر وبقي في الثبوت، وارتفاع الحكم الثابت غير ممتنع قطعاً؛ قياساً على الكسر من المكسور، والفسخ في العقود. بيان ذلك:

لو قال شخص: ما معنى كسر الآنية وإبطال شكلها من تربيع وتسديس، وتدوير، فإن الزائل بالكسر تدوير موجود أو معدوم، والمعدوم لا حاجة إلى إزالته، والموجود لا سبيل إلى إزالته وإعدامه؟ فيقال: معناه: أن استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها ــ من تربيع وتدوير وتسديس ــ دائماً لولا ما ورد عن هذا الاستحكام من السبب الكاسر، فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآنية دائماً لولا الكسر.

ثم إننا ندرك تفرقة واضحة بين كسره بسبب، وبين انكساره بنفسه دون سبب.

كذلك النسخ هو: رفع وقطع لحكم ثابت ومستمر، ولولا هذا الرافع لاستمر في ثبوته.

وكذلك فإن الفسخ: قطع حكم العقد حيث إن الذي ورد عليه وهو الفاسخ لولاه لدام هذا العقد.

فالفسخ يغاير ويفارق زوال الإجارة ـ مثلاً ـ بانقطاع مدتها؛ لأن فسخها قطع لدوامها لسببٍ قد خفي على المتعاقدين عند ابتداء العقد. أما انقضاء مدتها فقد علماه المتعاقدان عند ابتداء العقد.

فمثلاً: من استأجر أرضاً سنة كاملة فإنه يعلم ـ والمؤجر ـ عند ابتداء العقد أنه عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة، لكن إن انقطع ماء الأرض في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ.

فإذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع، لا بياناً؛ لكونه في نفسه قاصراً.

وبما سبق: يفارق النسخ التخصيص؛ حيث إن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض ـ فقط ـ أما النسخ فهو يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه.

ولأجل خفاء معنى الرفع والمقصود منه أشكل على كثير من العلماء ووقعوا في إنكار معنى النسخ.

الحاصل: أن هناك فرقاً بين كسر الآنية بسبب كاسر؛ حيث إنه قطع بقاء بنية الآنية وبين انكسار الآنية بنفسها دون سبب.

كما أن هناك فرقاً بين فسخ الإجارة عند حصول الطارىء وبين زوال حكمها؛ لانقضاء مدة العقد المعلوم لدى المتعاقدين.

كذلك يقال في النسخ فهو رفع لحكم ثابت، ولولا الرافع لاستمر في ثبوته، فهذا الرافع قطع هذا الثبوت كما أن انقطاع ماء الأرض المستأجرة في أثناء السنة قطع عقد الإجارة والتي لولا هذا الطارىء وهو انقطاع الماء لاستمر العقد، وكما أن السبب الكاسر هو الذي قطع بقاء بنية الآنية.

فيكون ارتفاع الحكم الثابت غير ممتنع قطعاً ـ كما قلنا سابقاً ـ إما بالناسخ وهو الرافع مع إرادة الشارع وهو مذهبنا، أو بانتهاء مدته كما قال بعض العلماء.

أما قولهم: «ليس ارتفاع الثابت بالطارىء بأولى من اندفاع الطارىء بالثابت»: فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن ارتفاع الثابت بالطارىء أولى؛ لقوة الطارىء؛ نظراً لحدوثه، فلذلك جعل رافعاً للسابق والثابت، ولم يجعل السابق دافعاً له.

* * *

اعتراض على التمثيل بكسر الآنية للمسألة

اعترض بعض الأصوليين ـ كفخر الدين الرازي في «المحصول» ـ على التمثيل بكسر الآنية وأنه لا يجوز القياس على ذلك قائلاً: «إن الانكسار عبارة عن: زوال تلك التأليفات عن أجزاء ذلك الجسم، والتأليفات أعراض غير باقية فلا يكون للكسر أثر في إزالتها».

وهذا الاعتراض غير متجه؛ لأن القياس على كسر الآنية قياس صحيح ـ كما سبق أن قررناه ـ.

ثم إن الإمام الرازي قد خالف ـ في كلامه هذا ـ قوله أول المسألة: «المثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة أن من قال ببقاء الأعراض قال: الضد الباقي يبقى لولا طريان الطارىء...» إلخ، حيث إنه بذلك ادعى

التسوية بين الأعراض وبين هذه المسألة حتى جعل الأعراض مثلاً لها، فذكره للفرق هنا غير متجه.

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: **(وأما الثاني فإنه إنما يراد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف كما يزول تعلقه به؛ لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير).**

ش: **أقول**: الجواب عن الوجه الثاني ـ وهو قولهم: «إن خطاب الله قديم فلا يمكن رفعه» ـ : أن يقال: إنه فاسد أيضاً؛ لأن المرفوع تعلق الخطاب النسبي، لا ذاته ولا تعلقه الذاتي.

بيان ذلك:

أنه ليس معنى النسخ رفع الخطاب نفسه، بل يراد بالنسخ: رفع وقطع تعلق الخطاب بالمكلف؛ قياساً على المكلف إذا طرأ عليه طريان مثل: أن يعجز عن القيام بالتكليف، أو يصيبه جنون، فإن تعلق الخطاب بهذا المكلف يزول بسبب هذا الطارىء، ثم إذا زال العجز وأصبح قادراً على القيام بما كلف به عاد إليه تعلق الخطاب به، كذلك إذا عاد إليه عقله عاد إليه تعلق الخطاب به.

لكن الخطاب نفسه لم يتغير، فهو باق على ما هو عليه من حيث ذاته.

فالعجز والجنون والموت ـ مثلاً ـ سبب من جهة المخاطب بقطع تعلق الخطاب عنه.

وكذلك النسخ سبب من جهة المخاطب بقطع تعلق الخطاب، كما أن

حكم البيع في عبد ــ مثلاً ــ وهو ملك المشتري إياه، تارة ينقطع بموت العبد المبيع، وتارة ينقطع بفسخ العاقد.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث

قوله: (وأما الثالث فينبني على التحسين والتقبيح في العقل وهو باطل، وقد قيل: إن الشيء يكون حسناً في حالة وقبيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر؛ لجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد).

ش: **أقول**: ــ الجواب عن الوجه الثالث ــ وهو قولهم: «إن الله تعالى أثبت الحكم لحسنه ورفعه بالنهي عنه يؤدي إلى قلب الحسن قبيحاً» ــ أن يقال: إنه باطل؛ لأمرين:

الأول: أن يقال: إن هذا القول مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهذا باطل عندنا؛ لأن العقل لا مدخل له في التشريع، إنما الشارع هو الله عز وجل فما أمر به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح.

الثاني: أن معناه: أن الشيء قد يكون حسناً في حالة ووقت، قبيحاً في حالة ووقت آخر، فمثلاً قال في رمضان: «لا تأكل بالنهار وكل بالليل» فهنا الصوم حسن في وقت النهار، وقبيح في وقت الليل، وهذا ليس فيه انقلاب الحسن إلى القبيح.

لكن هذا الجواب الثاني ــ كما قال ابن قدامة ــ لا يصح؛ وذلك لأن النسخ ليس مقصوراً ــ عندنا ــ على مثل ذلك، بل يجوز أن يأمر الشارع بشيء واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عما أمر

به في وقت واحد ــ وسيأتي لذلك زيادة بيان في «نسخ الشيء قبل فعله» ــ إن شاء الله تعالى.

* * *

الجواب عن الوجه الرابع

قوله: (الرابع: ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح).

ش: **أقول**: الجواب عن الوجه الرابع ــ وهو قولهم: «كيف ينهى عن شيء أمر به وأراد وجوده، حتى أصبح المراد غير مراد» ــ أن يقال: إن هذا القول غير صحيح؛ لأنه مبني على أن الأمر مشروط بالإرادة، وهذا باطل؛ لأن الأمر ــ عندنا ــ يفارق الإرادة.

مما يدل على ذلك: أن الله ــ تعالى ــ أمر إبراهيم ــ عليه السلام ــ بذبح ولده ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه، لأنه لو أراد ذلك لوقع؛ فإن الله فعال لما يريد، وسيأتي ــ إن شاء الله ــ زيادة بيان لذلك في باب الأمر.

الحاصل: أن الله سبحانه قد يأمر بالشيء ولا يريد وقوع ووجود المأمور به، فلا تناقض ــ إذن ــ بين الأمر بالشيء وكونه غير مراد الوقوع والوجود.

* * *

الجواب عن الوجه الخامس

قوله: (وأما الخامس: ففاسد؛ فإنهم إن أرادوا أن الله ــ تعالى ــ أباح ما حرم ونهى عما أمر به: فهو جائز «يمحو الله ما يشاء ويثبت» ولا تناقض، كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً. وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً

به: فلا يلزم من النسخ؛ فإن الله ــ تعالى ــ يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ).

ش: **أقول:** الجواب عن الوجه الخامس ــ وهو قولهم: «إن النسخ بمعنى الرفع يلزم منه البداء وهو محال في حق الله تعالى» ــ أن يقال لمن قال بذلك: ما مرادكم من قولكم هذا؟:

إن كان المراد من قولكم هذا: أنه يلزم من النسخ أن الله ــ تعالى ــ أباح ما حرم ونهى عما أمر به فذلك جائز؛ لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] أي: يمحو الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ، وهذا لا تناقض فيه؛ قياساً على إباحة الأكل ليلاً وتحريمه نهاراً؛ حيث اختلف الوقت.

وإن كان المراد منه: أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به: فهو محال، ولا يلزم ذلك من النسخ، بل يعلم الله ــ تعالى ــ أنه يأمرهم بأمر مطلق، ويجعل هذا الأمر دائماً عليهم، والتكليف هذا مستمر عليهم إلى وقت معلوم ومحدود، ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم، فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه. وهذا ليس فيه تبين بعد جهل ــ كما زعمتم ــ .

هذا بيان جواب ابن قدامة.

* * *

أجوبة أخرى عن الوجه الخامس

وقد أجاب بعض الأصوليين عن الوجه الخامس بأجوبة أخرى غير ما ذكره ابن قدامة، من أهمها:

الجواب الأول: أن البداء: إظهار الشيء بعدما كان خافياً من قولهم:

«بداله الصبح»: إذا ظهر له، ونحن لا نقول: إن الله تعالى كان قد خفي عليه شيء في الأول وظهر في الثاني، وإنما نقول: إنه خاطب بهذا الخطاب، وهو يعلم بأنه يسقطه عنه بعد زمان، وهذا ليس ببداء.

الجواب الثاني: أننا نقطع بعدم لزوم البداء من رفع الحكم، وذلك لأننا نقطع بكمال علم الله تعالى، والبداء ينافي كمال العلم؛ لأنه يستلزم الجهل المحض؛ لأن البداء ــ كما قلنا ــ هو ظهور الشيء بعد أن كان خفياً.

الجواب الثالث: أن الله سبحانه خلق الخلق على صفات مختلفة، فخلق الإنسان على صفة، ثم نقله إلى صفة أخرى، فهو قد خلقه طفلاً ثم رجلاً ثم شيبة، فإذا كان الله يفعل ذلك، وأنه لا يسمى بداءً: فإن ما نحن فيه مثله لا يسمى بداءً وإن كان هذا المعنى موجوداً.

* * *

اعتراض على الجواب عن الوجه الخامس

قوله: **(فإن قيل: فهم مأمورون به في علم الله ــ تعالى ــ إلى وقت النسخ، أو أبداً؟ إن قلتم: إلى وقت النسخ: فهو بيان مدة العبادة. وإن قلتم: أبداً: فقد تغير علمه ومعلومه)**.

ش: **أقول**: لما أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن الوجه الخامس قائلاً: «إن الله يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم هذا الأمر إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ»:

اعترض بعض الأصوليين ــ ومنهم إمام الحرمين كما نقله الإمام الرازي في «المحصول» ــ باعتراض، بيانه: أخبرونا: هل المكلفون مأمورون بالحكم

المنسوخ في علم الله ــ تعالى ــ إلى وقت النسخ فقط، أو مأمورون به أبداً؟:

فإن أجبتم بالأول ــ وهو أنهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ ــ فالنسخ بياناً لمدة العبادة، أي: أن النسخ بين وقت العبادة كما قاله بعض الأصوليين والفقهاء.

وإن أجبتم بالثاني ــ وهو أنهم مأمورون به أبداً ــ فيلزم من ذلك تغير علمه ومعلومه؛ حيث كان الحكم في علم الله مستمراً غير منقطع أبداً، ولكن النسخ رفع الحكم فغير علمه ومعلومه.

* * *

الجواب عن الاعتراض السابق

قوله: (قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به، لا لقصوره في نفسه).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ومعه الجمهور عن هذا الاعتراض بالجواب الأول وهو أن المكلفين مأمورون في علمه إلى وقت النسخ، ولا يلزم ما ذكروه من أنه يكون بياناً لمدة العبادة. بيان ذلك:

أن المكلفين مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه «أي: القاطع» لدام الحكم؛ قياساً على «البيع المطلق» فإن الله تعالى يعلم أن البيع المطلق مفيد لحكمه ــ وهو: الملك ــ إلى أن ينقطع ذلك البيع بالفسخ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة،

بل يعلمه مقتضياً لملك مؤبدٍ بشرط أن لا يطرأ قاطع، لكن يعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه ــ وهو عدم طريان القاطع ــ، لا لقصوره في نفسه.

إذا ثبت ذلك: ثبت أن النسخ ليس بياناً لمدة العبادة، وثبت أنه لا يلزم من النسخ البداء.

* * *

أوجه الاتفاق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

قوله: (**فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص؟**).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة الجواب عن الوجه الأول ــ من الوجوه التي استدل بها القائلون: إنه لا يصح تحديد النسخ بالرفع ــ وذكر أن هناك فرقاً بين النسخ والتخصيص وأشار إلى بعض ذلك هناك: كأن سائلاً سأل وقال: إن كلامكم السابق يدل على أن هناك تشابهاً بين النسخ والتخصيص فما وجه التشابه والاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما؟ فأجاب ابن قدامة عن ذلك وذكر وجه الاتفاق، وأوجه الافتراق.

لكن قبل أن نبدأ ببيان كلام ابن قدامة في ذلك لا بدَّ من ذكر تعريف التخصيص وهو: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه» كما ذكر ذلك، الفخر الرازي في «المحصول».

أو تقول في تعريفه: إنه «قصر العام على بعض مسمياته» كما قال ابن الحاجب في «مختصره».

أو تقول في تعريفه: إنه «قصر اللفظ مطلقاً على بعض مسماه» كما قال بعض الحنفية.

فإذا أحضرنا في أذهاننا تعريف النسخ السابق ـ وهو التعريف الأول الذي هو: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه ـ أدركنا أن التخصيص يشارك النسخ في بعض الخصائص والأوجه ويخالفه في أخرى. وإليك بيان ذلك:

* * *

وجه الاتفاق والاشتراك بينهما

قوله: (قلنا: هما مشتركان من حيث أن كلًّ واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ).

ش: **أقول**: اتفق واشترك التخصيص والنسخ في: أن كل واحد منهما يوجب إخراج بعض ما تناوله اللفظ لغة.

أي: أن كلاًّ منهما فيه قصر للحكم على بعض مشتملاته إلاَّ أن التخصيص قصر للحكم على بعض أفراده، والنسخ قصر للحكم على بعض الأزمان.

* * *

أوجه الافتراق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

لقد افترق واختلف التخصيص عن النسخ من جهة المراد باللفظ، ومن وجوه أخرى عامة.

* * *

وجه الافتراق من جهة المراد باللفظ

قوله: (مفترقان من حيث إن التخصيص: بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: «صم أبداً» يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة).

ش: أقول: وجه الافتراق من جهة المراد باللفظ بين النسخ والتخصيص: أن التخصيص يبين أن ما خرج عن العموم ــ وهو المخصوص ــ لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

أما النسخ: فهو يدل على أن ما خرج ــ وهو المنسوخ ــ لم يرد التكليف به وإن كان قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

فمثلاً لو قيل: «صم أبداً» يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة فيقول: «صم شهراً»، بل يجوز نسخ الجميع، لكن بقاؤه مشروط بأن لا يرد ناسخ كما إذا قال: «ملكتك أبداً»، ثم يقول: «فسخت» فالفسخ هذا إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ.

الحاصل: أن يقال في الوجه الأول من الفروق بينهما: أن التخصيص يدل على أن ما خرج عن العموم لم يكن مراداً، والنسخ يدل على أن المنسوخ كان مراداً.

تنبيه: ابن قدامة فرق بين النسخ والتخصيص بهذا الوجه وإن لم يسمه وجهاً.

* * *

وجوه أخرى للافتراق والاختلاف بين النسخ والتخصيص

الوجه الأول

قوله: **(وكذلك افترقا في وجوه ستة: أحدها: أن النسخ: يشترط تراخيه والتخصيص: يجوز اقترانه)**.

ش: أقول: الوجه الأول ــ من وجوه افتراق النسخ عن التخصيص ــ: أن النسخ يشترط فيه: أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ ومتأخراً عنه ــ كما سبق في شروط النسخ ــ.

أما التخصيص فإنه يجوز أن يكون المخصِّص مقترناً مع المخصَّص ــ وهو العام ــ كالتخصيص بالصفة والشرط والاستثناء، وغيرها من المخصصات المتصلة كما ستأتي في باب التخصيص ــ إن شاء الله ــ .

ويجوز ــ أيضاً ــ أن يكون المخصِّص متقدماً على المخصَّص ــ وهو العام ــ .

ويجوز ــ أيضاً ــ أن يكون المخصِّص متأخراً عن المخصَّص ــ وهو العام.

وسيأتي بيان ذلك في مكانه في باب التخصيص ــ إن شاء الله ــ .

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(والثاني: أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد بخلاف التخصيص)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الافتراق بين النسخ والتخصيص ــ : أن التخصيص لا يدخل ولا يرد على الأمر بمأمور واحد مثل: «أعط زيداً»؛ لأنه لا يكون إلاَّ من متعدد.

أما النسخ فقد يرد على الأمر بمأمور واحد كما نسخ العدة بالحول وردها إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، وكما نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام.

* * *

الوجه الثالث

قوله: **(الثالث: أن النسخ لا يكون إلاَّ بخطاب، والتخصيص يجوز بأدلة العقل والقرائن)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه الافتراق بينهما ــ: أن التخصيص يجوز بالأدلة السمعية وهي النقلية كالكتاب والسنة، ويجوز بالأدلة العقلية كالقياس، ويجوز بالقرائن الحالية والقرائن المقالية.

أما النسخ فلا يجوز إلاَّ بخطاب ونص من الشارع، أي: أدلة نقلية وسمعية كالكتاب والسنة ــ فقط ــ.

* * *

الوجه الرابع

قوله: **(والرابع: أن النسخ لا يدخل في الأخبار، والتخصيص بخلافه)**.

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من وجوه الافتراق والاختلاف بينهما ــ: أن التخصيص يدخل الأخبار والأحكام ونحو ذلك.

أما النسخ فلا يدخل الأخبار؛ لأن ما أخبر الله تعالى به من القرون الماضية والأمم السالفة، وكذلك ما أخبر أنه سيكون من خروج الدجال وشرائط الساعة، فهذه الأمور لا يدخلها النسخ؛ لأن نسخها تكذيب للخبر الأول، وخبر الله وخبر رسوله ﷺ لا يدخلهما التكذيب.

وقال أبو بكر الدقاق ــ من الشافعية كما حكاه عنه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» ــ أنه إذا ورد الأمر بلفظ الخبر كقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فلا يجوز نسخه ــ أيضاً ــ؛ اعتباراً بلفظه.

وهذا غير صحيح؛ وذلك لأن المراد بهذين النصين هو الأمر، ولا يجوز أن يكون المراد بهما الخبر؛ فإننا نرى من يخالف ويمس المصحف على غير

طهارة، ورأينا من يطلِّق ولا يتربص ثلاثة قروء، ولو كان المراد بالنصين الخبر: لأدى إلى وقوعه بخلاف خبره، ولا يجوز ذلك في خبر الله تعالى.

وعدم جواز نسخ الأخبار مطلقاً هو المفهوم من كلام ابن قدامة وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين كما حكاه الباجي في «الإحكام».

وذهب بعض الأصوليين ـ منهم الإمام الرازي في «المحصول» وغيره ـ إلى جواز نسخ الأخبار مطلقاً؛ لأنه لا فرق بين حكم النسخ في الخبر، وحكمه في الأمر.

وذهب بعضهم إلى التفصيل فمنع في الماضي؛ لأنه يكون تكذيباً دون المستقبل؛ لجريانه مجرى الأمر والنهي فيجوز أن يرفع، ولأن الكذب يختص بالماضي ولا يتعلَّق بالمستقبل.

والحق عندي هو: أن النسخ لا يدخل في نفس الخبر، ولكن إن ثبت به حكم جاز نسخ ذلك الحكم، والله أعلم.

وأطال العلماء الكلام عن هذه المسألة، وذكروا أقوال العلماء فيها، والخلاف بينهم لفظي لا ثمرة له في الأحكام الفرعية، لذلك لا داعي للتوسع فيها.

* * *

الوجه الخامس

قوله: **(والخامس: أن النسخ لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا ينتفي معه ذلك).**

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من وجوه الافتراق بينهما ـ أن التخصيص: تبقى معه دلالة اللفظ العام على ما تحته حقيقة على رأي

الجمهور، أو مجازاً على رأي أبـي ثور، وعيسى بن أبان، فيما عدا الصورة المخصَّصة.

أما النسخ: فلا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته.

أي: أن العام يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص، فلا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان فإنه يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، وسيأتي تفصيل ذلك في باب العام في مسألة: «هل يجوز التمسك بالعام بعد التخصيص؟» ــ إن شاء الله ــ .

أما النسخ فإنه يبطل الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية وذلك عند ما يرد النسخ على الأمر بمأمور واحد.

* * *

الوجـه السـادس

قوله: (والسادس: **أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلاَّ بمثله، والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة**).

ش: **أقول**: الوجه السادس ــ من وجوه الاختلاف بينهما ــ أن العام المقطوع بدليله يجوز أن يُخصَّص بمقطوع مثله، ويجوز أن يُخصَّص بمظنون كالقياس وخبر الواحد ونحوهما من الأدلة المخصِّصة، كما سيأتي في باب المخصصات المنفصلة ــ إن شاء الله ــ .

أما في النسخ فإن الحكم المقطوع بدليله لا ينسخ إلاَّ بقاطع مثله وستأتي هذه المسألة ضمن مسائل النسخ ــ إن شاء الله ــ .

تنبيه: زاد الآمدي في «الإحكام» والإمام الرازي في «المحصول» وغيرهما فروقاً بين النسخ والتخصيص غير ما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وهي:

الأول: أنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى، ويجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى.

الثاني: أن التخصيص لا يرد إلاَّ على العام، أما النسخ فإنه يرد على العام والخاص.

الثالث: أن التخصيص لا يكون إلاَّ لبعض أفراد العام، أما النسخ فقد يرفع جميع أفراد العام، وقد يرفع بعض أفراده.

تنبيه آخر: غرض ابن قدامة وغيره من التفريق بين النسخ والتخصيص هو: أن يثبت للمخالفين أن النسخ يختلف عن التخصيص؛ ليزيل ما توهموه من أن النسخ تخصيص.

* * *

أركان النسخ

قد اتضح ـ من تعريف النسخ ـ أن للنسخ أركاناً لا بدَّ منها، وهي ثلاثة: «الناسخ» و «المنسوخ» و «المنسوخ عنه».

أما الناسخ: فهو الله تعالى يطلق عليه على الحقيقة يقال: نسخ فهو ناسخ، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ﴾ [الحج: ٢٢].

ويطلق لفظ «الناسخ» مجازاً على ما يلي:

يطلق لفظ الناسخ على الآية فيقال: «هذه الآية ناسخة لآية كذا».

ويطلق لفظ الناسخ على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول ﷺ وفعله وتقريره فهو ناسخ.

ويطلق لفظ الناسخ على الحكم فيقال: «وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ».

ويطلق على المعتقد لنسخ الحكم فيقال: «فلان ينسخ القرآن بالسنة» أي يعتقد ذلك.

وأما المنسوخ: فهو الحكم المتقدم السابق المرتفع، أو المبيَّن على الخلاف السابق.

وأما المنسوخ عنه: فهو المتعبد بالعبادة المرتفعة المزالة.

* * *

هل النسخ جائز عقلاً وشرعاً؟

لقد اختلف في ذلك فذهب قوم إلى إنكاره، وذهب العلماء المعتد بأقوالهم إلى جوازه عقلاً، ووقوعه شرعاً، وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً:
المنكرون للنسخ وأدلتهم

قوله: **(فصل وقد أنكر قوم النسخ)**.

ش: **أقول**: المنكرون للنسخ هم: أبو مسلم بن بحر الأصفهاني من المسلمين؛ حيث روي عنه أنه يجوِّز النسخ عقلاً، ولكنه يمنع منه شرعاً، هذا من المسلمين.

ومن أصحاب الشرائع السابقة اليهود فإنهم انقسموا بخصوص النسخ إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: الشمعونية ـ منهم ـ ذهبوا إلى امتناع النسخ عقلاً وسمعاً.

الفرقة الثانية: العنانية ــ منهم ــ ذهبوا إلى جوازه عقلاً، وعدم جوازه سمعاً.

الفرقة الثالثة: العيسوية ــ منهم ــ فقد ذهبوا إلى جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً، وهم المعترفون بنبوة محمد ﷺ ولكن إلى العرب خاصة، لا إلى الأمم كلها، فشريعته ليست ناسخة لشريعة موسى عليه السلام.

* * *

أدلة المنكرين للنسخ على مذهبهم

ابن قدامة لم يذكر أدلتهم على ما ذهبوا إليه بينما الأصوليون ذكروا أدلتهم، وإليك أهمها والإجابة عنها:

• أما أبو مسلم فقد احتج على امتناع النسخ شرعاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢].

وجه استدلاله منها: أن النسخ باطل؛ لأن فيه إلغاء للحكم المنسوخ، فلو وقع في القرآن لأتاه الباطل، وفي ذلك تكذيب لخبر الله تعالى، والكذب محال في خبره.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأجوبة منها:

الجواب الأول: لا نسلِّم أن النسخ باطل، بل هو إبطال؛ لأن الباطل ضد الحق، والنسخ حق، فالآية لا دلالة فيها على المطلوب.

الجواب الثاني: الآية ليست في محل النزاع؛ حيث إن معنى الآية: أنه لم يتقدم على القرآن من كتب الله ما يبطله، ولا يأتي من بعده من كتب الله ما يبطله، وهذا لا يتعارض أنه ينسخ بعضه بعضاً.

أما دليله على جواز النسخ عقلاً فهو دليل الجمهور الذي سيأتي.

• أما الشمعونية ــ من فرق اليهود ــ فقد استدلوا على امتناع النسخ عقلاً وسمعاً بما يلي:

الدليل الأول: قالوا فيه: لو جاز نسخ الأحكام الشرعية لكون التكليف بها مصلحة في وقت ومفسدة في وقت لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد، وما يجوز على الله ــ تعالى ــ وما لا يجوز، وهو محال.

يجاب عن ذلك بأن اعتقاد التوحيد وكل مستند معرفته دليل العقل لا يخلو إما أن يقال بأن وجوبه ثابت بالعقل أو بالشرع.

فإن كان الأول فلا يخفى إحالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلاً؛ لأن الشارع لا يأتي بما يخالف العقل السليم، وإن كان الثاني ــ وهو أن الوجوب ثابت بالشرع ــ فالعقل يجوز أن لا يرد الشرع بوجوبه ابتداءً فضلاً عن نسخه بعد وجوبه.

الدليل الثاني لهم: قالوا فيه: لو كان النسخ جائزاً عقلاً لم يخل نسخ ما أمر به إما أن يكون لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر، أو لا يكون كذلك، فإن لم يكن لحكمة ظهرت له كان عابثاً والعبث على الحكيم محال، وإن كان لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الأمر: فقد بدا له ما لم يكن، والبداء على الله محال.

يجاب عن ذلك بأنكم حصرتم الأمر في قسمين، وهذا باطل، بل هناك قسم ثالث قد تركتموه وهو الصحيح وهو: أنه تعالى شرع الحكم الثاني لمصلحة علمها أولاً ولم تخف عليه أصلاً، ولكن وقتها إنما يجيء عند انتهاء الحكم الأول بما اشتمل عليه من المصلحة، وهذا لا يترتب عليه بداء ولا عبث.

الدليل الثالث: قالوا فيه: إن الفعل المأمور به إما أن يكون طاعة أو معصية، فإن كان طاعة فقد نهى عن الطاعة، وإن كان معصية فقد أمر بالمعصية.

يجاب عن ذلك بأنه طاعة حالة كونه مأموراً به، ومعصية حالة كونه منهياً عنه، فالطاعة والمعصية ليست من صفات الأفعال، بل هي تابعة للأوامر والنواهي.

الدليل الرابع: قالوا فيه: إن الفعل المأمور به إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً فقد نهى عن الحسن، وإن كان قبيحاً فقد أمر بالقبح.

يجاب عن ذلك بأن هذا الكلام مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وهي باطلة عندنا.

● أما العنانية ــ منهم ــ، فقد استدلوا على أن النسخ جائز عقلاً بأدلة الجمهور العقلية التي ستأتي، واستدلوا على النسخ غير واقع سمعاً بقولهم: إن موسى ــ عليه السلام ــ كان نبياً حقاً بالإجماع منا ومنكم، وبالدلائل الدالة على صدقه في رسالته، وقد نقل عنه أنه قال: «هذه الشريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والأرض» وروي عنه أنه قال: «ألزموا يوم السبت أبداً»، فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته، فلو قبلنا بجواز نسخ شريعته لزم منه أن يكون كاذباً وهذا محال.

يجاب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا النقل عن موسى عليه السلام لم تثبت صحته، وقد قيل: إن أول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي؛ ليعارض به دعوى الرسالة من محمد ﷺ لما ظهر من تسمحه في الدين.

ويؤيد ذلك: أن أحبار اليهود مثل كعب، وابن سلَّام، ووهب بن منبه، وغيرهم كانوا أعرف من غيرهم بما جاء في التوراة، وقد أسلموا ولم يذكروا شيئاً من ذلك.

كذلك لو كان هذا صحيحاً لكان من أقوى ما يتمسك به اليهود في زمن النبي ﷺ في معارضته، ولم ينقل عنهم شيء من ذلك.

الجواب الثاني: إن مما يدل على عدم صحة هذا النقل أنهم اختلفوا في متن هذا الحديث؛ لأن منهم من قال: إنه قال: «إن أطعمتموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض» وهذا ليس فيه ما يدل على إحالة النسخ.

الجواب الثالث: نسلِّم صحة هذا النقل لكن معناه ليس واضحاً، فيحتمل احتمالان:

الأول: أنه يحتمل أنه أراد بالشريعة: التوحيد.

الثاني: أنه يحتمل أنه أراد بقوله: «مؤبدة» ما لم تنسخ بشريعة نبي آخر.

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

فثبت أن ذلك لا يعارض ما ظهر على يد النبي ﷺ من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم.

● أما العيسوية ــ من فرق اليهود ــ فقد استدلوا على أن النسخ واقع وجائز عقلاً وسمعاً بما استدل به المجوزون للنسخ عقلاً وسمعاً كما هو مذهب الجمهور الذي سيأتي ــ إن شاء الله ــ.

واستدلوا على أن شريعة محمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى عليه

السلام بما استدل به العنانية، وهو ما روي عن موسى عليه السلام.

ويجاب عنه بما تقدم.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر تلك الفرق ولعل علته في ذلك: أن حكاية خلاف اليهود في كتب الأصول لا يليق؛ لأن الكلام في أصول الفقه فيما هو مقرر في الإسلام وفي اختلاف الفرق الإسلامية، أما حكاية خلاف الكفار فالمناسب لذكرها أصول الدين، كما قال بعض الأصوليين كما حكاه العطار.

قلت: جرى جمهور الأصوليين على حكاية خلافهم؛ لإبطال مذهبهم.

تنبيه آخر: صرح بعض الأصوليين ــ كالآمدي في «الإحكام» ــ بأن المخالف في النسخ من المسلمين هو أبو مسلم الأصفهاني؛ حيث منع النسخ شرعاً، كما سبق ذلك ودليله والجواب عنه:

بينما ورد في «جمع الجوامع» مع شرحه أن أبا مسلم الأصفهاني لم يخالف جمهور أهل السنة القائلين: بجواز النسخ عقلاً وشرعاً في الحقيقة ونفس الأمر، ولكنه خالفهم في اللفظ والمصطلح، ونصه: «النسخ واقع عند كل المسلمين وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً؛ لأنه قصر للحكم على الأزمان، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص فقيل: خالف في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور، فالخلف الذي ذكره الآمدي وغيره عنه من نفيه عنه ووقوعه لفظي؛ لما تقدم من تسميته تخصيصاً». اهـ.

وهذا هو الصحيح في مذهبه؛ حيث إنه يجعل النسخ من باب انتهاء الحكم لانتهاء وقته، فهو يفسره بالتخصيص بالغاية، وعلى هذا: يكون الخلاف لفظياً كما قال القرافي في «نفائس الأصول».

وقيل: إن الصحيح في النقل عنه أن النسخ جائز عقلاً وواقع بين الشرائع بعضها مع بعض، ولكن غير واقع في الشريعة الواحدة.

تنبيه: قال إمام الحرمين في «البرهان»: وافقت غلاةُ الروافض اليهود في إنكار النسخ.

* * *

ســؤال

ورد ــ فيما سبق ــ أسماء لا نعلم عنها شيئاً كأبي مسلم، والشمعونية، والعنانية، والعيسوية، وابن الراوندي، فهلا تفضلت بإعطائنا نبذة ولو بسيطة عن كل اسم؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ :

أما أبو مسلم الأصفهاني فهو: محمد بن بحر الأصفهاني، كان من كبار المعتزلة، توفي عام (٣٧٢هـ)، له كتاب في التفسير على مذهب المعتزلة سماه: «جامع التأويل لمحكم التنزيل».

وليس هو الجاحظ ــ المعروف ــ كما زعم بعضهم، ولا أن اسمه يحيى بن عمر بن يحيى الأصبهاني كما زعم آخرون.

أما الشمعونية فهي فرقة يهودية ينسبون إلى شمعون بن يعقوب.

أما العنانية: فهي فرقة من اليهود ينتسبون إلى عنان بن داود، وهم يخالفون سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والسمك والجراد والظباء، ويذبحون الحيوان على القفار، ويصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإشاراته، ويقولون: إنه من بني إسرائيل المتعبدين بالتوراة، والمستجيبين لموسى عليه السلام، إلاَّ أنهم لا يقولون بثبوت رسالته.

أما العيسوية فهي فرقة يهودية تنسب إلى أبـي عيسى: إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وقد ادعى أبو عيسى هذا أنه نبـي، وأنه رسول المسيح المنتظر، وزعم أن الله كلمه أن يخلِّص بني إسرائيل من الأمم، وقالوا: إن شريعة محمد خاصة بالعرب فقط، ظهرت هذه الفرقة في أواخر الدولة الأموية.

أما ابن الراوندي فهو: أحمد بن يحيـى بن الراوندي، نسبة إلى «رواند» قرية من قرى «فاسان» من نواحي أصبهان، كان ملحداً ملازماً للزنادقة والرافضة، وكان من المعتزلة، ثم خرج عنهم وصنف كتباً في الرد عليهم، توفي عام (٣٠٠هـ) وقيل: (٢٩٨هـ) وقيل (٢٩٣هـ) وقيل غير ذلك، من مصنفاته: «الرافع»، و«الزمردة»، و«نصيحة المعتزلة».

* * *

ثـانـيـاً:

المثبتون للنسخ وأدلتهم

قوله: **(وهو فاسد؛ لأن النسخ جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً)**.

ش: **أقول**: ابن قدامة حكم على مذهب المنكرين للنسخ بأنه فاسد لأمرين:

الأول: ـ وهو ما ذكره ابن قدامة ـ أن النسخ جائز عقلاً وشرعاً وواقع سمعاً، وسيأتي إثبات ذلك:

الثاني: بطلان أدلتهم التي استدل بها المنكرون للنسخ على اختلاف طوائفهم من مسلمين وغيرهم، وهذا ظاهر من أجوبتنا على تلك الأدلة ـ كما عرفت ـ.

وإثبات النسخ هو مذهب جماهير العلماء من أصوليين وفقهاء، ولهم أدلة على جوازه عقلاً وشرعاً وعلى وقوعه شرعاً.

* * *

الأدلة على جواز النسخ عقلاً

قوله: (أما العقل: فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولا يبعد في أن يعلم الله ـ تعالى ـ مصلحة عبادة في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات، ثم يخففه عنهم).

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز النسخ عقلاً بأدلة، منها:

الدليل الأول: أن المخالف إما أن يكون ممن يوافق على أن الله ـ تعالى ـ له أن يفعل ما يشاء من غير نظر إلى حكمة وغرض، وإما أن يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في أفعاله تعالى.

فإن كان الأول ـ وهو كون المخالف يقول: إن الله يفعل ما يريد من غير نظر إلى حكمة ـ فلا يمتنع عليه سبحانه أن يأمر بالفعل في وقت وينهى عنه في وقت، كما أمر بالصيام في نهار رمضان ونهى عنه يوم العيد.

وإن كان الثاني ـ وهو كون المخالف يقول: إن الله يفعل ما يشاء لحكمة وغرض ـ فلا يمتنع أن يعلم الله استلزام الأمر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام النهي عنه للمصلحة في زمن ووقت آخر؛ وذلك لأن المصالح مما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال حتى إن مصلحة بعض الأشخاص في الغنى أو الصحة أو التكليف ومصلحة الآخر في نقيضه، فكذلك جاز أن تختلف المصلحة باختلاف الأزمان حتى إن مصلحة بعض الناس في اللين والرفق، ومصلحة آخرين في العنف والغلظة عليهم.

وإذا ثبت جواز اختلاف المصلحة باختلاف الأزمان فلا يمتنع أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه ـ سبحانه ـ لمصلحته فيه، وينهاه

عنه في زمن آخر لعلمه سبحانه في مصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يأمره باستعمال دواء خاص في بعض الأزمنة، وينهاه عنه في زمن آخر بسبب اختلاف مصلحته.

الدليل الثاني: أن النسخ لو امتنع لكان امتناعه لذاته أو لصورته، أو لما يتولد عنه من مفسدة، أو أداءه إلى محال وكلها باطلة.

فإن النسخ لا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما بيناه من معنى رفع الحكم، وما ذكرنا من الإجابة عن الإشكالات التي أوردها منكرو تحديد النسخ بالرفع.

ولا يمتنع النسخ لأدائه إلى مفسدة وقبح؛ لأنا قد أبطلنا ذلك في الجواب عن الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها القائلون: لا يصح تحديد النسخ بالرفع ـ فيراجع من هناك ـ .

وعلى فرض تساهلنا في هذه القاعدة ـ وهي التحسين والتقبيح ـ فلا يبعد عقلاً في أن الله سبحانه يعلم مصلحة عباده بأن يأمرهم بأمر مطلق ويشق عليهم في ذلك الأمر، ثم ينسخ بعض ذلك تخفيفاً عنهم؛ وذلك امتحاناً منه سبحانه ـ وابتلاء فمن استعد للامتثال لهذا الأمر المطلق وعزم على فعله وتنفيذه كما جاء من الله وامتنع ـ بسبب عزمه على ذلك ـ عن جميع المعاصي والشهوات فإن مثل هذا يثاب، وإن كان قد خفف عنه الأمر نسخاً قبل أن يمتثل وظهر عليه علامات تدل على استعداده للامتثال، يثاب ـ أيضاً ـ .

أما الشخص الذي لم يمتثل ولم تظهر عليه علامات الامتثال فإنه يعاقب.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من الأدلة على جواز النسخ عقلاً.

الدليل الثالث: ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ : أنه إذا جاز أن يخلق الله تعالى خلقاً على صفة ثم ينقله إلى صفة أخرى، مثل أن يخلقه طفلاً، ثم ينقله إلى الشبيبة، ثم إلى الكهولة، ثم إلى الشيخوخة، ثم إلى الموت من غير اختيار للعبد، ولم يكن ذلك قبيحاً في شرع ولا عقل: فوجب أن يجوز ــ ها هنا ــ أيضاً أن يكلف خلقه بعبادة ثم ينقلهم عنها.

الدليل الرابع: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ : أنا نعلم بصحة تحريك الجسم بعد تسكينه، وتفريقه بعد جمعه، وإماتته بعد إحيائه، وليس في الأمر بالشيء بعد النهي عنه إلاَّ ما في تحريك الجسم بعد تسكينه وتبييضه بعد تسويده من متابعة للشيء تقتضيه في عين واحدة وإذا كان ذلك كله من جملة المجوَّز: وجب أن يكون الأمر بالشيء بعد النهي عنه من جملة المجوَّز أيضاً.

الدليل الخامس: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ : أنه إذا جاز أن يطلق الأمر ثم يسقطه بالعجز والمرض: جاز أن يطلق الأمر ويسقطه بخطاب آخر.

الدليل السادس: ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ : أنه إذا جاز أن يمضي وقت وزمن لم يجب فيه التكليف: جاز أن يكون واجباً في وقت معين، ثم يسقطه.

هذه أهم الأدلة على جواز النسخ عقلاً.

* * *

الأدلة على جواز النسخ شرعاً

لقد استدل ابن قدامة والجمهور على جواز النسخ شرعاً بأدلة نقلية، وبالوقوع.

* * *

الأدلة النقلية على جواز النسخ شرعاً

قوله: (فأما دليله شرعاً: فقال الله ــ تعالى ــ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]).

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز النسخ شرعاً بأدلة، منها:

الـدليـل الأول

قـولـه تعـالـى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية تدل دلالة واضحة على جواز النسخ على الله تعالى شرعاً، وهي حجة على من أنكر النسخ من المسلمين وغيرهم.

أما بالنسبة إلى من خالف في ذلك من المسلمين فوجه الدلالة ظاهر؛ لأنه يوافق على أن الآية من كلام الله ــ تعالى ــ وأن كلامه صدق.

وأما بالنسبة إلى اليهود: فلأنه إذا ثبت أن محمداً رسول الله بما ثبت من الأدلة القاطعة في العقيدة، وأن النبـي محمد ﷺ صادق فيما يدعيه من الوحي إليه من الله تعالى فقد ادعى النبـي ﷺ كون هذه الآية من كلام الله، فكان صادقاً في ذلك، وكانت الآية حجة على جواز النسخ شرعاً.

* * *

ما اعترض به على هذا الدليل

مع وضوح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ شرعاً إلاَّ أنه لم يسلم من الاعتراض: فقد وجه إليه المخالف اعتراضات، إليك أهمها مع الجواب عنها:

الاعتــراض الأول

أن المراد بذلك التخصيص، وليس النسخ الذي سبق تعريفه.

* * *

جــوابــه

يمكن أن يجاب عنه: بأننا فرقنا بين التخصيص والنسخ، وبينا أن كل واحد له لفظ ومفهوم يختلف عن الآخر، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ.

وأيضاً فإن التخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه، وإنما هو بيان معنى الكلام.

* * *

الاعتــراض الثانــي

أن المراد من النسخ ـ في هذه الآية ـ : الإزالة، ونسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ.

* * *

جــوابــه

يمكن أن يجاب عنه: بأنه ليس المراد من الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ؛ لأن الله تعالى قال: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومعلوم أن القرآن كله خير من غير تفاوت فيه، فلو كان المراد من نسخ الآية إزالتها عن اللوح المحفوظ وكتابة أخرى بدلها: لما تحقق هذا الوصف، وإنما تتحقق الخيرية بالنسبة إلينا فيما يرجع إلى أحكام الآيات المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث إن البعض قد يكون أخف من البعض فيما يرجع إلى تحمل المشقة، أو أن ثواب البعض أجزل من

ثواب البعض على اختلاف المذاهب، فوجب حمل النسخ على أحكام الآيات المذكورة لا على ما ذكره المخالف.

* * *

الدليل الثاني

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾ [النحل: ١٠١].

وجه الاستدلال: أن التبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما تلاوة وإما حكم، وكيفما كان فهو رفع ونسخ.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

اعترض عليه باعتراض مفاده: أنه ليس المراد من هذا رفع المنزل؛ لأن ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله، لكن المراد به: تبديل مكان الآية بإنزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل.

* * *

جوابه

يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الكلام هوس؛ حيث إن الذي لم ينزل كيف يكون مبدلاً، والبدل ما يستدعي مبدلاً، وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال؟!

* * *

الأدلة على وقوع النسخ في الشرع

قوله: (وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما

خالفها من شرائع الأنبياء قبله، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام).

ش: **أقول**: وقوع النسخ في الشريعة من أهم الأدلة على أن النسخ جائز، لأن الوقوع دليل الجواز، ويدل على الوقوع ما يلي:

* * *

الدليـل الأول

أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والسلف والأمة كلها قد أجمعوا على أن شريعة محمد ﷺ ناسخة شرع من قبله: إما بالكلية وإما فيما يخالفها فيه، وهذا متفق عليه، فمنكر هذا خارق للإجماع.

فإذاً: الأحكام التي كانت عليهم لا تلزمنا ولسنا مطالبين بها إذا لم يرد بها شرعنا، وهذا فيه رد على من أنكر النسخ من المسلمين، لأنه يعتقد أن الإجماع حجة.

* * *

الدليـل الثانـي

أن النسخ وقع في الشرائع السابقة: من ذلك.

أولاً: ما ورد في العهد القديم الأصحاح التاسع والعشرين من سفر التكوين أن يعقوب ـ عليه السلام ـ قد جمع بين اختين وهما «ليئة» و «راحيل» ابنتي خاله «لابان» ونسخ ذلك كما جاء في العهد القديم، الإصحاح الثامن عشر من سفر اللاويين ما نصه: «ولا تأخذ امرأة على أختها للضر لتكشف عورتها معها في حياتها». اهـ.

ثانياً: أن آدم ــ عليه السلام ــ كان يزوج بناته من بنيه أي: الأخ من أخته، وقد حرم ذلك ــ كما هو معروف ــ في شرائع من بعده من الأنبياء عليهم السلام.

هذا ما ذكره ابن قدامة من وقوع النسخ في الشرائع السابقة، وإليك أمثلة أكثر مما ذكره ابن قدامة هنا فأقول:

ثالثاً: اتفق اليهود والنصارى على أن الله تعالى فدا ولد إبراهيم من الذبح وهو نص التوراة وهو أشد أنواع النسخ؛ لأنه قبل الفعل الذي يمنعه المعتزلة، فإذا جاز في الأشد جاز في غيره من باب أولى.

رابعاً: ورد في التوراة أن الله ــ تعالى ــ قال لموسى: «أخرج أنت وشيعتك من مصر لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها أباكم إبراهيم أن أورثها نسله فلما صاروا إلى التيه قال تعالى: «لا تدخلوها؛ لأنكم عصيتموني» وهذا عين النسخ.

خامساً: ورد في التوراة أن السارق إذا سرق في المرة الرابعة تثقب أذنه ويباع. ونسخ ذلك فيما بعد.

سادساً: تحريم السبت فإنه لم يزل العمل به مباحاً إلى زمن موسى عليه السلام، وهو عين النسخ.

سابعاً: جاء في التوراة: أن الجمع في النكاح بين الحرة والأمة كان جائزاً في شرع إبراهيم ــ عليه السلام ــ لجمعه بين «سارة» و «هاجر» وقد حرمته التوراة، وهو نسخ.

ثامناً: الختان كان في شرع إبراهيم ــ عليه السلام ــ جائز في الكبر، وقد أوجبه عندهم يوم ولادة الطفل.

والأمثلة على وقوع النسخ في شرائع من قبلنا كثيرة وقد صرحت التوراة في ذلك، وإذا صرحت توراة اليهود بمثل هذه الأمور فإن كلامهم لا يسمع ولا يقبل بعد ذلك في منع النسخ.

وهذا فيه رد على من أنكر النسخ من اليهود؛ حيث ثبت ذلك في شريعتهم.

* * *

الدليـل الثالـث

أنه وقع في شريعتنا الإسلامية نسخ بعض الأحكام بعد ثبوتها، وإليك أمثلة على ذلك:

أولاً: أنه نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة فقال تعالى: ﴿۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢]، وقال في النسخ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ثانياً: أنه نسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان.

ثالثاً: أنه نسخ وجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها بالتربص أربعة أشهر وعشرا فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

رابعاً: أنه نسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾

[المجادلة: ١٢]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المجادلة: ١٣].

خامساً: أنه نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة فقال تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٦].

هذه أمثلة على وقوع النسخ في الشريعة، وسيأتي زيادة لها أثناء الكلام عن مسائل النسخ ـ إن شاء الله ـ.

وهذا فيه رد على منكر النسخ من المسلمين؛ لأن هذه الأمثلة لا يمكن أن ينكرها.

قد أورد بعضهم اعتراضات على هذه الأمثلة ولكنها ضعيفة جداً، ولضعفها الشديد لا تستحق أن تذكر.

تنبيه: أورد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الآيتين ـ وهما قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ﴾ [النحل: ١٠١] ـ للاستدلال على جواز النسخ شرعاً، وللرد كذلك على من أنكر النسخ من المسلمين.

وكذلك أورد قصة يعقوب وآدم ـ عليهما السلام ـ للرد على من أنكر النسخ من اليهود، فتنبه لهذا.

تنبيه آخر: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وكثير من الأصوليين قد حكى الإجماع على وقوع النسخ.

اعترض على ذلك بعضهم قائلاً: إن هذا الإجماع يناقضه حكاية الخلاف عن بعض المسلمين من أنه يمنع النسخ.

قلت: إن الخلاف ــ كما سبق أن أثبتناه ــ لفظي، إذن يكون الإجماع حاصلاً في المعنى.

تنبيه ثالث: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وكثير من الأصوليين أن آدم ــ عليه السلام ــ كان يزوج الأخ من أخته؛ وذلك للاستدلال على جواز النسخ وللرد على من خالف من غير المسلمين ــ كما قلنا سابقاً ــ .

لكن اعترض على ذلك بأن هذا ليس من باب النسخ، بيان ذلك:

أن من شروط النسخ: أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب شرعي متقدم ــ وهذا معلوم مما سبق ــ ولكن كون آدم يزوج بنيه من بناته لم يرد هذا في كتاب ولا في سنة، فلعل ذلك كان قبل ورود الشرع عليه في ذلك.

وإذا لم يرد شرع: كان ذلك كافياً في الإقدام للسلامة من النهي، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً فلا يكون النهي عما فعله آدم بعد ذلك ناسخاً؛ وذلك لأن التحريم ــ حينئذٍ ــ وقع للبراءة الأصلية، لا لحكم شرعي.

حكمة النسخ

سأل سائل وقال: لِمَ شرع النسخ؟ لماذا لا يأتي الله تعالى بالحكم النهائي دون هذا العناء؟

فقلت ــ في الجواب عن ذلك ــ إن مشروعية النسخ له حكمة، وهي: مراعاة مصالح الناس في وقت الرسالة؛ حيث إنهم ــ كما هو معلوم ــ كانوا في جاهلية تعمها الفوضى التي لا حدود لها، وعدم الانضباط بأنظمة وأحكام تأمرهم وتنهاهم، فاقتضت حكمة الشارع ألاَّ ينقلهم دفعة واحدة إلى ما يستقر عليه التشريع آخر الأمر، بل إن الله تعالى سلك بهم طريق التدريج في التشريع

بأن نقلهم من حالة إلى حالة أخرى، وذلك من أجل أن تتهيأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي، فيأتي ذلك الحكم وهم على أتم الاستعداد إلى تقبله والعمل به.

والله سبحانه نسخ بالإسلام كل دين سبقه، ونسخ بعض أحكام هذا ببعض، وإليك بيان ذلك:

● أما الحكمة والفائدة من نسخ الأديان السابقة بالإسلام فقد ذكر العلماء لذلك وجوهاً:

منها: أن الأعمال البدنية إذا واظبوا عليها خلفاً عن سلف صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها، ومنعهم ذلك من الوصول إلى المقصود، وهو معرفة الله وتمجيده، فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع، وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب والأرواح في المعرفة والمحبة انقطعت الأوهام عن الاشتغال عن تلك الصور والظواهر إلى علام السرائر.

ومنها: أنه سبحانه نسخ الأديان كلها بشريعة محمد ﷺ والحكمة في ذلك: أن تشريعه أكمل الشرائع. بيان ذلك:

أن النوع الإنساني يتقلب كما يتقلب الطفل في أدوار مختلفة، ولكل دور من هذه الأدوار حال تناسبه. فالبشر أول عهدهم بالوجود كانوا كالوليد أول عهده بالوجود سذاجة وبساطة وجهالة، ثم تحولوا عن هذه الحالة شيئاً فشيئاً، وفي أثناء هذا التحول مرت عليهم أعراض متباينة ومتفاوتة فاقتضى ذلك وجود شرائع مختلفة لهم، فلما نضج هذا العالم واستوى جاء هذا الدين الحنيف خاتماً للأديان كلها، ومتمماً للشرائع، وجامعاً لمصالح العباد والبلاد، فهو بحق دين عام وخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومنها: أن الخلق طبعوا على الملالة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة؛ لينشطوا في أدائها.

وقيل غير ذلك من الوجوه في حكمة نسخ الشرائع السابقة.

● وأما حكمة الله ـ سبحانه وتعالى ـ في أنه نسخ بعض أحكام الإسلام ببعض فكما قلنا فيما سبق: إن الله سلك بهم طريق التدرج في التشريع من أجل أن تتهيأ نفوسهم إلى تقبل حكمه النهائي؛ إذ لو ألزمهم بالأحكام النهائية من أول وهلة: لأدى ذلك إلى تنفيرهم عن الإسلام، والقضاء على الإسلام في مهده.

فأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً تمهيداً للحكم الأخير كما في تشريع الصلاة: فقد شرعت أولاً ركعتين في الغداة وركعتين في العشي، ثم شرعت خمساً ركعتين ركعتين عدا المغرب فقد كانت ثلاثاً، ثم أقرت في السفر وزيد في الحضر فجعلت أربعاً في الظهر والعصر والعشاء.

وكما في تحريم الربا: فقد بين الله عز وجل ـ أولاً ـ ما في الصدقة من الخير وما في الربا من أنه لا يربو عند الله، ثم بين ـ ثانياً ـ أن الربا كان سبباً في تحريم بعض الطيبات على اليهود، ثم نهى ـ ثالثاً ـ عن أكل الربا أضعافاً مضاعفة وهو ما كان شائعاً بين أهل الجاهلية، ثم جاء ـ رابعاً ـ التحريم العام، وإعلان الحرب على المرابين.

وكما في تحريم الخمر: فإنه سبحانه بين ـ أولاً ـ ما في الخمر من الإثم والنفع وأن إثمها أكبر من نفعها، ثم منع ـ ثانياً ـ الصلاة في حالة السكر، ومعروف أن هذا يقتضي تحريمها في أوقات متفرقة أثناء اليوم، ثم جاء ـ ثالثاً ـ التحريم العام.

وأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً؛ لتلائم حالهم أول الإسلام وملاطفة لهم، فإذا ألفوا الخروج عما ألفوه جاء الشارع بحكم آخر.

وذلك كما في نسخ الأخف إلى الأشد مثل عقوبة الزنا جعله الشارع أولاً الإيذاء بالقول للرجال، والحبس في البيوت للنساء، ثم نسخ ذلك إلى الجلد لغير المحصن والتغريب، والرجم للمحصن.

وأحياناً تكون الأحكام السابقة والمنسوخة أتي بها أولاً؛ لاستمالة القلوب إلى هذا الدين الجديد كما في مسألة القبلة. بيان ذلك:

أن الرسول ﷺ ـ بإيحاء من الله تعالى ـ لم يشأ أن يفاجىء أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا في المدينة بخلاف ما عهدوه عن أنبيائهم من الصلاة إلى بيت المقدس، فأمر الله تعالى الرسول وأصحابه بالصلاة إلى بيت المقدس؛ ليستميل قلوبهم، وليبين لهم أن وجهة الرسل واحدة، وأنه ليس مخالفاً لهم حتى تتهيأ نفوسهم لقبول ما جاء به إذا ما تحولت القبلة إلى الكعبة التي هي أول بيت وضع للناس.

وأحياناً ـ كثيرة ـ يأتي النسخ للابتلاء والاختبار ـ كما قلنا سابقاً ـ؛ ليظهر المؤمن الحق فيفوز، وليظهر المنافق فيهلك؛ ليميز الله الخبيث من الطيب.

ما يتناوله النسخ من الأحكام

القول الحق: أن النسخ لا يكون في جميع الأحكام، بل يكون في الأحكام الشرعية التكليفية الجزئية الفرعية العملية التي تحتمل كونها مشروعة أو غير مشروعة في نفسها في زمن النبوة، بمعنى: أن مصلحتها تتغير فتكون في وقت نافعة، وفي وقت آخر ضارة على ما يعلمه علام الغيوب.

وقلت ذلك بناء على تعريف النسخ السابق وهو: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه»، وبناء على استقراء وتتبع الأحكام المنسوخة من الواقع.

وعلى هذا لا يتناول النسخ الأحكام التالية:

أولاً: الأحكام الأصلية المتعلقة بالعقائد كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، فهذه الأمور لا يمكن أن تنسخ؛ لأنها حقائق ثابتة صحيحة لا تقبل التغيير والتبديل بأي حال من الأحوال.

ثانياً: الأحكام التي لا تحتمل عدم المشروعية كأمهات الأخلاق والفضائل كالعدل والصدق والأمانة، وبر الوالدين، والوفاء بالعهد، فهذه لا تنسخ؛ وذلك لأن حكمة الله في شرعها ومصلحة في التخلق بها أمر ظاهر، فحسنها لا يتغير بمرور الزمن ولا يختلف الأشخاص والأمم فيها.

ثالثاً: الأحكام التي لا تحتمل المشروعية: كأمهات الرذائل كالكفر والظلم والكذب والخيانة، وعدم الإخلاص، وعقوق الوالدين، والغدر، وما شابه ذلك فهذه لا تنسخ؛ وذلك لأن حكمة الله في عدم مشروعيتها، ومصلحة العباد في تركها ظاهر، فقبحها لا يتغير بمرور الزمن.

رابعاً: الأحكام العامة والقواعد الكلية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو باطل، ولا ضرر ولا ضرار، والبينة على المدعي، واليمين على من أنكر، فهذه لا يمكن نسخها؛ لأن مصالح تشريعها ظاهرة.

خامساً: الأحكام التي لحق بها ما ينافي النسخ كالتأبيد مثل: الجهاد ماض إلى يوم القيامة، وتحريم زوجات النبي ﷺ؛ وذلك لأن التأبيد يقتضي حسنها على الدوام، والنسخ ينافيه.

سادساً: الأحكام التي لحق بها التوقيت، وهذا لا يدخلها النسخ؛ وذلك لأن التوقيت: بيان انتهاء مدة الحكم فلا يظن أحد تعلقه بعد موته حتى يحتاج إلى رافع يرفعه، وزوال الحكم المؤقت بانتهاء وقته المحدد، لا بالإباحة التي جاءت بعده، ومعلوم ــ مما سبق ــ أن ذلك ليس نسخاً.

سابعاً: الأحكام التي لم يثبت نسخها في عصر الرسالة صراحة أو ضمناً فإن تلك الأحكام مؤبدة لا تحتمل النسخ؛ لأنه ﷺ خاتم النبيين، ولا نسخ إلاّ بوحي، ولا وحي إلاّ بنبـي، ولا نبـي بعده ﷺ.

وبناء على ذلك فإن النسخ في الشريعة قليل جداً، ويُستدل على قلته بوجوه أربعة:

الوجه الأول: أن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وعلى إرساء القواعـد الكليـة والمبـادىء العامة في الدين، وكل ذلك لم ينسخ منه شيء، بل أتي بالمدينة ما يقوي تلك القواعد ويحكمها ويحصنها، فهو لم ينسخ حكماً كلياً البتة ــ وقد سبق الإشارة إلى ذلك ــ .

الوجه الثاني: ــ من وجوه قلة النسخ في الشريعة ــ أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلاّ بأمر محقق؛ لأن ثبوتها أولاً محقق فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلاّ بمعلوم محقق.

الوجه الثالث: أننا عرفنا ــ من تعريف النسخ المختار ومن شروطه ــ أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ كالخمر والربا فإن تحريمهما بعدما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة الأصلية، ومثله رفع براءة الذمة بدليل.

الوجه الرابع: أنك إذا تأملت في غالب ما ادعي فيه النسخ وجدته متنازعاً فيه ومحتملاً وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق ونحو ذلك.

* * *

وجوه النسخ في القرآن

اختلف العلماء في النسخ في القرآن على مذاهب ثلاثة:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**فصل: يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها، ونسخهما معاً**).

ش: **أقول**: المذهب الأول هو: ما ذكره ابن قدامة، وهو مذهبه، ومذهب جماهير الأصوليين والفقهاء وستأتي ـ إن شاء الله ـ أدلة هذا المذهب في موضعها من كلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (**وأحال قوم نسخ اللفظ؛ فإن اللفظ إنما نزل ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع؟**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، أي: يستحيل نسخ لفظ الآية، ويبقى حكمها، ونسب هذا إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن فائدة بقاء لفظ الآيات هي: أن

تتلى ويثاب على تلاوتها، فرفعها حرمان للعباد من هذا الثواب، والله سبحانه وتعالى لا يحرم عباده من شيء فيه مصلحة لهم، فكيف يقال ـ بعد ذلك ـ يجوز رفعها!؟

وهناك دليل آخر على ذلك ـ لم يذكره ابن قدامة ـ قالوا فيه: إن بقاء الحكم دون التلاوة ـ أي: نسخ اللفظ دون ما أفادته من الأحكام ـ يضيع فائدة إنزال القرآن؛ لأن فائدة إنزاله هي: إفادة الأحكام، وما دامت الأحكام تستفاد بدونه فلا فائدة من إنزاله، فامتنع بقاء الحكم دون لفظ الآية.

* * *

المذهب الثالث ودليله

قوله: (ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة؛ **لأنها دليل عليه، فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟**).

ش: **أقول**: المذهب الثالث في المسألة هو: أنه لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة، أي: لا يجوز رفع الحكم الشرعي وتبقى التلاوة، ويُنسب هذا إلى طائفة شاذة من المعتزلة.

احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن لفظ الآية وتلاوتها دليل على الحكم فكيف يرفع المدلول ـ الذي هو الحكم ـ ويبقى الدليل ـ التي هي الآية؟ فهذا فيه قبح من الشارع. بيان ذلك:

أن بقاء التلاوة دون الحكم يوهم أن الحكم باق؛ نظراً لبقاء دليله ـ وهي: الآية ـ وفي ذلك إيقاع المكلف في الجهل والحيرة، وهو قبيح من الشارع، والله سبحانه يتنزه عن ذلك، فامتنع ـ لذلك ـ بقاء التلاوة ونسخ الحكم الذي أفادته.

تنبيه: المخالفون في المذهبين ـ الثاني والثالث ـ السابقين وافقوا الجمهور على أنه يجوز نسخ التلاوة والحكم معاً، ولكنهما قد خالفا الجمهور فيما ذكر، وهو أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، ولا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة.

وسيأتي الجوب عن أدلتهم السابقة الذكر، إن شاء الله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(قلنا: هو متصور عقلاً وواقع)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول وهو جواز نسخ تلاوة الآية دون حكمها، ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معاً هو متصور في العقل الصحيح، ودل على جوازه الدليل الشرعي؛ حيث إنه وقع نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً. وسيأتي بيان ذلك بالأمثلة.

* * *

الدليل العقلي على جواز نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً

قوله: **(أما التصور: فإن التلاوة، وكتابتها في القرآن، وانعقاد الصلاة بها من أحكامها، وكل حكم فهو قابل للنسخ، وأما تعلقها بالمكلف بالإيجاب وغيره: فهو حكم ـ أيضاً ـ فيقبل النسخ)**.

ش: **أقول**: العقل لا يمنع من جواز نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً، بيان ذلك:

أن الآية يتعلق بها أحكام كثيرة، منها:

أولاً: أن تلاوة الآية يثاب عليها بالإجماع، وهذا حكم من أحكامها.

ثانياً: إن كتابة الآية في القرآن حكم من أحكامها.

ثالثاً: إن انعقاد الصلاة بتلك الآية يعتبر حكماً من أحكامها.

رابعاً: أن ما دلت عليه هذه الآية من وجوب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة مما يتعلق بالمكلف يعتبر أيضاً حكماً من أحكامها.

وإذا ثبت أنه يتعلق بالآية أحكام: جاز أن يكون إثبات التلاوة والحكم معاً فيه مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، وجاز أن لا يكون إثبات أحدهما مصلحة مطلقاً، وجاز أن يكون إثبات أحدهما مصلحة في وقت دون وقت.

وبناء على هذه الاحتمالات: جاز ــ عقلاً ــ رفع الحكم والتلاوة معاً، أو رفع الحكم دون التلاوة، أو رفع التلاوة دون الحكم فلا تلازم بينها، لأنها كلها أحكام شرعية ـ كما سبق بيانه ــ وكل حكم شرعي يقبل النسخ.

* * *

الدليل الشرعي على جواز
نسخ التلاوة دون الحكم، وبالعكس، ونسخهما معاً

قوله: (**وأما الدليل على وقوعه: فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وبقيت تلاوتها، وكذلك ﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم، وحكمها باق**).

ش: **أقول**: الدليل الشرعي على جواز نسخ الآية دون حكمها، أو نسخ الحكم دون الآية، أو نسخهما معاً هو: الوقوع؛ حيث وقع ذلك في

الشريعة، وبيان ذلك من وجوه ثلاثة، إليك بيانها:

* * *

الوجه الأول

نسخ الحكم وبقاء التلاوة

من أمثلة ذلك ما يلي:

١ ـ نسخ الحكم الذي يعمل به أول الإسلام وهو: أن الإنسان الذي يطيق الصيام يجوز له ترك الصيام وتكون الفدية واجبة عليه قال تعالى ـ في ذلك ـ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فقد نسخ ما تفيده هذه الآية، وبقيت تلاوتها، والناسخ هو ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٢ ـ نسخ حكم الوصية للوالدين والأقربين الثابت بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: ١٨٠]، والناسخ هو حديث: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». وقيل: إن الناسخ هي آية المواريث.

هذا ما أورده ابن قدامة من الأمثلة على هذا الوجه.

ومما يمثل به على هذا الوجه ـ أيضاً ـ: نسخ حكم آية الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] بالاعتداد أربعة أشهر وعشراً الثابت في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

ولا تزال هذه الآيات ــ التي نسخت أحكامها ــ تقرأ في المصحف، يتعبد بتلاوتها.

* * *

الوجه الثاني

نسخ التلاوة وبقاء الحكم

مثاله: ما أخرجه الإمام البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن مـاجه، والإمام مالك وأحمد ــ بألفاظ مختلفة ــ عن ابن عباس أنه سمع عمر بن الخطـاب ــ وهو على منبر رسول الله ﷺ يخطب ويقول: إن الله ــ تعالى ــ بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، وكان مما أنزل آية الرجم فقرأناها ووعيناها، ورجـم رسـول الله ﷺ ورجمنـا من بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: مـا نجـد آية الرجم في كتـاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله في كتابه، فإن الرجـم في كتاب الله حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة، أو كان حمل أو اعتراف، وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم».

قال النووي رحمه الله في «شرح مسلم»: «هذا مما نسخ لفظه وبقي حكمه».

فهذه الآية كانت في القرآن كما ثبت ذلك عن عمر، ولكنها غير موجودة الآن فيما يتلى من القرآن، فتكون تلاوتها قد نسخت، ولكن الحكم الذي دلت عليه ــ وهو رجم المحصن ــ لا يزال باقياً نعمل به.

ويمثل بعض الأصوليين ــ كأبـي يعلى في «العدة» ــ لنسخ التلاوة وبقاء

الحكم بنسخ التتابع في صوم كفارة اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وبقي حكمها، وذلك لأن عبد الله ابن مسعود قرأ: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، أما قراءة الجمهور ـ كما هو معلوم ـ فهي: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩].

قلتُ: هذا التمثيل يصح على رأي من قال بأن القراءة الشاذة، حجة، أما من قال بأن القراءة الشاذة ليست بحجة فلا يصح هذا التمثيل.

* * *

الوجه الثالث
نسخ التلاوة والحكم معاً

ـ وهذا لم يورد له ابن قدامة أمثلة على وقوعه ـ ومثاله: ما أخرجه الإما مسلم، والترمذي، وأبو داود، والنسائي، والدارمي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن».

فكانت العشر منسوخة الحكم والتلاوة معاً بخمس رضعات.

ومعنى الحديث ـ كما ورد في «شرح مسلم» ـ أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله حتى أنه ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآناً متلوا؛ لكونه لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى.

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لم يذكر مثالاً لنسخ التلاوة والحكم معاً؛ نظراً لأن نسخهما معاً متفق عليه، فلم يخالف في ذلك أحد، ولكنه ذكر أمثلة لنسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة

وذلك؛ ليبين للمخالفين أن ذلك قد وقع في الشرع؛ رداً عليهم وتضعيفاً لمذهبهم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**وقولهم: «كيف ترفع التلاوة» قلنا: لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة، لكن أنزل بلفظ معين**).

ش: **أقول**: إذا عرفت أن نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً جائز عقلاً وواقع شرعاً ـ كما سبق ـ فهو القول الحق، فلا مجال لأن ينكر ذلك أحد أو بعضاً منه.

أما ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من أنه لا يجوز نسخ التلاوة دون الحكم واستدلالهم على ذلك بقولهم: «إن إنزال الآيات لتتلى ويثاب عليها فكيف ترفع؟» فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يمتنع ـ عقلاً ـ أن يكون مقصود الشارع من إنزال الآية هو الحكم ـ فقط ـ دون تلاوة الآية، فلما نزلت هذه الآية بلفظ معين وعرف الناس عن طريقه ذلك الحكم ـ وهو مثلاً رجم الزاني المحصن ـ رفعت تلك الآية وانتهت مهمتها.

أما قولهم ـ في دليلهم الآخر ـ: «إن بقاء الحكم دون التلاوة يُضيِّع فائدة إنزال القرآن» ـ وهو ما زدناه على كلام ابن قدامة ـ فيمكن أن يجاب عنه: بأنه غير مسلَّم؛ فإن فائدة إنزال القرآن ليست محصورة في إفادة الأحكام، فالفائدة كما تكون في إفادة الأحكام تكون للإعجاز وزيادة الثواب بتلاوته، والإعجاز والثواب قد حصلا من الآية قبل نسخ تلاوتها.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقولهم: «كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟» قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه، والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً، والله أعلم).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الثالث وهو: عدم جواز نسخ الحكم دون التلاوة واستدلالهم بقولهم: «كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟؛ حيث إن ذلك يؤدي إلى إيقاع المكلف في حيرة وجهل وهو قبيح من الشارع وهو باطل». فإنه يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول ــ وهو الذي ذكره ابن قدامة هنا ــ أن يقال: إن الدليل ــ وهو لفظ الآية ــ إنما تكون دليلاً إذا لم يرفع حكمها فيقال: إن تلك الآية دلت على ذلك الحكم المعمول به، أما إذا رفع وأزيل حكم تلك الآية، فإنها لا تبقى دليلاً على شيء، أي: أن الآية إنما تدل على الحكم مع تعريها من نسخ حكمها، فإذا ورد نسخ حكمها خرجت عن أن تكون دليلاً، فلم يصح ما قلتم.

الجواب الثاني ــ وهو ما ذكره جمهور الأصوليين ــ: أن دليلكم هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ونحن لا نقول بهما.

وعلى فرض تسليمنا لهذه القاعدة فإنه يلزم الإيقاع في الجهل بإيهام بقاء الحكم دون التلاوة لو لم ينصب دليلاً على عدم بقاء الحكم لكنه نصب عليه الدليل فالمجتهد يعمل بالدليل، والمقلد يعلم ذلك بالرجوع إلى المجتهد، والله أعلم.

* * *

هل للخلاف السابق أثر في الفروع؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: لا ثمرة للخلاف السابق في الفروع الفقهية؛ لأن عمل المكلف لم يختلف باختلاف تلك الأقوال، والعمل كله على القول الحق الذي هو المذهب الأول.

• حكمة نسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، ونسخهما معاً:

الحكمة من نسخ التلاوة وبقاء الحكم تظهر في كل آية بما يناسبها.

وحكمة نسخ الآية: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة...» دون حكمها ــ وهو المروي عن عمر بن الخطاب ــ كما سبق ــ هي: أنها كانت تتلى أولاً لتقرير حكمها؛ ردعاً لمن تحدثه نفسه أن يتلطخ بهذا العارالفاحش من شيوخ وعجائز، حتى إذا ما تقرر هذا الحكم في النفوس نسخ الله عز وجل التلاوة؛ لحكمة أخرى وهي الإشارة إلى شناعة هذه الفاحشة وشناعة صدورها من شيخ وشيخة حيث سلكها مسلك ما لا يليق أن تذكر فضلاً أن ينقل، وسار بها في طريق يشبه طريق المستحيل الذي لا يقع كأنه قال: نزهوا الأسماع عن سماعها، والألسنة عن ذكرها فضلاً عن الفرار منها ومن التلوث برجسها، نسأل الله عز وجل أن يحفظنا ويعصمنا من كل سوء إنه سميع مجيب.

أما الحكمة من نسخ الحكم دون التلاوة فهي حكمة ظاهرة تتصل بسياسة الإسلام للناس حتى يشهدوا أنه الدين الحق، وأن نبيه نبـي الصدق، وأن الله عز وجل هو الحق المبين العليم الحكيم الرحمن الرحيم. هذا بالإضافة إلى ما يكتسب من ثواب وأجر على هذه التلاوة، ومن الاستمتاع

بما حوته تلك الآيات المنسوخة من بلاغة ومن قيام المعجزات البيانية أو العلمية أو السياسية.

أما الحكمة من نسخ التلاوة والحكم معاً فهي معلومة ظاهرة ـ أيضاً ـ وهي: التخفيف عن العباد بجعل القرآن الذي يحتكمون إليه في أمورهم الدنيوية والأخروية مما يسهل درسه وحفظه، فليس فيه من الطول والاستطرادات التي تشغل ذهن السامع وحافظة الحافظ.

* * *

النسخ قبل التمكن من الامتثال والفعل

النسخ قبل التمكن من الفعل له ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يرد الناسخ بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه العبادة كلها.

الصورة الثانية: أن يرد الناسخ بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه بعضها.

هاتان الصورتان متفق على جواز النسخ فيهما عند العلماء؛ وذلك لأن شرط الأمر حاصل وهو: التمكن من الفعل.

الصورة الثالثة: أن يرد الأمر قبل وقته المعتد به ثم ينسخ قبل دخول ذلك الوقت أو بعده ولكن قبل التمكن من فعل ذلك الأمر، فهذه الصورة هي محل النزاع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن العلماء اختلفوا في نسخ الأمر بفعل شيء قبل التمكن من امتثاله وإيقاعه على مذهبين:

* * *

المذهـب الأول

قوله: (فصل يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال نحو: أن يقول: ــ في رمضان ــ: «حجوا في هذه السنة» ويقول ــ قبل يوم عرفة ــ: «لا تحجوا»).

ش: أقول: المذهب الأول ــ في هذه المسألة ــ يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من امتثاله وإيقاعه وفعله.

من أمثلة ذلك أن يقول الشارع ــ في شهر رمضان للمكلفين ــ «حجوا في هذه السنة» ثم يقول ــ قبل ابتداء الحج، أي: قبل اليوم التاسع من شهر ذي الحجة ــ: «لا تحجوا» هذا جائز ولا مانع منه.

مثال آخر لو قال الله ــ تعالى ــ في الصباح: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» فإن هذا جائز ولا مانع منه.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ الأدلة على ذلك في موضعه من كلام ابن قدامة.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وأنكرت المعتزلة ذلك).

ش: أقول: المذهب الثاني ــ في هذه المسألة ــ: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وإيقاعه وامتثاله.

ذهب إلى ذلك المعتزلة، واختاره أبو بكر الصيرفي كما نقله عنه

أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وهو مذهب بعض الحنفية: كالكرخي، والجصاص والماتريدي والدبوسي، واختاره من الحنابلة: أبو الحسن التميمي كما نقله عنه أبو يعلى في «العدة»، ونسبه الإمام الرازي في «المحصول» إلى الفقهاء.

تنبيه: ذكر ابن تيمية في «المسودة» والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» أن ابن برهان من أصحاب المذهب الثاني، أي: أنه يمنع نسخ الشيء قبل التمكن من فعله.

وهذا ليس بصحيح؛ حيث إن مذهب ابن برهان هو مذهب الجمهور في هذه المسألة ونص على ذلك بقوله: «المسألة الحادية عشرة: نسخ العبادة قبل التمكن من فعلها جائز عندنا خلافاً للمعتزلة» وذلك في كتابه «الوصول إلى الأصول».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة، ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قالوا فيه: إن النهي عن الشيء يدل على قبحه وكونه مفسدة، والأمر به

يدل على حسنه وكونه مصلحة، فإذا أمر بإيقاع الصلاة وقال: «صلوا عند زوال الشمس» ــ مثلاً ــ دل ذلك على حسن الصلاة وكونها مصلحة للعباد، فإذا نهى عن إيقاع الصلاة وقال ــ قبل زوال الشمس ــ : «لا تصلوا عند زوال الشمس» دل ذلك على قبح الصلاة وكونها مفسدة.

والفعل الواحد في حالة واحدة لا يكون مصلحة مفسدة بالإضافة إلى شخص واحد.

فبان لكم أن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً حسناً قبيحاً مصلحة مفسدة، وهذا تناقض ظاهر.

* * *

الدليـل الثانـي

قالوا فيه: إن الأمر والنهي نوعان من أنواع كلام الله، وكلام الله عندكم ــ يا أصحاب المذهب الأول ــ قديم أزلي فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟!

أي: أنه عندما يرد الأمر بشيء في وقت معين، ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت: كان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت الواحد مأموراً منهياً، وذلك محال على الله تعالى، لأنه يؤدي إلى أن يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

وسيأتي الجواب عن هذين الدليلين في آخر هذه المسألة التي نتكلم عنها.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل جمهور الأصوليين على المذهب الأول بأدلة عقلية وشرعية، فقالوا: إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله جائز عقلاً وقد قام دليله شرعاً.

* * *

أدلة جوازه عقلاً

قوله: **(وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً)**.

ش: **أقول**: إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله قد جاز عقلاً من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع في شهر رمضان: «حجوا في هذه السنة» ثم يقول قبل يوم عرفة من نفس السنة: «لا تحجوا»؛ وذلك لأنه على كل شيء قدير، وأنه يفعل ما يريد، وقد سبق ذلك في أول المسألة، وهو المراد من قوله: «وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً» واقتصر ابن قدامة ــ هنا ــ على هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن النسخ قبل التمكن من الفعل رفع لتكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً ولا يترتب على ذلك محال ولا بداء؛ ذلك لأن المصلحة التي جاز لأجلها النسخ بعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت؛ للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما، بيان ذلك:

أنه يجوز أن يأمر الله ــ تعالى ــ زيداً بفعل في الغد، ويمنعه منه بمانع عائق له عنه قبل الغد فيكون مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع وإذا جاز الأمر بشرط انتفاء مع تعقيبه بالمنع: جاز الأمر بالفعل بشرط انتفاء

الناسخ مع تعقيبه بالنسخ؛ لأن الفعل لا يفرق بين الحالتين.

اعترض أصحاب المذهب الثاني على هذا الوجه بأن قالوا: لا يجوز أن يأمر زيداً في الغد ويمنعه من قبل الغد؛ لأنه لا يخلو إما أن يأمره مطلقاً ويريد منه الفعل، أو بشرط زوال المانع.

فإن كان الأول ــ وهو أن يأمره مطلقاً ــ فمنعه من بعد ذلك فإن ذلك يكون محالاً؛ لأنه تكليف ما لا يطاق.

وإن كان الثاني ــ وهو أن يأمره بشرط زوال المانع ــ فالأمر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الأمور.

أجيب عن ذلك الاعتراض بأن التكليف بما لا يطاق، والأمر بشرط انتفاء المانع، والأمر بشرط زوال المنع من العالم بعواقب الأمور كلها جائزة ولا مانع عقلي من وقوعها.

الوجه الثالث: لو قال تعالى: واصلوا الفعل سنة، ثم نسخه بعد مضي شهر: جاز ذلك وإن كان ذلك نسخاً قبل وقت الفعل في بقية السنة.

اعترض أصحاب المذهب الثاني على هذا الوجه بأن قالوا: إن نسخه يدل على أنه لم يرد السنة كلها، وإنما أراد الشهر، فصار ذلك بياناً للمراد، بخلاف نسخ الكل قبل وقت فعله؛ لأنه يكون قد نسخ ما تناوله الأمر، وذلك بداء.

أجيب عن ذلك الاعتراض بأن السنة لا يعبر بها عن الشهر لا حقيقة ولا مجازاً، بل هي عبارة عن اثني عشر شهراً، فنسخه قبل ذلك هو النسخ قبل الوقت.

* * *

أدلة جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله شرعاً

قوله: (ودليله شرعاً: قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ، فإن الله ـ سبحانه ـ نسخ ذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]).

ش: أقول: الشرع دل على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وامتثاله بأدلة كثيرة ذكر منها ابن قدامة هذا الدليل وهو الوقوع، بيان ذلك:

أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه فقال عز من قائل: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠١ ـ ١٠٦].

فقد دلت هذه الآيات على أن الله تعالى قد أمر إبراهيم بذبح ابنه، ثم نسخ ذلك قبل التمكن من الذبح فقال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧] فيكون بذلك النسخ قد حصل قبل التمكن فيكون جائزاً.

ومما يدل على أن إبراهيم عليه السلام أُمِر بالذبح ما يلي:

أولاً: قوله تعالى ـ حكاية عن الابن ـ: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] جواباً لقول أبيه: ﴿يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ﴾ [الصافات: ١٠٢].

فإن قول الابن ـ «وهو الذبيح» ـ هذا يدل على أن هناك أمراً بالذبح صدر لإبراهيم؛ حيث إن معنى: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ﴾: افعل ما أمرت به، ويجب الحمل عليه ضرورة حمل الولد على إخراجه إلى الصحراء، وأخذ آلات الذبح وترويع الولد، فإن ذلك كله محرم من غير أمر ولا إذن في ذلك.

ثانياً: قوله تعالى ـ في شأن الذبيح ـ : ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠٦] فلو لم يكن الذبح مأموراً به، بل كان المأمور به مقدماته من أخذ الولد إلى الصحراء واستصحاب المدية والحبل: لم يكن هناك بلاء مبين؛ حيث إنه يسهل على النفس فعل المقدمات ما دامت النتيجة مأمونة وبعيدة عن الخطر.

ثالثاً: قوله تعالى ـ في آخر تلك القصة ـ : ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧] فإن الفداء هو البدل، والذي يصلح أن يكون الفداء بدلاً عنه هو الذبح، فكان الذبح مأموراً به.

ومما يدل على أن أمر إبراهيم بالذبح نسخ قبل التمكن من الذبح أمران:

الأول: أنه لو نسخ بعد التمكن من الفعل ولم يفعل: لكان ذلك تقصيراً من إبراهيم عليه السلام في تنفيذ ما طلب منه، والتقصير ليس من شأن الأنبياء، بل إنه معروف عنهم المبادرة إلى تنفيذ ما أمروا به ولو كان شاقاً، بل ولو كان وجوبه موسعاً عليهم.

الأمر الثاني: أنه لو لم ينسخ لذبح إبراهيم ابنه، ولكنه لم يذبح، فدل على أنه نسخ الأمر قبل التمكن من فعله.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الدليل

قوله: **(وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسَّفوا في تأويله من ستة أوجه)**.

ش: **أقول**: معنى «اعتاص» صعب على المعتزلة ذلك الدليل المعارض لمذهبهم، يقال: عاص يعاص، وعوص يعوص واعتاص عليَّ هذا الأمر

يعتاص فهو معتاص: إذا التاث عليه أمره فلم يهتد لجهة الصواب فيه، واعوص فلان بخصمه: إذا أدخل عليه من الحجج ما عسر عليه المخرج منه.

والقدرية هم المعتزلة كما يطلق عليهم ذلك بعض العلماء كالغزالي وغيره.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة وغيرهم القائلون: إنه لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ قد اعترضوا على هذا الدليل وهو أمر إبراهيم بذبح ابنه ونسخ ذلك قبل الذبح، وتعسَّفوا وتكلفوا وحاولوا وتحيلوا شتى الحيل في تخريجه وتأويله، وذلك من وجوه ستة هي كما يلي:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(أحدها: أنه كان مناماً لا أصل له).**

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الأوجه التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني لتأويل قصة إبراهيم ـ: أن ذلك الأمر ورد في المنام، وما ورد في المنام لا أصل له ولا مستند فلا يثبت الأمر بذلك، ولهذا قال إبراهيم ـ عليه السلام ـ كما حكاه عنه القرآن: «إني أرى في المنام أني أذبحك» فهو صريح فيما قلناه.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(الثاني: أنه لم يؤمر بالذبح، وإنما كلف العزم على الفعل؛ لامتحان سرِّه في صبره عليه).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجوه التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني لتأويل قصة إبراهيم ــ: سلمنا أن إبراهيم كان مأموراً بالذبح، ولكن لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح ومكلفاً به حقيقة، بل كلف بالعزم على الفعل ــ وهو الذبح فقط؛ وذلك للابتلاء والامتحان له بالصبر على العزم.

إذن يكون القصد من الأمر هو العزم على الفعل، وذلك بلاء عظيم، والفداء إنما كان عما يتوقعه إبراهيم من الأمر بالذبح، لا عن نفس وقوع الأمر بالذبح، أو بمقدمات الذبح من إخراجه إلى الصحراء وأخذ المدية والحبل والتل للجبين، واستشعر إبراهيم أنه مأمور بالذبح ولذلك قال تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥].

* * *

الوجه الثالث

قوله: (**الثالث: أنه لم ينسخ، لكن قلب الله عنقه نحاساً فانقطع التكليف عنه؛ لتعذره، لا للنسخ**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السلام ــ: سلَّمنا أن إبراهيم ــ عليه السلام ــ قد أمر بالذبح، ولكن الشارع قد منعه من انفاذه وإيقاعه بأن جعل على عنق ابنه صفيحة من نحاس أو حديد مانعة من الذبح والقطع، فلم ينسخ الأمر، ولكن منع الشارع من تنفيذه، وهذا قد جعل التكليف بالذبح يرتفع وينقطع؛ لأن إبراهيم ــ في هذه الحالة ــ يصبح معذوراً؛ حيث لم يستطع القطع والذبح، ومعروف أن المعذور لا تكليف عليه.

* * *

الوجــه الرابــع

قوله: (الرابع: أن المأمور به: الاضطجاع ومقدِّمات الذبح).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من الأوجه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السلام ـ أن إبراهيم لم يؤمر بنفس الذبح وحقيقته، وإنما أمر بمقدمات الذبح من إخراجه إلى الصحراء، وأخذ المدية، والحبل، والاضطجاع، والتل للجبين ونحو ذلك، دون الذبح نفسه.

فإن قلتم: كيف تسمى مقدمات الذبح ذبحاً؟

قلنا: سمي ذلك ذبحاً؛ لأن مقدمة الشيء قد تسمى باسم ذلك الشيء بدليل: أنهم يسمون «النائحة»: باكية؛ لأنها تفعل مقدمات البكاء والأسباب التي يبكى عندها.

وكذلك يسمَّى المريض الذي يخاف عليه الهلاك: ميتاً؛ وذلك لحصول مقدمات الموت.

ثم يبين ما قلناه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] ولو كان الواجب عليه الذبح بعينه لم يكن قد صدق رؤياه وهو لم يذبحه. فعلم من ذلك أنه كان مأموراً بمقدمات الذبح، لا بالذبح نفسه.

* * *

الوجــه الخامــس

قوله: (الخامس: أنه ذبح؛ امتثالاً، فالتأم الجرح واندمل بدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة ومن معهم لتأويل قصة إبراهيم عليه السلام ـ أنا نسلم أن إبراهيم كان مأموراً

بذبح ابنه حقيقة، ووقع منه الذبح وحصل تنفيذاً وامتثالاً لأمر الله، ولكن روي: أنه كان كلما قطع جزءاً من رقبته عاد ملتحماً، وكلما قطع موضعاً التحم موضع آخر وهكذا حتى التأم الجرح كأن لم يكن، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: إنك يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا فامتثلت ونفذت ما رأيت، ولو لم يذبح لما كان مصدقاً للرؤيا، وإذا كان ما أمر به من الذبح قد وقع وحصل ولكنه يلتحم: فالفداء لا يكون نسخاً.

* * *

الوجـه السـادس

قوله: (السادس: أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل؛ فإن لفظه لفظ الاستقبال، لا لفظ الماضي).

ش: **أقول**: الوجه السادس ـ من وجوه تأويل المعتزلة ومن معهم لقصة إبراهيم عليه السلام ـ: أن قوله تعالى ـ حكاية عن الابن وهو الذبيح ـ: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ورد بلفظ المستقبل؛ حيث قال: ﴿مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] وهو للاستقبال، فدل ذلك على أن إبراهيم عليه السلام ما أمر بالذبح، وإنما أخبر أنه سيؤمر في المستقبل؛ لأنه لو كان قد أمر بالماضي: لقال: «افعل ما أمرت به» ولكنه لم يقل ذلك، بل قال ما جاء في الآية.

هذه هي الأوجه التي ذكرها المعتزلة ومن معهم من المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الامتثال وذلك للاعتراض بها على الدليل الأول ـ من أدلة المذهب الحق وهو: جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ وهو قصة إبراهيم عليه السلام.

* * *

الأجوبة عن الأوجه الستة

قوله: (والجواب من وجهين: أحدهما: يعم جميع ما ذكروه، والثاني: أنا نفرد كل وجه مما ذكروه بجواب).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة وجمهور الأصوليين عن تلك الوجوه الستة بجوابين:

الجواب الأول: هو جواب إجمالي يحسن الجواب به عن جميع الأوجه الستة التي ذكروها.

الجواب الثاني: هو جواب تفصيلي، بمعنى: أنا نجيب عن كل وجه منفرداً بجواب يختص به دون غيره من الوجوه.

فبدأ أولاً بالجواب الإجمالي، ثم ذكر الجواب التفصيلي عن كل وجه.

* * *

الجـواب الإجمالـي

قوله: (أما الأول: فلو صح شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء، ولم يكن بلاءً مبيناً في حقه).

ش: **أقول**: الجواب الإجمالي ــ وهو الجواب الذي يصلح لجميع ما ذكره المعتزلة من الوجوه السابقة ــ من وجهين:

الوجه الأول: أن يقال لهم: لو صح شيء مما ذكرتموه من أن إبراهيم عليه السَّلام ذبح ابنه ونحو ذلك: لم يحتج إلى فدائه؛ لأنه على ذلك يكون قد امتثل، فلو فداه مع ذلك لاجتمع البدل والمبدل.

الوجه الثاني: أن يقال لهم: لو صح شيء مما ذكرتموه من أنه أمر بمقدمات الذبح، لا نفس الذبح: لم يكن ذلك بلاءً مبيناً في حق إبراهيم عليه

السَّلام، والله سبحانه وتعالى قد سماه بلاءً مبيناً حيث قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ۝١٠٦ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصافات: ١٠٦ ــ ١٠٧].

* * *

الجـواب التفصيلـي

قوله: (والجواب الثاني).

ش: **أقول**: الجواب التفصيلي ــ وهو الجواب عن كل وجه من الوجوه الستة التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي استدل بها الجمهور على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله.

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: (**أما قولهم: «كان مناماً لا أصل له» قلنا: منامات الأنبياء ــ عليهم السلام ــ وحيٌ، وكانوا يعرفون الله ــ تعالى ــ بها، ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح، والتل للجبين، ويدل على فساده قول ولده ــ عليه السَّلام ــ: «افعل ما تؤمر» ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام وهو قولهم فيه ــ «إن ذلك الأمر ورد في المنام، وما ورد في المنام لا أصل ولا مستند له فلا يعتمد عليه في الشرع» يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن ذلك باطل لأمور ثلاثة:

الأمر الأول: سلَّمنا أنه منام، لكن ما يراه الأنبياء ــ عليهم السَّلام ــ في مناماتهم فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحي يجب العمل به، وأكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام، وقد روي عن النبي ﷺ أن وحيه كان ستة أشهر

بالمنام، أخرج البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أول ما ابتدىء به رسول الله ﷺ من النبوة الرؤيا الصادقة كان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت كفلق الصبح»، وأخرج البخاري ــ أيضاً ــ ومسلم، وأبو داود عن عبادة ابن الصامت ــ رضي الله عنه ــ أن النبـي ﷺ قال: «رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمؤمن، فرؤيا الأنبياء أولى أن تكون نبوة. إذن يكون ما ورد في منام إبراهيم عليه السَّلام من الأمر بذبح ابنه له أصل ومستند فيجب العمل به.

الأمر الثاني: لا نسلم أنه منام؛ لأنه لو كان مناماً وخيالاً، لا وحياً لما جاز لإبراهيم عليه السَّلام قصد الذبح المحرم، والتل للجبين، ولما سمّاه الله ــ تعالى ــ بلاءً مبيناً، ولما احتاج إلى الفداء.

الأمر الثالث: مما يدل على بطلان وفساد قولكم ــ وهو إنه كان مناماً ــ: قول ابنه الذبيح عليه السَّلام: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولو لم يؤمر إبراهيم عليه السَّلام حقيقة كان ذلك كذباً.

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: (والثاني فاسد؛ لوجهين: أحدهما: أنه سمّاه ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] والعزم لا يسمى ذبحاً، والآخر: أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ أحق بمعرفته من القدرية).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام ــ وهو قولهم فيه: «إن إبراهيم عليه السَّلام لم يؤمر

بالذبح حقيقة، بل أمر بالعزم على الذبح؛ امتحاناً له واختباراً»: يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن هذا فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أن حمل الأمر على العزم على خلاف قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] فهو صرح ـ هنا ـ بالذبح، ومعروف أن العزم لا يسمَّى ذبحاً، فهذا حمل الشيء إلى غير محمله.

الأمر الثاني: أن العزم على الفعل لا يجب إذا لم يُعتقد وجوب المعزوم عليه، فلو لم يكن المعزوم عليه ـ وهو الذبح ـ واجباً: لكان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ أحق وأولى بمعرفة عدم الوجوب من القدرية ـ وهم المعتزلة ـ .

أي: أنه لو لم يجب على إبراهيم ـ عليه السلام ـ الفعل ـ وهو ذبح ابنه ـ : لم يصح منه العزم على فعله على سبيل الوجوب، ولا اعتقاد لزومه، كما لا يصح منه أن يعلم وجوب ما ليس بواجب.

مما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، فقال تعالى ـ حكاية عن ولده ـ : ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] يعني الذبح، وقوله تعالى: ﴿وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾﴾ [الصافات: ١٠٣] استسلاماً لفعل الذبح، لا للعزم.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

الأمر الثالث: أن إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ لو كان مأموراً بالعزم على الذبح فقط، دون فعل الذبح نفسه: لما سماه بلاءً مبيناً، ولما احتاج إلى الفداء، ولما قال الذبيح: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠٢]، فإن ذلك مما لا ضرر عليه.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]، معناه: إنك عملت في المقدمات عمل مصدق لرؤيا فعلية.

الأمر الرابع: لو سلمنا لكم أن الله تعالى أمر إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ بذبح ابنه على وجه الاختبار والامتحان: لكان ــ أيضاً ــ قد نهاه عن ذبحه على وجه الاختبار، فقد نهى عما أمر به قبل وقت الفعل، وهو المطلوب عندنا.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث

قوله: (**والثالث: لا يصح عندهم؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون آمراً بما يعلم امتناعه**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي ذكرها المعتزلة ــ وهو قولهم فيه: «سلمنا أنه أمر بالذبح ولكن الشارع منعه من إنفاذه وإيقاعه بأن جعل حديدة مانعة من الذبح والقطع»: يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ــ إن هذا الكلام منكم لا يصح؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن هذا تكليف ما لا يطاق وذلك خروج عند المعتزلة عن الحكمة؛ حيث إنه سبحانه إذا علم أنه سيقلب عنقه حديداً يكون الشارع قد أمر بما يعلم امتناع وقوعه، وهذا تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق لا يجوز عند المعتزلة ــ كما سبق أن قررناه ــ .

ثم إن قلب عنق ولد إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ حديداً لو حصل: لنقل إلينا نقلاً متواتراً واشتهر؛ لكونه من المعجزات العظيمة.

هذا بيان وتقرير ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ .

الأمر الثاني: أنه عند المعتزلة لا يأمر إلاَّ بما فيه مصلحة للمكلف، ولا يجوز عندهم أن يمنع الشارع المكلف ما فيه مصلحة.

إذن قولكم السابق ــ في الوجه الثالث من الوجوه التي ذكرتموها سابقاً ــ يخالف هاتين القاعدتين عندكم. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الوجه الرابع

قوله: **(والرابع فاسد؛ لكونه لا يسمَّى ذبحاً)**.

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ وهو قولهم فيه: «إن الشارع لم يأمر إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ بنفس الذبح، وإنما أمر بمقدمات الذبح» يمكن أن يجاب عنه بأن ذلك فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أن الله سبحانه وتعالى أمر بنفس الذبح ونص على ذلك فقال: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] ولم يرد ذكر المقدمات، والمقدمات لا تسمَّى ذبحاً في لسان العرب، حيث إن الذبح لغة هو الشق والفتح، ولا يعبر به عن مقدماته لا حقيقة ولا مجازاً، قال منظور بن مرثد الأسدي ــ شعراً ــ:

كــأن بيـــن فكهـــا والفـــك فـأرة مسـك ذبحـت فـي سـك

والمعنى: أن رائحة فم المحبوبة تشبه رائحة الطيب الذي هو مسك المسك.

والشاهد في قوله: «ذبحت» أي فتقت وشقت وقطعت.

هـذا معنى الذبـح لغة، أمـا معنـاه عرفاً فهو: عبـارة عن: قطـع مكـان مخصوص تبطل معه الحياة.

إذن يكون حمل الأمر بالذبح على المقدمات حمل بلا دليل.

فيثبت المطلوب وهو: أن المأمور به هو الذبح الحقيقي لا غير.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا وقد اقتصر عليه.

الأمر الثاني: أنه تعالى قال ـ حكاية عن ولد إبراهيم عليهما السَّلام ـ: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠٢]، ومعلوم أن مقدمات الذبح لا تفتقر إلى الصبر؛ لأنه أمر سهل يتلاعب به الصبيان.

الأمر الثالث: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٠٦﴾﴾ [الصافات: ١٠٦]، ولو لم يأمر الله سبحانه إبراهيم عليه السَّلام إلاَّ بمقدمات من الاضطجاع ونحوه: لما كان فيه بلاء وامتحان واختبار مبين، فلا يجوز أن يفخم هذا التفخيم، والمأمور به مقدمات الذبح.

الأمر الرابع: إن إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ أظهر الجزع لذلك الأمر قال تعالى ـ حكاية عنه ـ: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ [الصافات: ١٠٢]، ولو كان المأمور به مقدمات الذبح: لما أظهر الجزع لذلك.

الأمر الخامس: أن الله تعالى قال: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]، ولو كان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ قد فعل المأمور به من مقدمات الذبح ـ كما زعمتم ـ: لما احتاج إلى الفداء؛ وذلك لأن الفداء لا يكون مع الامتثال للأمر، حيث لا يجمع بين البدل والمبدل.

الأمر السادس: أن قولكم: «إن الله تعالى لم يأمر إبراهيم بالذبح نفسه، ولكنه أمره بمقدمات الذبح» هذا تأويل خلاف إجماع السلف ـ كما قال الباجي في «إحكام الفصول» ـ حيث إن السلف فسروا ما ورد في الآية بأن

إبراهيم قد أمر بنفس الذبح ـ كما سبق أن بيناه ـ في وجه الدلالة من تلك الآية فراجعه من هناك.

فبطل بهذه الأمور قولهم: «إن المأمور به مقدمات الذبح» وثبت ما قلناه: وهو: أن المأمور به هو الذبح نفسه، لا مقدماته، والله أعلم..

* * *

الجواب عن الوجه الخامس

قوله: (والخامس فاسد؛ إذ لو صح: لكان من آياته الظاهرة، فلا يترك نقله ولم ينقل، وإنما هو اختراع من القدرية، ومعنى قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] أي: عملت عمل مصدق، والتصديق غير التحقيق).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من الوجوه التي ذكرها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام ـ وهو قولهم فيه: «إن إبراهيم قد أمر بنفس الذبح، ووقع منه الذبح وحصل؛ امتثالاً لأمر الله ولكن اندمل والتأم الجرح».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا الكلام فاسد؛ لأمور:

الأمر الأول: أنه لو كان إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ قد ذبح ثم التأم والتحم واندمل الجرح: لذكره الله سبحانه وتعالى في كتابه، أو نقل إلينا نقلاً متواتراً؛ لأنه لا يمكن ترك نقله؛ حيث إنه من المهمات التي لا يمكن إهمالها ومن الآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة التي لا يتركها الله تعالى ـ عادة ـ بدون ذكر، كما ذكر غيرها من المعجزات المماثلة، منها: أنه سبحانه لما جعل النار التي رمي بها إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ برداً وسلاماً أخبرنا بذلك فقال: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩].

فإذا ثبت أنه لم ينقل إلينا تبين أن قول المعتزلة ــ وهم القدرية كما سماهم ابن قدامة هنا تبعاً للغزالي ــ هو من اختراعهم وزعمهم الذي لا سند له.

أما زعمهم بأن قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥] يؤيد ويدل على ما ذكروه من أن إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ نفذ ما أمر به من الذبح ولكنه التأم: فهذا باطل؛ وذلك لأن معنى قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّؤْيَآ﴾ [الصافات: ١٠٥]: التصديق بالقلب؛ لأن حقيقة التصديق يكون في القلب، دون تحقيق الفعل فكأن الله تعالى قال: إنك يا إبراهيم لما صدقت وآمنت واعتقدت وجوبه وعزمت على فعله وعملت في مقدماته عمل مصدق جزيناك كما نجزي المحسنين الصادقين فنسخنا عنك فعل الذبح وتحقيقه بذبح كبش.

فالتصديق يختلف عن التحقيق والعمل وإيقاع ما أمر به.

فإذا ثبت ذلك: بطل قولهم: «إنه ذبح ولكن الجرح اندمل والتحم» ودل ــ أيضاً ــ، على بطلان قولهم: «إنه أمر بمقدمات الذبح لا بالذبح نفسه».

فثبت ما قلناه وهو: أن المأمور به هو الذبح نفسه لا مقدماته، وإنه نسخ قبل فعله، والله أعلم.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا واقتصر عليه.

الأمر الثاني: أن قولهم: «إنه امتثل الأمر وذبح ولكن الجرح التحم واندمل» يخالف ما تقتضيه الآية الكريمة؛ لأن ظاهرها أنه: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣﴾ [الصافات: ١٠٣] نودي يا إبراهيم وفدي، ولو كان قد ذبح: لقال: «فلما أنفذ الأمر» أو «فلما ذبح» إلى غير ذلك من العبارات التي تدل

على أنه امتثل للأمر، ولكنه لم يأت بذلك، بل أتي بتلك الآية مما يدل على أنه نسخ قبل الفعل.

الأمر الثالث: أن قولهم السابق يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الصافات: ١٠٧]، فلو كان إبراهيم عليه السَّلام قد أنفذ الذبح واندمل والتأم بجرح ـ كما زعمتم ـ لما احتاج إلى الفداء؛ لأنه لا معنى للفداء مع تنفيذ الذبح، أي: أن الفداء لا يكون مع الامتثال للأمر.

* * *

الجواب عن الوجه السادس

قوله: (وقولهم: «إنه أخبر أنه سيؤمر به في المستقبل» فاسد؛ إذ لو أراد ذلك: لوجد الأمر به في المستقبل؛ كيلا يكون خلفاً في الكلام، وإنما عبر بالمستقبل عن الماضي كما قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف: ٤٣] و ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] أي: قد رأيت، وقال الشاعر:

وإذا تكـــون كـــريهـــة أُدعـــى لهـــا ... وإذ يُحاس الحيس يُدعى جُندُب)

ش: **أقول**: الوجه السادس ـ من وجوه تأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام التي ذكرها المعتزلة ـ وهو قولهم فيه: «إن الآية ﴿ما تؤمر﴾، وردت بلفظ المستقبل مما يدل على أن إبراهيم ما أمر بالذبح، وإنما أخبر أنه سيؤمر في المستقبل»: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا فاسد؛ لأنه لو كان الشارع قد أراد أنه سيأمر إبراهيم ـ عليه السَّلام ـ في المستقبل: لوجد ذلك الأمر قطعاً؛ لئلا يكون خلفاً وكذباً في الكلام، والله منزه عن ذلك؛ حيث إنه صادق لا خلف في خبره سبحانه وتعالى. ولكن ذلك الأمر لم يوجد مما يجعلنا نقول: إن المراد بقوله: ﴿ما تؤمر﴾، هو فعل الماضي.

وإنما عبر الله سبحانه وتعالى بالمستقبل عن الماضي ــ هنا ــ فقال: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢] ومعناه: افعل ما أمرت به في السابق.

والتعبير باللفظ الدال على الاستقبال والمراد به الماضي قد وقع كثيراً في القرآن الكريم، وفي لغة العرب.

فمن أمثلة وقوع ذلك في القرآن: قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ﴾ [يوسف: ٤٣]، والمعنى: أني قد رأيت في المنام في الليلة الماضية.

وقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦]، والمعنى: إني رأيت في المنام الليلة الماضية.

ومن أمثلة وقوع ذلك من كلام العرب: قول الشاعر الجاهلي ضمرة بن جابر:

وإذا تكــون كــريهــة أُدعــىٰ لهــا وإذا يُحاس الحيس يُدعى جُندب

فهنا الشاعر يحكي أموراً قد حدثت في السابق فقد كان أبواه يقدمان أخاه جندباً عليه في الأمور السهلة والحسنة والمحببة، أما في الأمور الكريهة والقتال ومواجهة المشاكل فإن المدعو لها هو شاعرنا ضمرة.

فهنا عبر بالمستقبل وهو لفظ «أدعى» ولفظ «يدعى» والمراد: إني دعيت أنا ودعي أخي.

هذه أجوبة الوجوه الستة التي أوردها المعتزلة لتأويل قصة إبراهيم عليه السَّلام؛ ليتوصلوا إلى إبطال استدلال الجمهور بها.

إذا علمت تلك الأجوبة عن تلك الأوجه: ثبت أن قصة إبراهيم ــ عليه السَّلام ــ من أقوى الأدلة على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ كما قررنا وجه الدلالة منها ــ هناك فراجعه.

أدلة أخرى لأصحاب المذهب الأول

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد اقتصر ـ للاستدلال على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ من الأدلة الشرعية على هذا الدليل وهو قصة إبراهيم عليه السَّلام.

وهناك أدلة أخرى تدل على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله، منها:

الدليل الثاني: ما أخرجه البخاري عن أبـي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبـي ﷺ بعثه في بعث وقال: «إن وجدتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهما بالنار» ثم قال حين أردنا الخروج: «إن النار لا يعذب بها إلاَّ الله فإن وجدتموهما فاقتلوهما».

الدليل الثالث: عموم قوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر أنه إذا شاء نسخ من كتابه ما أحب، وظاهر هذا: جواز النسخ في عموم الأحوال سواء بعد التمكن من الفعل أو قبل التمكن.

الدليل الرابع: عموم قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩].

وجه الاستدلال: بين الله عز وجل أنه يمحو كل ما يشاء محوه على كل حال سواء بعد التمكن من فعله أو قبله.

الدليل الخامس: ما أخرجه البخاري ومسلم أن النبـي ﷺ أمر بكسر قدور من لحم حمر إنسيه فقال رجل: أو نغسلها؟ فقال: «اغسلوها».

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

بعدما عرفت أدلة الجمهور على جواز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله عقلاً وشرعاً وذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بعضها: شرع في ذكر الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين: لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقولهم: «إنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأموراً منهياً» فلا يمتنع أن يكون مأموراً من وجه منهياً عنه من وجه آخر كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال: «افعل ما أمرناك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي»).

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من أدلة المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله ـ وهو قولهم فيه: «إن النسخ قبل التمكن من الامتثال يؤدي ويفضي إلى أن يكون الشيء الواحد مأموراً منهياً حسناً قبيحاً مصلحة مفسدة وهذا تناقض».

يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجـواب الأول

ـ على فرض تسليم قولكم ـ لا يمتنع أن يكون هذا الواحد مأموراً به من وجه منهياً عنه من وجه آخر، فالمكلف يؤمر بالصلاة عند وجود الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذلك هاهنا ولا فرق.

أي: أن الشخص يؤمر بالصلاة عند توفر الطهارة وينهى عنها مع الحدث، فيقاس عليه هذا فيجوز أن يجعل بقاء حكمه واستمراره شرطاً في الأمر فيقول الشارع: «افعل ما أمرناك به إن لم يأتِ نهي يزيل أمرنا عنك».

أو نقول بعبارة أُخرى: يمكن أن يقال لهم ـ في الجواب ـ: أنه لا يمتنع أن يكون الأمر بالفعل يدل على حسنه بشرط أن لا ينهى عنه، والنهي عنه يدل على قبحه بشرط أن لا يؤمر به.

* * *

الاعتراض على الجواب السابق

قوله: (**فإن قيل: فإذا علم الله ـ سبحانه ـ أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعاً؟**).

ش: **أقول**: لما أجيب عن دليلهم الأول بما سبق، قالوا ـ معترضين عليه ـ: **إن الله إذا علم أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه فيما بعد؟**

أي: أن الله تعالى إذا أمر المكلف بشيء وعلم أنه سينهى عنه فكيف يأمر بشيء يعلم تمام العلم أنه سينهى عنه قطعاً بعد مدة قبل امتثاله؛ لأنه سبحانه يعلم عواقب الأمور؟

أي: ما الفائدة من أمره به وهو عالم بأنه سينسخه؟

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور؛ لامتحانه بالعزم، واشتغاله بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون**

فيه لطيفة واستصلاح لخلقه، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور فقالوا: يجوز أن يعد الله ــ سبحانه ــ على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «ما دام أن الله تعالى يعلم أنه سينهى عما أمر به قبل فعله من قبل المكلف ــ لأنه عالم بعواقب الأمور ــ فما الفائدة من أمره به أصلاً؟»:

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن هذا لا فائدة له ولا يصح إن كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور.

أما إذا كانت عاقبة الأمر ــ وهي النسخ ــ مجهولة للمأمور معلومة عند الآمر: فيصح ويكون فيه فائدة وهي: الامتحان والابتلاء بالعزم واشتغال المكلف بالاستعداد لتنفيذ المأمور به؛ حيث يمنعه ذلك الاستعداد عن اللهو والفساد فيكون بذلك مطيعاً فيحصل على الثواب، وبترك العزم والاستعداد له يتعرض للعقاب.

وربما تكون الفائدة من ذلك الأمر: اللطف والاستصلاح لشأنه.

والغريب أن المعتزلة أنكروا علينا ذلك مع أنهم جوزوا الوعد والوعيد من العالم بعواقب الأمور بالشرط فقالوا: وعد الله ــ تعالى ــ على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبط تلك الطاعة من فسق وردة، ووعيد الله ــ تعالى ــ على المعصية عقاباً بشرط عدم خلو تلك المعصية عما يكفرها من توبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده ووعيده.

إذا ثبت ذلك عندهم فلا يستحيل أن يشرط الشارع في أمره ونهيه،

وتكون شرطيته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر، فكأنه قال: «أثيبك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة» وهو سبحانه وتعالى عالم بأنه سيحبط أو لا يحبط، فإذا جاز ذلك: جاز أن يقول: «أمرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا أنسخ عنك ذلك الأمر».

فإذا علمت ذلك: ثبت ما قلناه: وهو جواز كون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه في حالين: بحيث يكون مأموراً به إذا توفرت فيه شروط الصلاحية منهياً عنه إذا اختل شرط من شروطه، والله أعلم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (جواب ثان: أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهياً في حال؛ إذ ليس المأمور حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به، ولا المأمور مراداً؛ ليتناقض ذلك).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ـ: أنا نقول: بأنه يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من امتثاله ولا يؤدي إلى كون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه، وإن اتحد الوجه فإنه يجوز أن يقول الشارع: «ما أمرناك أن تفعله فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا يستحيل ذلك؛ لأنه ليس المأمور به حسناً في ذاته وعينه، أو حسناً لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك، ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكروهاً، بل جميع ذلك من أصول المعتزلة وهي باطلة.

تنبيه: ورد لفظ «في حال» في جميع نسخ الروضة كذا: «في حالين» ولكنه خطأ واضح؛ حيث لو أبقيناها: لكان الجواب الثاني هو نفس الجواب

الأول، ولعل ذلك سبق قلم من ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ، وأثبتُ الصحيح.

تنبيه آخر: ورد لفظ «أو لوصف هو عليه» في جميع نسخ الروضة كذا: «لوصف هو عليه»، حيث سقط لفظ «أو» وهذا يلبس المعنى فأثبتُ ما يزيل ذلك الإلباس وهو «أو».

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهياً عنه في حال واحد» قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد: لم يجز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعهما في وقت واحد، ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين؛ لكونه غير داخل تحت التكليف فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس ثم ينهاهم عنه بعد ذلك، والله سبحانه أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة المانعين من جواز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله ــ وهو قولهم فيه: «إن الأمر والنهي نوعان من أنواع كلام الله وكلام الله قديم ــ عندكم ــ فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟ حيث إن هذا محال» يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: «إن ذلك يكون محالاً إذا كان الغرض من الأمر هو: حصول الفعل.

أما إذا كان المقصود والغرض من الأمر هو: ابتلاء وامتحان المأمور: فيجوز ويتصور ذلك ــ وهو الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه في حالة واحدة ــ إذا سمعه المكلف والمأمور في حالين؛ لذلك اشترط العلماء في النسخ «التراخي» فقالوا في تعريفهم له: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخٍ عنه».

مما يؤيد ذلك: أن السيد لو قال لعبده ــ مثلاً ــ «اذهب غداً إلى موضع كذا راجلاً حافياً» وهو لا يريد الفعل، بل يريد امتحانه ورياضته مع علمه بأنه سيرفع عنه غداً ذلك قبل فعله: لجاز ولا مانع منه.

هذا بالنسبة للمكلفين.

أما غير المكلفين كجبريل ــ عليه السلام ــ فإنه يجوز أن يسمع الأمر والنهي في وقت واحد ولا مانع من ذلك؛ لأنه غير داخل تحت التكليف بهذا الأمر والنهي، ثم يبلغ جبريل ــ عليه السلام ــ الرسول ذلك الأمر والنهي في وقتين مختلفين إن كان ذلك الرسول داخلاً تحت التكليف في ذلك الأمر أو النهي.

وإن لم يكن الرسول مكلفاً بذلك فيجوز أن يبلِّغه جبريل الأمر والنهي في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الأمة الناسخ والمنسوخ في وقتين فيأمرهم مطلقاً بمسالمة الكفار وترك الاعتداء عليهم وعدم قتالهم، ويأمرهم مطلقاً باستقبال بين المقدس في كل صلاة، ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق كما يقطع الإنسان حكم عقد الإجارة بالفسخ.

وبعض العلماء قال: الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة، بل في حالتين، فهذا يقطع التناقض الذي زعمه المعتزلة في كلامهم السابق ويدفعه.

* * *

منشأ الخلاف في مسألة «نسخ الشيء قبل التمكن من فعله»

لعله اتضح لك ــ مما سبق ــ أن منشأ الخلاف وسببه يعود إلى «ماهية حكمة التكليف».

فمن قال: إن حكمة التكليف هي: امتثال وإيقاع ما كلف به من المكلف، وكذلك ابتلاء المكلف وامتحانه وهم الجمهور: قال إن نسخ الشيء قبل التمكن من فعله وإيقاعه جائز.

فعلى هذا: فالمنسوخ بعد التمكن من الفعل حكمته الامتثال وقد امتثل بالفعل قبل النسخ.

والمنسوخ قبل التمكن من الفعل حكمته الامتحان والابتلاء وقد حصل قبل النسخ ـ كما سبق أن قلناه ـ .

ومن قال: إن حكمة التكليف هي الامتثال والإيقاع فقط ـ وهو قول المعتزلة ـ : قال لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله؛ حيث لم تحصل الحكمة من التكليف وهي الامتثال.

* * *

الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟

قوله: (**فصل: والزيادة على النص ليست بنسخ**).

ش: **أقول**: يقصد بالزيادة: الزيادة التي تكون في المعاني مدلولات الألفاظ ويقصد بالنص: الكتاب والسنة.

والأصوليون يعنون بـ «الزيادة على النص»: أن يوجد نص شرعي يفيد حكماً، ثم يأتي نص آخر أو ما في حكمه في إفادة الحكم الشرعي فيزيد على ما أفاده النص الأول، ويضيف إليه زيادة لم يتضمنها.

ويسمى ما تضمنه الأول: المزيد عليه.

ويسمى ما تضمنه الثاني: المزيد.

وظاهر كلام ابن قدامة ــ هنا ــ يفيد: أن الزيادة على النص ليست بنسخ في جميع مراتبها، ثم بدأ يفصِّل في تلك المراتب وما جرى فيها من اتفاق واختلاف بذكر الأدلة والأجوبة عن أدلة من خالفه.

* * *

عدد مراتب الزيادة

قوله: **(وهي على ثلاث مراتب).**

ش: **أقول**: ابن قدامة ذكر هنا أن الزيادة تنقسم إلى ثلاث مراتب، وهي في الحقيقة أربع مرات، فهو لم يذكر المرتبة التي هي: زيادة مستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس، ونحو ذلك، وسأذكرها إن شاء الله ــ بعد المرتبة الأولى ــ وأبين الخلاف فيها.

ولعل السبب في عدم ذكره لها؛ أنها تدخل في الأولى.

وإليك بيان تلك المراتب:

* * *

المرتبة الأولى

قوله: **(أحدها: أن لا تتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم).**

ش: **أقول**: المرتبة الأولى: زيادة مستقلة، بمعنى: أن المزيد مستقل بنفسه ولا يتعلق بالمزيد عليه، وهي ليست من جنس المزيد عليه أيضاً.

مثال ذلك: أن يوجب الله عز وجل الصلاة، ثم بعد ذلك يوجب الصوم، فهما جنسان مختلفان ــ كما هو ظاهر ــ والمزيد الذي هو الصوم مستقل تماماً عن المزيد عليه التي هي الصلاة.

مثال آخر: زيادة صوم الخميس وجوباً ــ مثلاً ــ من كل أسبوع على ما شرعه الله تعالى من العبادات من زكاة ونحوها.

* * *

حكم هذه المرتبة وهي الزيادة المستقلة، ودليل ذلك

قوله: **(فلا نعلم فيه خلافاً؛ لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه وإجزاؤه).**

ش: **أقول:** هذه المرتبة وهي: الزيادة المستقلة ــ التي سبق بيانها ــ ليست نسخاً باتفاق العلماء؛ وذلك لأن حقيقة النسخ ــ الذي سبق ذكره ــ لم تتحقق هنا؛ حيث قلنا: إن النسخ رفع الحكم أو تبديله، وهنا لم يرتفع الحكم ــ وهو وجوب الصلاة مثلاً ــ ولم يتبدل ويتغير بالمزيد ــ وهو الصوم ــ ، بل بقي وجوب الصلاة كما كان وأنه يُجزىء دون هذه الزيادة.

أي: أن الحكم المزيد عليه لم يتبدل ولم يتغير، بل هو باقٍ بعد الزيادة كما كان ثابتاً قبلها.

فهي ــ إذن ــ ليست بنسخ لما تقدمها من العبادات بالإجماع؛ لعدم التنافي.

● هذا إذا كانت الزيادة المستقلة ليست من جنس المزيد عليه كما مثلنا.

لكن إذا كانت الزيادة المستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فإن الحكم لم يتفق عليه، بل اختلف فيه:

فذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين إلى أن تلك الزيادة ليست بنسخ ــ أيضاً ــ مثل الزيادة المستقلة التي ليست من جنس المزيد عليه ولا فرق؛ لأنها لم ترفع حكماً شرعياً ولم تغير شيئاً، بل هو باقٍ بعد الزيادة كما

كان ثابتاً قبلها، فكما أن وجوب الصلاة لم يتغير بزيادة الصوم أو الحج، بل ظلت واجبة بعد إيجاب الصوم أو الزكاة، فكذلك الحال بالنسبة لزيادة صلاة على صلاة أخرى ولا فرق.

وذهب بعض الحنفية العراقيين إلى أن تلك الزيادة تكون نسخاً لحكم المزيد عليه؛ حيث نقل عنهم: أنهم اعتبروا زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخاً؛ لكون صلاة الوسطى وسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وذلك لأن زيادة صلاة على الصلوات الخمس يغير الصلاة الوسطى، فيرتفع وجوبها المستفاد من قوله: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، بناءً على ذلك يتحقق معنى النسخ بتلك الزيادة؛ لأنها رفعت حكماً شرعياً.

بيان ذلك:

يمكن أن أوضح ذلك أكثر فأقول: إن وسطية الصلاة متوقفة على العدد المفرد وهو الخمس ـ هنا ـ كي يكون عدد ما قبلها كعدد ما بعدها فإذا زيدت سادسة فإنها ترفع كون الوسطى وسطى وتغيره، فتتبدل الوسطيه بالنسبة لها إلى غيرها فتزيل وجوب المحافظة على الصلاة الوسطى المستفاد من الأمر بها في الآية السابقة.

وهذا المذهب غير صحيح؛ فإن الزيادة المستقلة التي هي من جنس المزيد عليه ليست بنسخ كما قال الجمهور.

أما ما ذكره أصحاب هذا المذهب ـ «أعني بعض الحنفية العراقيين» ـ من الاستدلال: فيمكن أن يجاب عنه بما يلي:

أولاً: لا نسلِّم إرادة التوسط في العدد أو الجزء الذي هو بين الطرفين

من الوسطى؛ إذ أن احتمال إرادة الخير من الوسطى قائم وتفسيرها به سائغ، والتعبير بالخير عن الوسط معروف في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والخيرية لا تتوقف على عدد معين فرد أو زوج، بل يجوز مع كل منهما.

ثم إن احتمال كون الوسطى علماً على صلاة بعينها كالصبح أو العصر قائم.

وبناءً على هذين الاحتمالين: لا يلزم من زيادة سادسة أن يرتفع الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة، أو المسماة بالوسطى.

ثانياً: لو سلَّمنا إرادة التوسط، أي: لو سُلِّم أن الوسطى هي المتوسطة في العدد فإن زيادة صلاة سادسة على الخمس لا تزيل المحافظة على الوسطى؛ وذلك لأن وجوب المحافظة قد تعلق بمسمى الوسطى عند نزول الآية، وربما كان يصدق عليه هذا اللفظ عنده، وهذا المسمى لما صدق لا تؤثر عليه هذه الزيادة بالتغير في نفسه.

ثالثاً: النقض بزيادة العبادة المستقلة، بيان ذلك:

أنه إذا زيدت عبادة مستقلة على عبادات سبقت شرعيتها فإنها لا تعتبر نسخاً بالإجماع، ولو كانت زيادة صلاة سادسة نسخاً للزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً ــ أيضاً ــ ؛ لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة فتغير صفتها وتتساوى مع السادسة في هذا التغيير، فلما لم تجعل هذه نسخاً يلزم أن لا تجعل تلك نسخاً ــ أيضاً ــ .

* * *

المرتبـة الثانيـة

قوله: (الرتبة الثانية: أن تتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجهٍ لا يكون شرطاً فيه كزيادة التغريب على الجلد في الحد، وعشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف).

ش: أقول: المرتبة الثانية من مراتب الزيادات: زيادة غير مستقلَّة فتتعلَّق الزيادة بالمزيد عليه بأن تكون جزءاً من المزيد عليه.

من أمثلة ذلك:

زيادة تغريب عام على جلد مائة في حد الزاني البكر حيث أصبح جزءاً من الحد، فأصبح حد الزاني البكر ــ بعد الزيادة ــ مكوناً من جزأين:

الجزء الأول: جلد مائة، وهو الوارد في نص القرآن الكريم.

الجزء الثاني: تغريب عام، وهو الوارد في نص السنة الكريمة.

مثال آخر: زيادة عشرين جلدة بالسوط على ثمانين جلدة وذلك في حد القذف.

فإنه معلوم أن حد القذف ثمانون جلدة، فإذا زيد ــ على سبيل الافتراض ــ عشرون جلدة فإنه يصبح جزءاً من الحد.

فأصبح ــ مثلاً ــ حد القذف، بعد الزيادة مكوناً من جزأين:

الجزء الأول: ثمانون جلدة، وهو الثابت بالكتاب.

الجزء الثاني: عشرون جلدة، وهي زيادة مفترضة.

* * *

هل الزيادة في هذه الرتبة نسخ أو لا؟

هذه الرتبة وهي الزيادة غير المستقلة، وهي التي تتعلَّق بالمزيد عليه بأن تكون جزءاً من المزيد عليه لم يتفق العلماء عليها، بل اختلفوا فيها هل هي نسخ أو لا؟

على مذاهب كثيرة ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا مذهبين فقط، وهما:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: (**فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ؛ لأن الجلد كان هو الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به التفسيق ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول ـ في الزيادة غير المستقلة السابق ذكرها ـ أن هذه الزيادة تكون نسخاً وهو قول الحنفية.

قال أبو عبد الله الصيمري في «مسائل الخلاف»: «مذهب أصحابنا: أن الزيادة في النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ»، وقد صرَّح بذلك أيضاً أبو بكر الرازي في «الفصول» والسرخسي في «أصوله» والبخاري في «الكشف»، والأنصاري في «فواتح الرحموت».

استدل أصحاب هذا المذهب على ذلك بقولهم: إن المزيد عليه قبل الزيادة كان كاملاً، وإذا كان كاملاً يمكن الاقتصار عليه في الامتثال، وبعد الزيادة ارتفع كونه كاملاً جائز الاقتصار عليه يتعلق به التفسيق ورد الشهادة. بيان ذلك:

أن جلد مائة في حد الزاني البكر كان هو الحد الكامل ويجوز الاقتصار عليه، حيث إنه ورد في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فلما جاءت الزيادة في السنة؛ حيث أخرج مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي وأحمد عن عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»: رفعت هذه الزيادة ذلك الحكم وهو صفة الكمال والاقتصار على جلد مائة، وأصبح الحد ـ بعد الزيادة ـ لا يقتصر على الجلد، بل لا بد من الجلد والتغريب، فتكون ـ بذلك ـ صفة الكمال قد رفعت، والاقتصار على الجلد قد رفع، والرفع هو النسخ.

كذلك جلد ثمانين جلدة في حد القذف هو الحد الكامل وبه فقط نحكم على القاذف بالفسق ورد الشهادة، لكن لو زاد الشارع ـ مثلاً ـ على ذلك العدد من الجلدات ـ عشرين جلدة: لرفع ذلك، ولما أمكن أن نفسِّقه أو نرد شهادته إلاَّ بعد مائة جلدة.

ولما رفعت تلك الزيادة الاقتصار على الثمانين في الحد، وللتفسيق ولرد الشهادة: صار ذلك نسخاً؛ لأن المرفوع أحكام شرعية والرفع نسخ، والله أعلم.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (ولنا: أن النسخ هو رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وإجزاؤه عن نفسه، وهو باقٍ، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر وجب الإتيان به فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الزيادة غير المستقلة ـ على الصفة التي ذكرناها سابقاً ـ ليست بنسخ، وهو ما ذهب إليه ابن قدامة هنا، وهو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حقيقة النسخ هو رفع حكم الخطاب وإزالته، وحكم الخطاب بالنسبة للمزيد عليه ـ وهو جلد الزاني البكر مائة مثلاً ـ هو وجوبه وكونه مجزئاً.

وهذا الحكم باقٍ، لم يختلف، ولم يتغير، ولم يبدل، ولم يرفع، فهو على حاله، كل ما هنالك أنه انضم إلى ذلك الحكم أمرٌ بشيء وحكم آخر وهو «التغريب» أو «عشرين جلدة» كما سبق أن قلناه ـ وهنا يجب الإتيان بذلك المزيد ـ وهو التغريب، أو عشرين جلدة؛ لأن الشارع قد أمر به.

وهذا يشبه تماماً الزيادة المستقلة؛ حيث قلنا ـ سابقاً ـ إن الشارع إذا أمر بالصلاة، ثم بعد ذلك أمر بالصيام فإن العلماء قد أجمعوا على أن هذه الزيادة ليست بنسخ، فكذلك هنا ولا فرق؛ حيث إن الشارع قد أمر أولاً بالجلد مائة جلدة، ثم بعد ذلك زاد على ذلك بأمر آخر وحكم آخر وهو الأمر بالتغريب.

أو يقال ـ بعبارة أخرى ـ :

إن حقيقة النسخ وهي: رفع الحكم وتبديله منتفية في هذه الزيادة، بل إن هذه الزيادة تقرير للحكم المزيد عليه، وتثبيت له؛ لأن ضم شيء إلى شيء آخر يثبت المضموم إليه ويقرره؛ نظراً إلى أن الانضمام صفة لا بدَّ لها من محل تقوم به، ولهذا نرى حكم المزيد عليه ثابتاً لم يتغير ولم يتبدل ولم يرتفع بعد إلحاق الزيادة به كما كان ثابتاً قبل هذا الإلحاق، شأن مثل هذه الزيادة غير المستقلة في عدم تغيير المزيد عليه شأن الزيادة المستقلة التي اتفق العلماء على أنها لا تعتبر نسخاً.

فمثلاً: بعد زيادة «تغريب عام» وإلحاقه بـ «الجلد مائة» لم تخرج تلك الزيادة ــ وهي تغريب عام ــ الجلد عن كونه واجباً، بل ظل واجباً بعد إلحاق الزيادة ــ وهي التغريب ــ به كما كان واجباً قبله كما أن إيجاب الصوم بعد إيجابه للصلاة لم يخرج الصلاة عن كونها فرضاً، بل ظلت فرضاً بعد الصيام كما كانت قبله.

مما يؤيد ذلك: أن الإنسان لو كان معه دراهم في كيس فأضاف إليها درهماً لا يقال: إنه رفع وأزال ما في الكيس، بل يقال: أضاف إليه زيادة، هذا المثال الواقعي ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» نقلاً عن علي بن حمزة المتكلم.

كذلك: لو كتب كتاباً وكتب في حاشيته زيادة معلومات أو تعليقات لا يقال: نسخ ما في الكتاب ورفعه، بل يقال: إنه أضاف إليه زيادة.

وكذلك هنا لم يوجد رفع ولا إزالة فاستعمال لفظ النسخ فيه محال.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول من الاستدلال على مذهبهم

لقد أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وغيره من الأصوليين عن استدلال الحنفية ومن معهم من أصحاب المذهب الأول بأجوبة هي كما يلي:

* * *

الجواب الأول

قوله: (فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود

الوجوب والإجزاء، وهما باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة ــ فقط ــ كانت كل ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب وليس بنسخ اتفاقاً).

ش: **أقول:** ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن تلك الزيادة قد أزالت صفة الكمال للجلد مائة ــ مثلاً ــ في حد الزاني البكر وهذا هو الرفع، والرفع نسخ» يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن تلك الصفة إذا ارتفعت بالزيادة فلا يتحقق النسخ؛ لأن صفة الكمال ليس هو مقصوداً حكماً شرعياً، أي: لا يندرج ضمن أقسام الأحكام الشرعية، بل المقصود هو وجوب الحد ــ الذي هو مائة جلدة ــ وإجزاؤه، والوجوب والإجزاء لم يرتفعا، بل هما باقيان على حالهما، فهما المطلوبان وهما كل الواجب، فلما زيد «التغريب» لم يتغيرا، بل هناك واجب قد أضيف إليهما.

مما يؤيد ذلك: أن الشارع لما أوجب الصلاة فقط، كانت تلك الصلاة هي كل الواجب على المكلف وهو كامل، فإذا أوجب الصوم ــ بعد ذلك ــ خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب، بل صار الواجب الصلاة والصوم وليس ذلك بنسخ باتفاق العلماء ــ كما سبق بيانه ــ.

فكذلك ــ هاهنا ــ يقال: إن جلد مائة هو الواجب الكامل على الزاني البكر، فلما زيد التغريب لم يعد جلد مائة هو الكامل، بل صار الواجب جلد مائة وتغريب عام.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره، وإنما يستفاد من المفهوم، ولا يقولون

به، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد، ثم إنما يستقيم هذا أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم ورد التغريب بعده، ولا سبيل إلى معرفته، بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصلاً به أو قريباً منه).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن تلك الزيادة ـ وهو التغريب ـ قد أزالت ورفعت الاقتصار على جلد مائة فيكون حتماً قد رفع وهذا هو النسخ»: يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن ارتفاع الاقتصار على المائة جلدة لا يحقق النسخ ـ أيضاً ـ؛ لأن منطوق اللفظ والنص وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ـ وهو الذي أوجب المزيد عليه وهو جلد مائة ـ لا يدل على هذا الاقتصار ولا يستفاد الاقتصار من هذا المنطوق؛ وذلك لأن وجوب الشيء لا ينفي وجوب غيره، فإيجاب الحد ـ وهو جلد مائة جلدة ـ لا ينفي أن يوجب الشارع غيره زيادة عليه.

وإنما الاقتصار على الحد المذكور في الآية يستفاد من مفهوم المخالفة للنص القرآني، والحنفية لا يحتجون بمفهوم المخالفة ـ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله ـ.

إذا ثبت ذلك فاعلم أن رفع المفهوم ـ كتخصيص العموم ـ؛ حيث إن هذا المخصص رفع بعض مقتضى اللفظ ـ يجوز بخبر الواحد.

أي: أن رفع الاقتصار المفهوم من النص يجوز بخبر الواحد.

ثم ما سبق أن قلناه إنما يستقيم ويصح لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم وردت الزيادة ـ وهي التغريب ـ بعده، ولا سبيل إلى معرفة أن حكم المفهوم ـ وهو الاقتصار ـ قد استقر ثم جاء التغريب بعده؛ حيث إننا

لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، دل بمفهومه على عدم التغريب، ثم استقر حكم هذا المفهوم بعدم التغريب، ثم وردت الزيادة بالتغريب بعد ذلك حتى يقال: إنها نسخ.

بل يمكن أن تكون زيادة التغريب ذكرها النبي ﷺ ـ متصلة بنزول آية الجلد بياناً؛ لأنه لا مفهوم يراد به الاقتصار على الجلد دون التغريب، ويدل لعدم الانفصال بينهما الحديث السابق ـ الذي هو: «خذوا عني خذوا عني قد جعل لهن سبيلاً» إلخ فالسبيل آية الحد، وقد ذكر النبي ﷺ التغريب مقترناً بذكره لها، كما وضح لك.

تنبيه: وردت عبارة: «بل لعلة وردتنا بالإسقاط المفهوم» وهي غير صحيحة، بل الصحيح أن يقال: «بل لعله ورد بياناً لإسقاط المفهوم».

* * *

الجواب الثالث

قوله: **(وأما التفسيق ورد الشهادة فإنما يتعلق بالقذف لا بالحد، ثم لو سُلِّم تعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود فصار كحل النكاح بعد العدة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة)**.

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول من «أن التفسيق وردَّ الشهادة يتعلق بالثمانين فإذا زيد عليها عشرون زال ورفع تعلقه بتلك الثمانين فيكون التفسيق وردُّ الشهادة يتعلق بالثمانين والعشرين معاً. والإزالة والرفع نسخ»: يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن تفسيق القاذف وردَّ شهادته يتعلَّق بنفس القذف، لا بالحد وهو جلده ثمانين جلدة.

الوجه الثاني: لو سلَّمنا أن التفسيق وردَّ الشهادة يتعلق بالحد ـ وهو الجلد ثمانين ـ: لكان ذلك حكماً تابعاً للحد، وليس هو مقصوداً؛ لأن التابع غير مقصود.

وهذا الكلام يشابه حل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرة أيام من عدة الوفاة، وتصرف الشارع في تلك العدة؛ حيث كانت حولاً كاملاً ثم ردها إلى أربعة أشهر وعشر. فهذا التصرف ليس تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة كذلك هاهنا يمكن أن يقال: إن زيادة عشرين جلدة على حد القذف ـ وهو ثمانون ـ تصرف في نفس الحد، وليس تصرفاً في التابع له وهو التفسيق ورد الشهادة، والله أعلم.

* * *

اعتراض على ما سبق

قوله: (**فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، يقتضي: أن لا يحكم بأقل منهما، والحكم بشاهد ويمين نسخ له**).

ش: **أقول**: قال الحنفية ومن تبعهم من أصحاب المذهب الأول: إن قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، يقتضي أن لا يستشهد ويحكم بأقل من رجلين، والآية ـ كما هو ظاهر ـ توجب إيقاف الحكم على شاهدين فأكثر، فإذا حكم بشاهد واحد ويمين كما ورد في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم، والترمذي وابن ماجه، والإمام مالك أن النبي ﷺ قضىٰ بشاهد ويمين»، فقد رفع إيقاف الحكم على اثنين والرفع نسخ.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ، وقد أجبنا عنه).

ش: **أقول:** أجاب ابن قدامة كما أجاب جمهور الأصوليين عن ذلك الاعتراض بأن عدم جواز الحكم بأقل من شاهدين لم يستفد من منطوق الآية، فالآية لا تقتضي بمنطوقها إلاَّ كون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما.

أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس مستفاداً من الآية، بل هو كالحكم بالإقرار، وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى.

وعلى فرض أن امتناع الحكم بأقل من شاهدين مستفاد من الآية: فهو مستفاد من مفهوم المخالفة، والحنفية لا يحتجون بمفهوم المخالفة.

ثم اعلم أن رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ، فيجوز بخبر الواحد.

وهذا كله لو سُلِّم أنه ورد حكم المفهوم وثبت واستقر ثم ورد خبر القضاء بالشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم ــ كما سبق بيانه ــ.

أو تقول ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض ــ بعبارة أخرى: إن الآية أفادت الحكم بشهادة الرجلين، والرجل والمرأتين ولم تنف الحكم بما عدا ذلك، فإذا ورد الخبر بالحكم بمعنى آخر ضممناه إلى ذلك المعنى، فلا يكون ذلك نسخاً.

* * *

المرتبـة الثالثـة

قوله: (الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلُّق الشرط

بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً كزيادة النية في الطهارة، والطهارة في الطواف، وركعة في الصلاة).

ش: **أقول**: المرتبة الثالثة من مراتب الزيادات: زيادة غير مستقلة حيث تتعلق تلك الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، أي: تكون الزيادة شرطاً للمزيد عليه، فإذا فقد المزيد عليه هذه الزيادة ـ وهو الشرط ـ يكون وجوده وعدمه واحداً.

من أمثلة ذلك: زيادة النية في الطهارة؛ حيث إن الشارع أمر بالطهارة مطلقاً، ثم زيد شرط النية لها.

وأيضاً: زيادة الطهارة في الطواف؛ حيث إن الشارع أمر بالطواف مطلقاً، ثم زيد شرط الطهارة له.

وأيضاً: زيادة ركعة في الصلاة؛ حيث إن الشارع أمر بصلاة عدد ركعاتها ثلاث، ثم زيد عليها ركعة رابعة.

وأيضاً زيادة الإيمان في رقبة كفارة اليمين؛ حيث إن الله سبحانه أمر بعتق رقبة لكفارة اليمين، ثم زيد شرط كونها مؤمنة.

* * *

هل الزيادة في الرتبة الثالثة نسخ؟

هل زيادة النية في الطهارة، وزيادة الطهارة في الطواف، وزيادة ركعة رابعة، وزيادة كون الرقبة مؤمنة في الأمثلة السابقة نسخ أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: (فذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ؛ إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة وقد ارتفع).

ش: **أقول: المذهب الأول**: أن تلك الزيادة ـ على الصفة المذكورة سابقاً ـ نسخ، ذهب إلى ذلك الحنفية وبعض الشافعية، منهم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي.

استدل أصحاب هذا المذهب عليه بقولهم: إنه كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة بدون تلك الزيادة، وقد ارتفع ذلك الحكم، فأصبح المزيد عليه لا يجزىء ولا يصح إلاَّ بتلك الزيادة، والرفع نسخ.

فمثلاً: الطهارة كانت تجزىء بدون النية، فلما زيد عليها اشتراط النية أصبحت الطهارة لا تصح إلاَّ بنية، فأمر الشارع بالطهارة مع النية، وهذا هو الرفع؛ حيث رفع إجزاء الطهارة لوحدها، وأصبحت لا تجزىء إلاَّ بنية، والرفع نسخ.

كذلك الصلاة كانت تجزىء وتصح بدون طهارة، فلما زيد اشتراط الطهارة أصبحت الصلاة لا تجزىء ولا تصح إلاَّ بطهارة فأمر بالصلاة مع الطهارة وهذا رفع؛ حيث رفع إجزاء الصلاة لوحدها وأصبحت لا تجزىء إلاَّ بطهارة، والرفع نسخ، وهكذا.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (وليس بصحيح؛ لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باق بحاله، وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم).

ش: **أقول: المذهب الثاني: أن تلك الزيادة ـ على الصفة المذكورة سابقاً ـ ليست بنسخ**، وهو مذهب ابن قدامة وجمهور الأصوليين.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن حقيقة النسخ رفع حكم الخطاب كله، والخطاب ـ وهو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، مثلاً ـ يقتضي أمرين: أحدهما: «الوجوب»، والآخر: «الإجزاء»، حيث يجوز على هذا اللفظ الصلاة بدون طهارة.

فلما جاءت الزيادة ـ وهي اشتراط الطهارة للصلاة ـ فالوجوب لم يرتفع بها، بل هو باق بحاله بعد الزيادة وقبلها حيث بقي الأمر به.

وأما الإجزاء: فهو الذي ارتفع بهذه الزيادة؛ حيث أصبحت الصلاة لا تجزىء إلاَّ بطهارة، وارتفاع الإجزاء فقط جعل المرتفع بعض ما تناوله واقتضاه اللفظ ـ الذي هو قوله تعالى ـ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

فهو يشابه رفع المفهوم وتخصيص العموم؛ حيث إن كلاً منهما لا يسمى نسخاً ـ كما قلنا سابقاً ـ.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر، ثم وردت الزيادة بعده ولم يثبت، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو بخبر، يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم، ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي؛ فإنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بالسنة وأصلهما ثابت بالكتاب).

ش: **أقول**: ما ذكره أصحاب المذهب الأول يمكن أن يجاب عنه بأن

يقال: إن ما ذكرتموه يستقيم لو أن الإجزاء استقر وثبت أولاً ثم وردت الزيادة بعده؛ حيث إن من شرط النسخ تأخر الناسخ عن المنسوخ، وهنا لم يتحقق ذلك الشرط؛ لأنه يحتمل أن تكون الزيادة كانت ثابتة بالقياس المقارن للفظ، ويحتمل أن تكون الزيادة كانت ثابتة بخبر يحتمل أن يكون ذلك الخبر متصلاً باللفظ مبيناً للشرط.

فكونكم تدَّعون استقرار الإجزاء ثم نسخه، هذا تحكم يحتاج إلى دليل، ولا دليل عندكم: فثبت ما قلناه.

ثم يقال لهم: لا يصح أن يقول أصحاب الشافعي مثل ذلك؛ وذلك لأنهم اشترطوا ـ كالحنابلة وغيرهم من جمهور العلماء ـ النية للطهارة فلا تصح طهارة إلَّا بنية وقصد؛ لعموم الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود، والترمذي وهو قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات».

وكذلك اشترط الشافعية الطهارة للطواف؛ لما أخرجه الترمذي والدارمي والحاكم، والبيهقي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبـي ﷺ قال: «الطواف بالبيت صلاة إلَّا أنكم تتكلمون فيه».

واشتراط الطهارة للطواف هو المشهور عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام مالك.

واشتراط النية للطهارة ثابت بالسنة كما سبق، وأصله ثابت بالقرآن قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، حيث إن الوضوء عبادة، وقد أمر بالإخلاص فيها، والإخلاص عمل القلب، وهو النية، والأمر يقتضي الوجوب، فتكون النية واجبة في الوضوء.

وقـال تعـالـى أيضـاً: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، أي: فاغسلوا وجوهكم للصلاة، وإن المخاطب إنما يفهم منه

غسل الوجه وما بعده لأجل الصلاة، والأجلية هذه لا تتأتى إلاّ بالنية، والأمر يقتضي الوجوب.

كذلك اشتراط الطهارة للطواف قد ثبت بالسنة ــ كما سبق ــ وأصله ثابت في القرآن، قال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحج: ٢٩]، فبين أن الطواف عبادة متعلقة بالبيت كالصلاة فكانت الطهارة فيها شرطاً كالصلاة.

* * *

اعتراض على ما سبق وجوابه

قوله: (**فإن قيل: الطهارة المنويّة غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر، فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية قلنا: هذا باطل؛ فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها**).

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الأول على ما سبق بقولهم: إن الطهارة المنويّة غير الطهارة بلا نية، وإنما هي نوع آخر فالطهارتان متغايرتان، فيكون زيادة اشتراط النية في الثانية يوجب رفع الأولى كاملة.

أجيب عن ذلك: بأن الطهارة المنويّة لو كانت غير الطهارة التي اشترط فيها النية: لترتب على ذلك عدم صحة الطهارة المنويّة عند من لا يوجب النية؛ وذلك لكونها لم يؤمر بها أثناء الأمر بالصلاة، والله أعلم.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قسم الزيادة غير المستقلة إلى مرتبتين تبعاً للغزالي. وبعد رجوعي إلى أكثر كتب الأصوليين «كشرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«العدة» لأبي يعلى، و«إحكام الفصول» للباجي، و«المحصول» للرازي، و«الإحكام» للآمدي، و«أصول

السرخسي»، و«كشف الأسرار» للبخاري وغيرها، رأيت أنهم تكلموا عن الزيادة غير المستقلة كرتبة واحدة، حيث بينوا أن الزيادة غير المستقلة هي التي تتعلق بالمزيد عليه بنوع تعلق سواء كانت هذه الزيادة جزئاً من المزيد عليه كزيادة «تغريب عام» على مائة جلدة: حد الزاني البكر، وزيادة «عشرين جلدة» على الثمانين: حد القذف.

وسواء كانت هذه الزيادة شرطاً للمزيد عليه كزيادة: «النية في الطهارة، وزيادة «الإيمان في الرقبة كفارة اليمين»، وزيادة الطهارة في الصلاة ونحو ذلك.

وقد اختلف العلماء في هذه الرتبة ـ أعني الزيادة غير المستقلة ـ مطلقاً ـ على مذاهب ذكر ابن قدامة منها مذهبين ـ كما سبق ـ.

* * *

أثر الخلاف في هذه المسألة
وهي «مسألة الزيادة على النص»

إن الخلاف في هذه المسألة له أثره في إثبات تلك الزيادة بما لا يجوز النسخ به كخبر الواحد أو القياس.

فعلى المذهب الأول ـ وهو الذي يرى أن الزيادة نسخ ـ: لا تثبت تلك الزيادة بخبر الواحد أو القياس؛ لأن كلاً منهما لا ينسخ المتواتر كزيادة «تغريب عام» على الجلد الثابت في الحديث السابق: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، فهذا خبر واحد لذلك رده أبو حنيفة؛ لأنه زيادة عما في القرآن حيث لا يوجد في القرآن إلاَّ الجلد فقط قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، والقرآن متواتر لا ينسخه خبر الآحاد.

أما المذهب الثاني وهو مذهب الجمهور ـ وهو الذي يرى أن الزيادة ليست بنسخ ـ فإن تلك الزيادة ثابتة عندهم، وقبلوها؛ حيث لا يوجد معارضة، وزادوا على حد الجلد التغريب.

• كذلك لم يثبت عند أصحاب المذهب الأول ـ وهم الحنفية ـ اشتراط الإيمان في عتق الرقبة في كفارة الظهار؛ لأن المثبت لذلك هو القياس على كفارة القتل؛ حيث اشترط في كفارة القتل في عتق الرقبة الإيمان في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، والقياس لا يقوى على نسخ ما في القرآن؛ لأن الثابت في كفارة الظهار في القرآن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] بدون اشتراط الإيمان.

أما على المذهب الثاني ـ وهو مذهب الجمهور ـ فإنهم قبلوا تلك الزيادة وهي ثابتة عندهم وزادوا ذلك الشرط، فاشترطوا: أن تكون الرقبة مؤمنة؛ وذلك لأن الزيادة على النص ليست بنسخ عندهم.

• كذلك لم يثبت عند أصحاب المذهب الأول ـ وهم الحنفية ـ وجوب قراءة الفاتحة الثابت بما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي؛ لأنه خبر واحد فقالوا في ذلك: إن قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، يقتضي افتراض مطلق القراءة لما تيسر» أي: قدر كان من أي سورة كانت فجعل الفاتحة ركناً نسخ لهذا القاطع بخبر الواحد فلا يجوز.

أما أصحاب المذهب الثاني وهم الجمهور فإنهم قبلوا تلك الزيادة وهي ثابتة عندهم فلا صلاة عندهم لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

هذه بعض الأمثلة على أثر الخلاف في هذه المسألة.

تنبيه: الحنفية ردُّوا بسبب مذهبهم هذا وهو «أن الزيادة على النص

نسخ» أخباراً صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن، والزيادة نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد.

* * *

حكم نسخ جزء العبادة أو إلغاء شرطها

لما ذكر الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟ ناسب ذكر هذه المسألة؛ حيث إن ما سبق زيادة على الحكم والعبادة، وهنا نقص من العبادة.

وإليك بيان المسألة بصورة أوضح، فأقول:

اتفق الأصوليون على أن نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخاً لتلك العبادة كنسخ ستر الرأس، أو الوقوف عن يمين الإمام في الصلاة.

واتفقوا ــ أيضاً ــ على أن الشارع إذا نقص جزء العبادة كركعة من صلاة الظهر ــ مثلاً ــ أو ألغى شرطاً من شروطها كالطهارة بالنسبة للصلاة يكون ذلك نسخاً؛ لوجوب ذلك الجزء أو الشرط.

ثم اختلفوا هل نسخ جزء من أجزاء العبادة أو شرط من شروطها نسخ لجملة العبادة ــ «أي: نسخ لباقيها» ــ؟ على مذاهب، ذكر ابن قدامة منها اثنين هما:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها).**

ش: **أقول**: المذهب الأول ــ من المذاهب في تلك المسألة ــ: أن نسخ جزء من أجزاء العبادة أو شرط من شروطها ليس بنسخ للعبادة بجملتها، ولا فرق بين الجزء والشرط، وهذا هو مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ وهو

الصحيح عند الحنابلة، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، وهو الحق كما قال الأصفهاني صاحب «الكاشف».

وستأتي ــ إن شاء الله ــ الأدلة على هذا المذهب بعد ذكر المذهب الثاني والاستدلال عليه.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: (وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة: هو نسخ؛ لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة بدليل: ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح، ولأن الركعتين كانت لا تجزىء فصارت مجزئة، وهذا تغيير وتبديل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن نسخ جزء العبادة أو شرطها نسخ للعبادة بجملتها، وهذا ذهب إليه أكثر الحنفية وبعض المتكلمين، وحكاه ابن برهان وابن السمعاني عن الحنفية كلهم.

وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى» وهذا ما أراده ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من قوله: «وقال المخالفون في الرتبة الثالثة من الزيادة هو نسخ»؛ وذلك لأن المخالفين في الرتبة الثالثة من مراتب الزيادات على النص هم «بعض الشافعية» فقال ابن قدامة هناك في الرتبة الثالثة: «وذهب بعض الشافعية إلى أن الزيادة ها هنا نسخ».

والمقصود ببعض الشافعية هو الغزالي كما وضحت ذلك هناك.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الله ــ تعالى ــ إذا أوجب أربع ركعات، ثم نسخ وجوب ركعتين فبقيت ركعتان، فقد نسخ وجوب أصل

العبادة، لا أنه نسخ للبعض تبقية للبعض الآخر؛ وذلك لأن حقيقة النسخ: الرفع والتبديل، وقد كان حكم الأربع الوجوب، فتغير وتبدل وجوب الأربع إلى وجوب الركعتين ـ فقط ـ فصارت الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة. يدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن من أتى بصلاة الصبح أربع ركعات لا تصح بناء على أنه أتى بالواجب وزيادة، وبهذا تكون العبادة قد تغيرت وتبدلت، وهذا هو النسخ.

الأمر الثاني: أنه إذا نسخت ركعتان فقد كانت لا تجزىء الصلاة بدون هذا المنسوخ «وهما الركعتان المنسوختان» ولكن بعد النسخ صارت الركعتان مجزية، فكون العبادة لا تجزىء قبل النسخ إلاَّ بالمنسوخ فصارت بعد النسخ مجزية بدون المنسوخ، فهذا تغيير لحكم العبادة وتبديل له، وهذا هو النسخ.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وليس بصحيح؛ لأن الرفع والإزالة إنما تناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله، فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس، ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة)**.

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن نسخ جزء أو شرط من العبادة ليس بنسخ للعبادة ـ بأدلة كثيرة منها: **قولهم:** إن حقيقة النسخ هو الرفع والإزالة ـ كما سبق أن بيناه ـ وهذه الحقيقة قد تناولت «الجزء» و «الشرط» المنسوخ ـ فقط ـ أما ما عدا ذلك فقد بقي على حاله لم يتبدل ولم يتغير.

مما يدل على ذلك الوقوع:

فقد وقع أن نسخ الشارع شرط عبادة من العبادات ولم تكن تلك العبادة قد نسخت بالكلية؛ حيث إنه معلوم أن استقبال بيت المقدس كان شرطاً لصحة الصلاة، ونسخ هذا الشرط ولم يكن نسخه نسخاً لحكم الصلاة.

أي: أن الصلاة كانت تفعل إلى بيت المقدس كما تفعل الآن إلى الكعبة، وإنما الذي تغير هي القبلة، فكان ذلك نسخاً للقبلة دون التعرض للصلاة، فهي باقية بحالها.

وكذلك إذا نسخ منها ركعة فما بقي من الركعات بحالها لم تزل فلم توصف بالنسخ.

كذلك نسخ جزء حكم ولم يكن ذلك الحكم منسوخاً، فقد نسخ عشر رضعات بخمس، ونسخ هذا الجزء وهو «الخمس» لم يكن نسخاً لكل العشر.

وهذا المذهب هو الصحيح وهو أن نسخ الجزء أو الشرط ليس بنسخ للعبادة؛ لما ذكره ابن قدامة من الاستدلال. ولأن نقص الجزء أو إلغاء الشرط لم يرفع حكم تلك العبادة من الوجوب أو الندب أو غيرهما فلا يكون نسخاً لها؛ وذلك لأن النسخ هو رفع الحكم الشرعي.

ويدل على أن حكم تلك العبادة لم يرفع بنقص الجزء أو إلغاء الشرط: أنه لو رفع لكان الحكم الثابت لها بعد ذلك مفتقراً إلى دليل يدل عليه، والإجماع قائم على أنه لا دليل يدل على الحكم غير الدليل الذي أثبت الحكم الأول.

ولأن التخصيص لا يكون تخصيصاً للجميع، فكذلك نسخ بعضها لا يكون نسخاً للجميع.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عما استدل به المخالفون وهم أصحاب المذهب الثاني بأجوبة:

* * *

الجواب عن الأمر الأول

قوله: (**وقولهم: «هي غيرها» قد سبق جوابه، وإنما لا يصح الصبح إذا صلاها أربعاً؛ لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه**).

ش: **أقول**: قول أصحاب المذهب الثاني: «إن الأربع ركعات غير الركعتين وزيادة، يدل عليه: أنه لو صلى الصبح أربعاً فإنها لا تصح»: يمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن النسخ هو التغيير، بل النسخ هو الرفع والإزالة من قولهم: «نسخت الشمس الظل» إذا أزالته، وقولهم «نسخت الريح الآثار» إذا أزالتها.

وإن سلَّمنا أن النسخ هو التغيير فإنا لا نسلم أن هنا تغيير حكم المنقوص منه، بل إن ذلك الجزء إنما كان وقت تشريعه رافعاً للبراءة الأصلية، فلما نسخ: رجع سقوطه إلى حكم البراءة الأصلية والباقي كان مشروعاً ولم يزل.

وأما صلاة الصبح فلم تصح إذا صلاها المسلم أربعاً مع أنه أتى بالواجب وزيادة؛ وذلك لأن ذلك المصلي قد أخل بالسلام؛ حيث جعل التسليم بعد الرابعة بدلاً من أن يكون بعد الثانية، وكذلك أخل بالتشهد فلم يجعله في موضعه؛ حيث إنه جعل التشهد الأخير هو التشهد الأول وأضاف تشهداً ثانياً، فلما أخل بمواضع تلك الأمور صارت صلاته تلك غير صحيحة.

* * *

الجواب عن الأمر الثاني

قوله: (**وقولهم: «كانت غير مجزئة» معناه: أن وجودها كعدمها، وهذا حكم عقلي ليس من الشرع، والنسخ رفع ما ثبت بالشرع، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ**).

ش: **أقول**: قول أصحاب المذهب الثاني: «إن الركعتين في الصلاة ذات الأربع غير مجزئة قبل النسخ فصارت بعده مجزئة، وهذا تغيير وتبديل وهو نسخ»: يمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الأول: أن الركعتين غير مجزئة لوجوب أربع ركعات، فلما نسخ وجوب ركعتين سقطتا وبقيت بقية الصلاة «وهما الركعتان» مجزئة على حالهما دون تغيير ودون أن يتناولهما أي رفع أو إزالة، والمنسوخ هو الذي يتناوله الرفع والإزالة.

الثاني: أن كون الركعتين غير مجزئة، معناه: أن وجودها مثل عدمها، وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع، ومعلوم أن حقيقة النسخ هي: رفع ما ثبت بالشرع.

الثالث: أن قولهم هذا يلزم منه: أن إيجاب عبادة واحدة ابتداءً يكون نسخاً؛ لأنه كان مزيلاً لحكم في براءة الذمة وهذا ليس بصحيح؛ لأنه سبق أن قلنا ــ في تعريف النسخ ــ إنه: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم» فالخطاب المتقدم ذكر في التعريف؛ للاحتراز عن إيجاب العبادات ابتداءً فهي رفعت البراءة الأصلية، ولكنها ليست بنسخ؛ لأن المنسوخ لم يثبت بخطاب شرعي.

الرابع: أن قولهم هذا ينتقض بالشرط المنفصل ــ أيضاً ــ كالطهارة ــ مثلاً ــ فإن الصلاة كانت لا تجزىء بغير طهارة، فإذا نسخت الطهارة

صارت تجزىء بغير طهارة فيجب أن يكون ذلك نسخاً، وهذا ليس بصحيح.

الخامس: أن قولهم هذا ينتقض ـ أيضاً ـ بنسخ القبلة؛ حيث إن نسخها من بيت المقدس إلى الكعبة إما أن تكون نسخت صورة الصلاة أو وجوبها وكونها عبادة، أو أجزاؤها، وكل ذلك لم يزل فلم يكن ذلك نسخاً لها.

* * *

نسخ العبادة إلى غير بدل

اختلف العلماء في نسخ العبادة إلى غير بدل من المنسوخ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز النسخ إلى غير بدل، أي: يجوز أن ينسخ الله عز وجل الحكم من غير أن يأتي ببدل عنه، وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: **(وقيل: لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز النسخ إلى غير بدل، بل لا بد من بدل عن المنسوخ، وهذا مذهب أكثر المعتزلة وبعض أهل الظاهر كما ذكر ذلك إمام الحرمين في «البرهان» والشوكاني في «إرشاد الفحول».

ويفهم من ظاهر كلام الشافعي في «الرسالة» أنه يميل إلى هذا المذهب حيث قال ما نصه: «وليس بنسخ فرض أبداً إلاَّ إذا أثبت مكانه فرضاً ـ كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة».

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أن الله أخبر في هذه الآية أنه لا ينسخ شيئاً من العبادات والأحكام إلاَّ إذا وضع مكانه بدلاً عنه خيراً منه أو مثله، وخبر الله تعالى صدق، فالخلف في خبره تعالى محال.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا الدليل من أدلتهم.

الدليل الثاني لهم قالوا فيه: إنما قلنا: إن النسخ لا يكون إلاَّ إلى بدل؛ لأن الحكم إذا رفع عاد الأمر إلى ما كان عليه من حكم العقل، فمثلاً: إذا رفع تحريم الخمر عادت إلى ما كانت عليه قبل التحريم وهي محرمة بحكم العقل، فهذا أمر يلزم في كل حكم رفع.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أنه متصور عقلاً وقد قام دليله شرعاً).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز نسخ العبادة إلى غير بدل عن المنسوخ بقولهم: إنه جائز عقلاً ولا مانع منه، وإنه جائز شرعاً؛ حيث قام الدليل على ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جوازه العقلي

قوله: (أما العقل: فإن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ويمكن الرفع إلى غير بدل، ولا يمتنع أن يعلم الله ــ تعالى ــ المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي).

ش: **أقول:** إن نسخ العبادة إلى غير بدل جائز عقلاً ولا يمنع منه؛ وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن النسخ عبارة عن الرفع والإزالة، ورفع الشيء يتحقق في نفسه، وإن لم يثبت له خلف وبدل، فليس في معنى النسخ تعرض للخلف والبدل.

الوجه الثاني: أنه لو فرض النسخ بلا بدل لا ينتج عنه محال، وكل ما هو كذلك فهو جائز عقلاً، ولم يمنع منه شيء، سواء قال برعاية الحكمة في أفعال الله أو لم يقل ذلك. بيان ذلك:

أن الناس في أفعال الله ــ تعالى ــ على طائفتين:

طائفة حكموا بأن الله ــ تعالى ــ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير تعليل ولا اعتبار حكمة فعند هذه الطائفة رفع حكم الخطاب بعد ثبوته من غير بدل لا يكون ممتنعاً؛ لأن الله له أن يفعل ما يشاء وما يريد.

أما الطائفة الأخرى وهم من علل أفعال الله ــ تعالى ــ فعند هؤلاء ــ أيضاً ــ لا يستحيل النسخ لغير بدل؛ حيث إن الله ــ تعالى ــ علم أن نسخ هذه العبادة مصلحة، ولا مصلحة في إثبات بدل لها.

أي: لا يمتنع عقلاً أن تكون المصلحة في نسخ الحكم دون وضع بدل له.

* * *

دليل جوازه شرعاً

قوله: (وأما الشرع فإن الله ـ سبحانه ـ نسخ النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي، وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل).

ش: **أقول**: الشرع دل على جواز نسخ العبادة بلا بدل؛ حيث ورد ووقع نسخ بعض الأحكام الشرعية إلى غير بدل، ولو كان ذلك مستحيلاً لم يرد الشرع به، والوقوع دليل الجواز.

من أمثلة ذلك:

أولاً: أن تقديم الصدقة بين يدي المناجاة لرسول الله ﷺ كان واجباً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾ [المجادلة: ١٢] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ فَإِذۡ لَمۡ تَفۡعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٣﴾ [المجادلة: ١٣].

وكان هذا النسخ بلا بدل.

ثانياً: أن الشارع نهى عن ادخار لحوم الأضاحي تحريماً ثم نسخه مبيحاً له بلا بدل؛ حيث أخرج البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك وأحمد عن عائشة وعلي أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة، أما الآن فكلوا أو تصدقوا وادخروا».

واكتفى ابن قدامة بهذين المثالين على ورود نسخ العبادة بلا بدل.

ثالثاً: أن الله تعالى أوجب على الصائم من أول الإسلام أن يمسك بعد الفطر في أول الليل، فلو نام قبل الفطر ثم استيقظ ليلاً حرم عليه الطعام والشراب، ثم نسخ تحريم الأكل والشرب في الليالي إلى غير بدل.

رابعاً: أن الله ــ تعالى ــ أوجب على الرجل أن يثبت في الجهاد لعشرة، ثم نسخ الثبات بإثنين إلى غير بدل.

خامساً: أوجب الله تعالى على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولاً كاملاً بقوله تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖ﴾ [البقرة: ٢٤٠] ثم نسخ بأربعة أشهر وعشرة أيام إلى غير بدل.

فإن قيل: إن المثال الرابع والخامس لا يصلحان للمسألة؛ حيث إن العدة نسخت إلى بدل وهو أربعة أشهر وعشرة أيام، ونسخ الثبات لعشرة إلى بدل وهو الثبات للأثنين.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : هذا ليس ببدل؛ وذلك أن الثبات لاثنين داخلة في جملة العشرة، والشهور الأربعة داخلة في جملة الحول، والبدل هو: إثبات حكم غير الأول.

والحكم ها هنا كان ثابتاً من قبل، فلم يتحقق فيه معنى البدلية؛ فإنه بعض الأصل امتد، والأصل والبدل متغايران.

وقول أصحاب المذهب الأول، وهو جواز نسخ العبادة إلى غير بدل هو الحق؛ وذلك لجوازه عقلاً ووروده ووقوعه شرعاً. ولأنه كما يجوز أن يرفع الله ــ تعالى ــ التكاليف كلها: فرفع بعضها بلا بدل من باب أولى.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما الآية فإنها وردت في التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر، على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني؛ لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] وقالوا: «الآية ظاهرة في أنه سبحانه لا ينسخ شيئاً من الأحكام إلاَّ ويضع مكانه بدلاً عنه» فإنه يمكن أن يجاب عنه بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الآية وردت في التلاوة وليس للحكم فيها ذكر.

بيان ذلك: أنه يدل على نسخ لفظ الآية؛ لأن الآية حقيقة فيها، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون ـ على ذلك ـ معنى الآية: لا يوجد هنا نسخ لآية من الآيات القرآنية إلاَّ أتينا بآية بدلها. وليس هذا هو المطلوب، وإنما المطلوب هو نسخ الأحكام، والآية لا تفيد ذلك.

الثاني: أن الآية حجة لنا. بيان ذلك:

أن رفع العبادة إلى غير بدل ربما كان خيراً من المبدل؛ لما في ذلك من رفع المشقة عن المكلف، ولكونها لو وجدت في الوقت الثاني ـ التي نسخت فيه ـ لكانت فيها مفسدة على العباد.

واكتفى ابن قدامة بذكر هذين الوجهين من وجوه الرد على تلك الآية التي استدلوا بها.

الثالث: أن هذه الآية لا حجة فيها؛ وذلك أن هذه الآية تدل على أن البدل الثابت خير من المبدل إن ثبت البدل، وليس في الآية ما يدل على أنه لا بد من البدل، وهو في ضرب المثال كقول القائل لعبده: «لا آخذ منك ثوباً وأعطيك بدله إلاَّ إذا كان البدل خيراً من الأول» فهذا اللفظ لا يدل على وجوب البدل، ولكنه يدل على أن البدل إذا وقع فلا بد أن يكون خيراً.

أما دليلهم الثاني الذي قالوا فيه: «إن الحكم إذا رفع عاد الأمر إلى ما

كان عليه من حكم العقل»، فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن هذا غير صحيح؛ وذلك لأن العقل لا مدخل له في الشرعيات فليس يقضي بحظر ولا إباحة، والظاهر أن هذا من كلام المعتزلة بناء على قاعدتهم: «التحسين والتقبيح العقليين» ونحن لا نقول بها.

* * *

النسخ بالأخف والأثقل

النسخ ببدل يقع على وجوه:

الوجه الأول: أن ينسخ الحكم ببدل هو أخف من المنسوخ كنسخ العدة حولاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً، ونسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليل رمضان إلى حله، وهذا الوجه قد اتفق العلماء عليه.

الوجه الثاني: أن ينسخ الحكم ببدل مثله في التخفيف والتثقيل والتشديد كنسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة، وهذا الوجه متفق عليه.

الوجه الثالث: أن ينسخ الحكم ببدل أثقل وأغلظ وأشد منه. وهذا هو الذي اختلف العلماء في جوازه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل يجوز النسخ بالأخف والأثقل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل والأغلظ، وهذا مذهب جمهور العلماء.

وسيأتي ذكر أدلة هذا المذهب إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل).

ش: أقول: المذهب الثاني: لا يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

وهذا مذهب بعض أهل الظاهر كأبي بكر بن داود، ونسبه أبو الحسين في «المعتمد»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» والفخر الرازي في «المحصول» إلى الظاهرية كلهم.

ونسبه ابن تيمية في «المسودة» إلى بعض الشافعية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، ولأن الله - تعالى - رؤوف فلا يليق به التثقيل والتشديد).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الاستدلال: أنه معلوم أن الأشق إرادة العسر، والله سبحانه نفى إرادته له.

إذن الله سبحانه لا ينقل العباد من حكم أخف إلى حكم أثقل؛ لأن فيه عسراً عليهم ومشقة، وفي نسخ الأخف إلى الأثقل - أيضاً - إرادة العسر وفيه تكذيب خبر الصادق.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦].

وجه الاستدلال: أنه لا تخفيف في نسخ الأخف إلى الأثقل، بل تشديد وتثقيل.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨].

وجه الاستدلال: أنه لا تخفيف في نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

الدليل الرابع: أن الله أخبر عن نفسه بأنه رؤوف رحيم بعباده في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٩﴾﴾ [الحديد: ٩]، وقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤] وخبر الله سبحانه صدق لا شك في ذلك، ونسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل ينافي تلك الرحمة والرأفة مما يؤدي إلى أن يكون خبر الصادق كذباً وهذا مستحيل، وتلافياً لذلك فإنا نمنع من جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

هذا ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم جواز النسخ من الأخف إلى الأثقل.

الدليل الخامس: قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وجه الاستدلال: أنه ليس المراد منه أن يأتي بخير من الآية في نفسها؛ لأن القرآن خير، وإنما المراد به ما هو خير بالنسبة إلينا، ومعروف أن الأصعب والأشق والأثقل ليس خيراً من الأخف الأسهل وليس مثلاً له فلا يجوز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل.

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أخبر أنه يضع عنهم الثقل الذي حمَّله للأمم قبلهم، فلو نسخ ذلك بما هو أثقل منه كان تكذيباً لخبره تعالى، وهو محال.

الدليل السابع: أن النسخ إما أن يكون لا لمصلحة أو لمصلحة.

فإن كان الأول ــ وهو كونه لا لمصلحة ــ فهو عبث وقبيح، فلا يكون جائزاً على الشارع.

وإن كان الثاني ــ وهو كونه لمصلحة ــ فإما أن تكون تلك المصلحة أدنى من مصلحة المنسوخ، أو مساوية لها، أو راجحة عليها.

فإن كان الأول ــ وهو كون المصلحة أدنى من مصلحة المنسوخ ــ فهو ممتنع لما فيه من إهمال أرجح المصلحتين واعتبار أدناهما.

وإن كان الثاني ــ وهو كون المصلحة مساوية المنسوخ ــ فليس الناسخ أولى من المنسوخ.

فلم يبق إلَّا الثالث ــ وهو كون المصلحة راجحة على مصلحة المنسوخ ــ.

وإذا كان النسخ يكون للأصلي والأنفع والأقرب إلى حصول الطاعة وذلك يكون بنقل المكلفين من الأشد إلى الأخف، ومن الأصعب إلى الأسهل؛ لكونه أقرب إلى حصول الطاعة وأسهل في الانقياد، وإذا كان أضراراً بالمكلفين؛ لأنهم إن فعلوا التزموا بالمشقة الزائدة، وإن تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير لائق بحكمة الشارع.

الدليل الثامن: النسخ والتخفيف والحط بمعنى واحد، فلو قال ـ مثلاً ـ «خففت عليك أو حططت عنك ولكن إلى شيء هو أثقل» كان تناقضاً، فكذلك إذا قال «نسخت إلى ما هو أثقل».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ استدلوا على جواز نسخ الحكم الأخف إلى الأثقل بقولهم: إنه جائز عقلاً وشرعاً حيث وقع ذلك، وإليك بيان ذلك:

* * *

دليل جوازه عقلاً

قوله: **(ولنا: أنه لا يمتنع لذاته، ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف)**.

ش: **أقول:** لقد استدل الجمهور على نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بجواز ذلك عقلاً.

وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لا يمتنع لذاته؛ وذلك لأنه لو قدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، بل قد وقع ـ كما سيأتي ـ ولم يلزم منه محال فدل على أنه لا يمتنع لذاته، أي: لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل.

الوجه الثاني: أن نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لا يمتنع لغيره وهو تضمنه لمفسدة؛ وذلك لأنه يتضمن مصلحة عظيمة وهي التدريج

والترقي من الأحكام الخفيفة واليسيرة إلى الأحكام الثقيلة والشديدة، فيشرع الله عز وجل الحكم خفيفاً ميسراً في أول الأمر حتى تتمرن النفوس عليه وتتهيأ لقبول ما هو أثقل منه، ثم ينسخه إلى حكم أثقل منه فيكون ذلك أقرب إلى قبول الحكم الأثقل، كما حصل في ابتداء التكاليف الشرعية، فلم يحرم الخمر من أول الأمر، بل حرم على التدريج، كذلك الربا ونحو ذلك.

وذلك لحكمة أرادها الله عز وجل؛ حيث إن الناس حديثو عهد بكفر فلو أنزلت عليهم الأحكام الثقيلة أولاً: لنفر أكثر من دخل في الإسلام، ولكن الله عز وجل تدرج بهم في الأحكام؛ لئلا يقعوا في ذلك، وهذه مصلحة عظيمة لمن تدبرها.

* * *

دليل جوازه شرعاً

قوله: **(وقد نسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعين الصيام، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وحرم الخمر، ونكاح المتعة، والحمر الأهلية، وأمر الصحابة بترك القتال والأعراض عنه ثم نسخ بإيجاب الجهاد)**.

ش: **أقول**: لقد استدل الجمهور على جواز نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل بالشرع؛ حيث وقع ذلك، وذلك في صور كثيرة منها:

الأولى: أوجب الله تعالى صيام رمضان في ابتداء الإسلام مخيراً بينه وبين الفداء بالمال الثابت بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البقرة: ١٨٤] ثم نسخ ذلك بتعيين الصيام وتحتمه الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] ومعلوم أن الثاني أشق من الأول:

فقد أخرج البخاي ومسلم ـ كما ذكر ذلك ابن الأثير في «جامع الأصول» ـ عن سلمة ابن الأكوع لما نزلت هذه الآية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] كان من أراد أن يفطر فله ذلك ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها، وفي رواية حتى نزلت هذه الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

الثانية: أنه كان في أول الإسلام يجوز تأخير الصلاة في حالة الخوف إلى وقت آخر أكثر أمناً، ونسخ ذلك إلى وجوب الإتيان بها في حالة الخوف في حرب أو نحوه قال تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ . . .﴾ [النساء: ١٠٢]، ولا شك أن الحكم الناسخ وهو الصلاة أثناء الخوف أشد وأثقل من الحكم المنسوخ وهو تأخير الصلاة في الخوف.

الثالثة: أنه في أول الإسلام كان الخمر مباحاً ثم بدأ في تحريمه على التدرج حتى حرم بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠] ولا شك أن تحريم الخمر بعد إباحته نسخ من الأخف إلى الأثقل.

الرابعة: أنه كان في أول الإسلام يباح نكاح المتعة ثم نسخ ذلك فقد أخرج مسلم وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد أن النبـي ﷺ قال: «يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع ألا وإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة» ولا شك أن تحريم المتعة بعد إباحتها نسخ من الأخف إلى الأثقل.

الخامسة: أن لحوم الحمر الأهلية كانت مباحة في أول الإسلام فحرمها الله سبحانه وهذا نسخ، أخرج البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومالك عن علي بن أبـي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء

وعن لحوم الحمر الأهلية» ولا شك أن الحكم الناسخ وهو تحريم لحوم الحمر الأهلية، أشد وأثقل من الحكم المنسوخ وهو إباحتها.

السادسة: أن الصحابة رضوان الله عليهم أمروا ـ في أول الإسلام ـ بترك القتال، والإعراض عن ذلك قال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٣] وقال: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾ [المائدة: ١٣] وقال: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ [البقرة: ١٠٩] ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۝١٠٦﴾ [الأنعام: ١٠٦، الحجر: ٩٤].

ثم نسخ ذلك بإيجاب الجهاد في سبيل الله قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩].

ومعلوم أن الحكم الناسخ وهو وجوب الجهاد أشد وأشق وأثقل من عدمه.

السابعة: «نسخ وجوب صوم عاشوراء بصوم رمضان: فقد أخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه».

ولا شك أن الحكم الناسخ وهو وجوب صيام رمضان أشق من الحكم المنسوخ وهو صوم يوم عاشوراء.

الثامنة: أوجب الله تعالى ـ في ابتداء الإسلام ـ الحبس في البيوت للنساء والإيذاء بالقول للرجال على جريمة الزنا قال تعالى في ذلك: ﴿وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ۝١٥ وَالَّذَانِ

﴿يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [النساء: ١٥، ١٦].

ثم نسخ ذلك بالجلد: مائة جلدة وتغريب عام في حق الزاني البكر، وبالجلد والرجم في حق المحصن، قال تعالى في ذلك: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وسبق أن ذكرنا حديث عبادة بن الصامت الذي قال النبي ﷺ فيه: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم».

ومعروف أن الحكم الناسخ ـ هنا ـ أشد وأشق من الحكم المنسوخ.

هذه أهم أدلة المذهب الأول ـ وهو قول الجمهور: يجوز نسخ الأخف بالأثقل ـ، وهو الحق؛ وذلك لأنه إذا جاز أن لا يكلف الله عباده ابتداءً ثم يكلفهم العبادات الشاقة جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأثقل ولا فرق بينهما في المعنى.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (والآيات التي احتجوا بها وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيل، وقولهم: «إن الله رؤوف» فلا يمنع من التكليف بالأثقل كما ورد في التكليف ابتداء وتسليط المرض، والفقر، وأنواع العذاب لمصالح يعلمها).

ش: **أقول**: لقد أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ والجمهور عما أورده أصحاب المذهب الثاني من أدلة بقولهم:

أما دليلهم الأول: ــ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ــ فيمكن أن يجاب عنه بأجوبة:

الجواب الأول: أن تلك الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر، وإذا كان الأمر كذلك لا تصلح لأن تكون عامة وبالتالي لا تصح لإثبات قاعدة أصولية.

واكتفى ابن قدامة بهذا الجواب عن تلك الآية.

الجواب الثاني: على فرض أنها عامة فإنا نحملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر إلى المآل، ولا يخفى أن التكليف بما هو أشق في الدنيا إذا كان ثوابه المآلي أكثر وأدفع للعقاب المجتلب أنه يسر، لا عسر.

الجواب الثالث: أنه لو صح أن الله لا يريد العسر لما جاز أن يكلف الله سبحانه الخلق عبادة فيها مشقة، وهذا لا يقوله أحد.

أما دليلهم الثاني: ــ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] ــ فيمكن الجواب عنه بأن الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في الجهاد بدليل سياق الآيات قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٥، ٦٦].

وإذا كانت الآية خاصة فلا تعم، وليس فيها لفظ عموم حتى يقتضي التخفيف في كل شيء على كل وجه.

أما دليلهم الثالث: ـــ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٨] ـــ فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: الآية وردت في صورة خاصة؛ حيث وردت في سياق نكاح الأمة لمن لم يجد طول الحرة قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم... ﴾ إلى قوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ۝٢٨ ﴾ [النساء: ٢٥ ـــ ٢٨].

وليس فيها لفظ عموم حتى يلزم من ذلك التخفيف في كل شيء، فلا تصلح أن يستدل بها هنا.

واكتفى ابن قدامة بهذا الجواب.

الجواب الثاني: على تقدير العموم فليس فيها ما يدل على إرادة التخفيف في كل شيء، بل جاز أن يكون المراد من ذلك التخفيف في المآل برفع أثقال الآخرة، والعقاب على المعاصي بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الأعمال الشاقة علينا في الدنيا.

أما دليلهم الرابع: ـــ وهو قولهم: إن الله رؤوف بعباده فلا يليق أن يثقل عليهم ـــ فيمكن أن يجاب عنه بأن كون الله تعالى متصفاً بالرحمة والرأفة لعباده لا يمنع من نسخ الشيء من الأخف إلى الأثقل؛ قياساً على التكاليف ابتداءً؛ فإن الله تعالى لم يكلف عباده ابتداءً ثم كلفهم بإقامة العبادات الشاقة الثقيلة الشديدة وهو ـــ مع ذلك ـــ متصف بالرحمة والرأفة فإذا جاز ذلك جاز أن ينتقل من الأخف إلى الأثقل ولا فرق بينهما في المعنى.

كذلك يقال: نسخ الشيء من الأخف إلى الأثقل لا يمنع من اتصافه بالرحمة والرأفة؛ قياساً على تسليط الأمراض أو الفقر وغير ذلك من أنواع العذاب والمؤذيات على بعض المؤمنين، هل معنى ذلك أنه لم يرأف بهم ولم

يرحمهم؟ بل إنه سبحانه رؤوف رحيم بعباده، ولذلك يصيبهم ببعض ما ذكرناه؛ ابتلاء وامتحاناً منه لهم، وتكثيراً لثوابهم في الآخر، وتكفيراً لذنوب قد اقترفوها في دنياهم، أو تكون تلك المصائب التي يصيب الله بها من يشاء من عباده مانعة لهم من أمور هي أعظم من تلك المصائب ككفر أو بطر أو فسق أو نحو ذلك، فعلمنا أنه سبحانه لا يصيب أي عبد من عباده بأي أذى إلاّ وفيه مصلحة له.

كذلك هنا ينسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لمصلحة يعلمها هو سبحانه، قد نعلمها نحن وقد لا نعلمها. والله أعلم بالصواب.

أما دليلهم الخامس: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦] ـ فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن ظاهر هذه الآية أنه نسخ التلاوة، وقد يجوز أن يكون ثوابه أكثر، وقد ورد التفضيل في ثواب القرآن.

الجواب الثاني: هذا الاستدلال لا حجة لهم فيه؛ بسبب أن الخير المذكور في الآية هو ما كان خيراً في الدين، ولعل الأصعب في العبادات هو الخير في الدين من الأخف؛ لأن ثوابه أكثر، أخرج البخاري أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها: «ثوابك على قدر نصبك».

أما دليلهم السادس: ـ وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] ـ فيمكن أن يجاب عنه بأنه لا يلزم من وضع الإصر والثقل الذي كان على من قبلنا امتناع ورود نسخ الأخف بالأثقل في شرعنا.

أما دليلهم السابع: ـ وهو استدلالهم بقولهم: إن النسخ يكون للأنفع للعباد والأقرب إلى حصول الطاعة وذلك يكون بنقل المكلفين من الأشد إلى

الأخف دون العكس ـ فيمكن أن يجاب عنه: بأن ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ونقل الخلق من الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف، وكذلك نقلهم من الصحة إلى السقم، ومن الغنى إلى الفقر، ومن الشباب إلى الهرم؛ حيث إن ما نقلهم إليه أشد وأشق مما نقلهم عنه، وكل ما ذكروه فهو بعينه لا زمهم ها هنا فما هو جوابكم عن ذلك؟

فإن أجابوا فهو جوابنا في محل النزاع.

أما دليلهم الثامن: ـ وهو استدلالهم بقولهم: إن النسخ والتخفيف بمعنى واحد، فقولنا «خففت عليك ولكن إلى شيء هو أثقل» لحصل التناقض ـ يمكن أن يجاب عنه: بأن ذلك لا يسلم فإن النسخ ليس بمعنى التخفيف والحط في اللغة، بل النسخ رفع أو نقل أو إزالة، وقد ذكرنا فيما سبق أن هذه الألفاظ لا تشعر بوجود البدل.

تنبيه: نقل بعضهم أن المذهب الثاني ـ وهو عدم جواز النسخ من الأخف إلى الأثقل ـ قال به الشافعي، وهذا ليس بصحيح كما قال ابن برهان في «الوصول».

قال الزركشي في «البحر المحيط»: كأن مستند النقل عنه هو: قول الشافعي في «الرسالة»: «إن الله فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده» فاختلف أصحابنا كما قاله أبو إسحاق المروزي.

والظاهر: أن الإمام الشافعي أشار بذلك القول إلى وجه الحكمة في النسخ، والله أعلم.

* * *

حكم من لم يبلغه الناسخ

قوله: **(فصل إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؟)**.

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن الخطاب الناسخ إذا كان مع جبريل ـ عليه السلام ـ قبل أن يبلغه النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين؛ لأن ثبوت الحكم فرع العلم به ولو علمه واحد منهم، ولم يتحقق ذلك.

واختلفوا فيما إذا ورد الناسخ، ولكن لم يبلغه الأمة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(قال القاضي: ظاهر كلام أحمد ـ رحمه الله ـ أنه لا يكون نسخاً)**.

ش: **أقول**: **المذهب الأول**: أنه لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه أي: أن الحكم الأول لم يرتفع في حق من لم يبلغه الناسخ، ولا يلزمه العمل بالناسخ، ولا يأثم إذا لم يعمل به.

ذهب إلى ذلك الحنفية والمعتزلة، ورجحه الآمدي في «الإحكام»، والقاضي أبو يعلى في «العدة» وذكر أنه ظاهر قول الحنابلة؛ لأن الإمام أحمد أخذ بقصة أهل قباء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة:

الدليل الأول: ما أخرجه البخاري ومسلم والنسائي والإمام مالك وأحمد عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة.

وجه الاستدلال: أن أهل قباء اعتدوا بما مضى من صلاة الصبح فلم يقضوها، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء، فلما لم يؤمروا بالقضاء دل على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم.

واكتفى ابن قدامة بذكر هذا الدليل.

الدليل الثاني: أن نسخ الحكم قبل علم المكلف يتضمن تكليف المحال وإلزام ما لا يطاق، والله تعالى إذا كلف عبده أباح له الطريق المفضي إلى العلم بما كلفه، وكل حالة تنافي العلم فهي منافية للتكليف.

الدليل الثالث: أن الخطاب الناسخ غير لازم للمكلف قبل تبليغه به لا نصاً ولا حكماً.

أما النص: فقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٥٩].

وأما الحكم: فهو أن المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ: لكان آثماً عاصياً غير خارج به عن العهدة، كما لو صلى إلى الكعبة قبل بلوغ النسخ إليه، ولو كان مخاطباً بذلك لخرج به عن العهدة ولما كان عاصياً بفعل ما خوطب به.

* * *

المذهب الثاني وأدلته

قوله: (وقال أبو الخطاب: يتخرج أن يكون نسخاً؛ بناء على قوله ــ في الوكيل ــ: ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ بنزول الناسخ لا بالعلم؛ إذ العلم لا تأثير له إلاَّ في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كالحائض والنائم، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور، فلهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة).

ش: **أقول: المذهب الثاني**: أنه يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، أي: أن الحكم الناسخ يثبت في حكم المكلفين قبل تبليغهم به ــ بمعنى: يثبت في ذمتهم ــ.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية منهم ابن برهان في «الوصول»، وقال أبو الخطاب في «التمهيد»: هذا المذهب يتخرج على قول الإمام أحمد: «إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم».

معنى ذلك: أنه كما قال الإمام أحمد: إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم الوكيل: كذلك هنا يكون الناسخ ثابتاً في حق المكلف وإن لم يعلم به.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

الدليل الأول: أنه لا يمتنع شرعاً أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلمه، فمثلاً: لو وكل وكيلاً في بيع سلعة ثم عزل الموكل ذلك الوكيل فإنه ينعزل وإن لم يعلم بذلك العزل، فإن باع السلعة بطل بيعه، ويبطل أي تصرف من الوكيل بعد عزل الموكل له وإن لم يعلم الوكيل بذلك.

الدليل الثاني: أن النسخ يكون بنزول الناسخ لا بالعلم به؛ لأن العلم لا دخل له في ثبوت النسخ، ولا تأثير له إلاَّ في نفس العذر؛ حيث يكون

الإنسان معذوراً بعدم العلم فيلزمه الاستدراك بالقضاء، ووجوب قضاء ما فات على المعذور لا يمتنع، ولزوم القضاء للصلاة إذا عرف أن الناسخ قد نزل منذ مدة فذلك يعرف بدليل نص أو قياس. وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء كما في الحائض: فإنها لو صامت عصت ويجب عليها القضاء، فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة قبل علمه بنسخ استقبال بيت المقدس: عصى ويلزمه استقبالها في القضاء.

وكما نقول في النائم إذا استيقظ: يلزمه قضاء ما لم يكن واجباً عليه وهو في حالة النوم؛ وذلك لأن من لا يفهم لا يخاطب.

فإن قيل: يلزم من كلامكم هذا: أن أهل قباء يلزمهم إعادة ما صلوه قبل بيت المقدس قبل أن يبلغهم مبلغ الناسخ ولكن لم يفعلوا، وهذا يدل على سقوطه عنهم، وسقوطه يدل على أن الحكم الناسخ لا يلزم من لم يبلغه.

قلنا ــ أي قال أصحاب المذهب الثاني ــ : إن أهل قباء كانوا معذورين، والعذر هو عدم العلم، واستقبال القبلة يسقط في حق المعذور في جميع الصلاة، فإذا اشتبهت جهة القبلة على المسلم فاجتهد وأخطأها فإن صلاته تصح وإن وقعت جميعها إلى غير القبلة، فإذا كانت الصلاة كلها تصح مع أنها صليت إلى غير القبلة فمن باب أولى أن تصح الصلاة مع ترك استقبال جزء منها للعذر وهو: عدم العلم.

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الدليل الثالث: أن النسخ إسقاط فلا يعتبر فيه رضى من يسقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتاق والإيلاء.

الدليل الرابع: أن الناسخ حكم متجدد تعلق بفعل المكلفين فلا يتوقف

العمل به على علم واحد منهم ولم يعلمه الباقي، فإن الحكم يثبت في حق الجميع اتفاقاً.

* * *

الجواب عن استدلال أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض من نصر الأول: النسخ بالناسخ لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه).

ش: **أقول:** ابن قدامة ـ هنا ـ أجاب عن الدليل الثاني ـ مما ذكرناه ـ فقط، وسأبدأ بالجواب عن الدليل الأول ثم الثاني إلى آخره. فأقول:

أما دليلهم الأول ـ وهو قياسهم المسألة على الوكيل ينعزل بعزل الموكل ـ فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلم أن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم الموكل فقد روي عن الإمام أحمد رواية نقلها عنه ابن قدامة في «المغني»: أن الوكيل لا ينعزل إلاَّ بعد علمه فيصح بيعه وجميع تصرفاته، وكذلك إن مات الموكل ولم يعلم الوكيل.

الجواب الثاني: سلَّمنا ما قلتم: «إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم بالعزل» ـ كما هي الرواية الأخرى التي ذكرها ابن قدامة في «المغني» ـ لكن مع ذلك يوجد فرق بين عزل الوكيل مع عدم علمه، وثبوت حكم الناسخ مع عدم علم المكلف وهو: أن أوامر الله ـ تعالى ـ ونواهيه مقرونة بالثواب والعقاب فاعتبر فيها علم المأمور به والمنهي عنه بخلاف الإذن في التصرف والرجوع فيه فإنه لا يتعلق به ثواب ولا عقاب.

أما دليلهم الثاني ــ وهو قولهم: «إن النسخ يكون بنزول الناسخ لا بالعلم به» ــ فيمكن الجواب عنه بما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ .

بيان ذلك الجواب أن يقال لهم: نحن معكم بأن النسخ يكون بالناسخ لا بالعلم، ولكن رفع الحكم بالنسخ مشروط بعلم المكلف به، ولا يتحقق المشروط ــ وهو رفع الحكم ــ بدون تحقق شرطه ــ وهو علم المكلف ــ .

أو تقول ــ في الجواب ــ بعبارة أخرى: إن الناسخ خطاب موجه إلى المكلف، ولا يكون خطاباً موجهاً إلى المكلف إلاَّ إذا علم به.

أما دليلهم الثالث ــ وهو قولهم: إن النسخ إسقاط حق لا يعتبر فيه رضى المسقط عنه ــ فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: لِمَ قالوا بأن النسخ إذا لم يتوقف على رضى المنسوخ عنه لا يتوقف على علمه؟ ولا يلزم منْ عدم اعتبار العلم في صور الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ، فإنه لا مانع أن يكون عدم اعتبار العلم في صور الاستشهاد صحيحاً لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق، بخلاف اعتبار العلم في النسخ فلا بد منه؛ لأنه يتضمن رفع حكم خطاب سابق.

أما دليلهم الرابع ــ وهو قولهم: لا يتوقف العمل بالناسخ على علم واحد ولم يعلمه الباقي ــ فيمكن الجواب عن ذلك بوجود الفارق: فإنه عند تبليغ أحد المكلفين قد وجد التمكن من العلم بواسطة تبليغه لهذا الواحد، أما عند عدم التبليغ فلم يوجد التمكن المذكور.

* * *

الــراجــح

الراجح هو المذهب الأول وهو: أن الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؛ وذلك لما ذكر من الأدلة على ذلك.

ولأن الناسخ لو ثبت أنه نسخ في حق من لم يبلغه: للزم من ذلك وجوب الشيء وتحريمه في وقت واحد.

بيان ذلك: أنه لو نسخ واجب بمحرم أثم بترك الواجب اتفاقاً، وأيضاً يأثم بعمله بالثاني اتفاقاً.

ولأن شرط الحساب العلم والإبلاغ، والله سبحانه لا يحاسب العباد على أشياء لم تبلغهم ولم يعلموا بها؛ لأن الحساب فرع العلم، كما سبق الإشارة إلى ذلك.

تنبيه: اعلم أن هذه المسألة تعتبر فرعاً من فروع مسألة تكليف ما لا يطاق فمن قال بصحة تكليف ما لا يطاق قال هنا: إن الناسخ يكون نسخاً في حق من لم يبلغه، ومن قال بعدم صحة تكليف ما لا يطاق قال هنا: إن الناسخ لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه وهو الصحيح كما سبق.

* * *

نسخ القرآن بالقرآن

قوله: (فصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن).

ش: **أقول**: نسخ القرآن بالقرآن جائز بالاتفاق، بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهذا صريح في ذلك.

ولوقوعه؛ حيث نسخ القرآن بالقرآن كثيراً من ذلك نسخ الاعتداد بالحول في الوفاة بأربعة أشهر وعشر. قال تعالى: ﴿مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]. ثم قال في نسخ ذلك: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

* * *

نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة

قوله: (والسنة المتواترة بمثلها).

ش: **أقول**: نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة جائز بالاتفاق أيضاً؛ حيث إنه جائز عقلاً وشرعاً، ولا يوجد مثال لذلك؛ لأن كلها آحاد إما في أولها، وإما في آخرها، وإما في أول إسناده إلى آخره.

* * *

نسخ سنة الآحاد بسنة الآحاد

قوله: (والآحاد بالآحاد).

ش: **أقول**: نسخ سنة الآحاد بسنة الآحاد جائز بالاتفاق؛ لاتحاد الرتبة، ولوقوعه: حيث أخرج الإمام مسلم وأبو داود، والترمذي عن بريدة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

مثال آخر لوقوعه ما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد ــ كما جاء في المنتقى من الأخبار ــ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ ــ في شارب الخمر «فإن سكر فاجلدوه، ثم إن سكر فاجلدوه، ثم إن سكر فاجلدوه فإن عاد الرابعة فاضربوا عنقه»، وزاد أحمد: «قال الزهري فأتي رسول الله ﷺ بسكران في الرابعة فخلى سبيله».

* * *

نسخ الآحاد من السنة بالمتواتر منها

هذا لم يذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ؛ وهو جائز بالاتفاق أيضاً؛ وذلك لأن التواتر يوجب العلم ويقطع العذر، والآحاد يوجب الظن، ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز ولكنه لم يقع.

* * *

نسخ السنة بالقرآن

قوله: (والسنة بالقرآن).

ش: **أقول**: يجوز نسخ السنة بالقرآن، أومأ إلى هذا المذهب الإمام أحمد، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وهو قول للشافعي، وقيل: إنه مذهب الجمهور.

أي: أن تكون السنة منسوخة، والقرآن هو الناسخ.

* * *

أدلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن

قوله: (كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن وهو في السنة).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن بالوقوع الشرعي؛ حيث وقع في الشرع أن القرآن نسخ السنة، ولو لم يكن جائزاً لما وقع، من ذلك:

أولاً: نسخ القبلة وذلك أن النبي ﷺ لما قدم المدينة صلى ستة عشر شهراً إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بالقرآن بقوله تعالى: ﴿ **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ** ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ومعلوم أن صلاة النبي ﷺ إلى بيت المقدس لم يكن ثابتاً بقرآن، وقد نسخ بالقرآن.

ولا يمكن أن يقال: إن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوماً بالقرآن وهو قوله تعالى: ﴿ **فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ** ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ لأن قوله: ﴿ **فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ** ﴾ تخيير بين القدس وغيره من الجهات، والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه إليه عيناً، وذلك غير معلوم من القرآن.

ثانياً: نسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان، بيان ذلك:

أخرج البخاري عن البراء ــ رضي الله عنه ــ قال: كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وإن قيس الأنصاري كان صائماً فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها: «أعندك طعام؟» قالت: «لا، ولكن انطلق فأطلب لك» وكان يعمل في يومه فغلبته عيناه فجاءته امرأته فلما رأته قالت: «خيبة لك» فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ففرحوا بها فرحاً شديداً ونزل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وأخرج البخاري أيضاً عن البراء: أنه لما نزل وجوب صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله، وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فهنا نسخ ما جاء في السنة بالقرآن قال القرطبي في «تفسيره»: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، لفظ: «أحل» يقتضي أنه كان محرماً قبل ذلك ثم نسخ.

ثالثاً: نسخ تأخير الصلاة حالة الخوف، فقد أخرج النسائي والدارمي وأحمد، والشافعي، عن أبي سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ أخر الصلاة يوم الخندق الظهر والعصر والمغرب حتى بعد المغرب بهوي من الليل فصلاها.

ثم نسخ تأخيرها بالقرآن وهو قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾

[البقــرة: ٢٣٩]، وقــولــه: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٢].

هذا بيان ما أورده ابن قدامة من صور وقوع نسخ السنة بالقرآن.

رابعاً: أن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن يرد إليهم من جاءه منهم من المسلمين، وجاءه أبو جندل، وأبو بصير فردهما ــ كما ورد في قصة صلح الحديبية التي ذكرها البخاري ــ .

ثم جاءت امرأة مهاجرة فمنع الله تعالى من ردها ونسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠]. ذكر ذلك الطبري في «تفسيره».

وهذا نسخ سنة بقرآن؛ حيث إن هذه الآية نسخت ما صالح عليه رسو الله ﷺ وهو من السنة.

خامساً: نسخ الصلاة على المنافقين حيث أخرج البخاري والترمذي والنسائي والطبري في «تفسيره» عن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلى على عبد الله بن أبـي بن سلول المنافق فاعترض عمر ــ رضي الله عنه ــ على هذه الصلاة فقال النبي ﷺ: «أخر عني يا عمر إني خيرت فاخترت، قد قيل لي: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] الآية، لو أعلم أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت». قال: ثم صلى عليه، ومشى معه، وقام على قبره حتى فرغ منه، قال: فعجبت من جرأتي على رسول الله ﷺ والله ورسوله أعلم، قال: فوالله ما كان إلاّ يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤] الآية، فما صلى رسول الله ﷺ على منافق، ولا قام على قبره حتى قبضه الله عز وجل.

فهذا نسخ سنة بقرآن كما هو ظاهر.

فإن اعترض على تلك الصور وقيل:

لعل هذه الأحكام كانت ثابتة بقرآن نسخ تلاوته وبقي حكمه فيكون من باب نسخ القرآن بالقرآن وهذا متفق عليه.

وإن سلمنا أن الصور قد ثبتت بالسنة لكن لعلها نسخت بالسنة فيكون من قبيل نسخ السنة بالسنة وهذا متفق عليه، والآيات التي ذكرت ليس فيها ما يدل على عدم ارتفاع الأحكام السابقة بالسنة.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن الأصل عدم ذلك ـ «أي: عدم تجويز أن تكون تلك الصور من باب نسخ القرآن بالقرآن، أو نسخ السنة بالسنة» ـ لا سيما مع عدم الوجود بعد التفتيش والبحث التام، والمسألة اجتهادية فيكفينا فيها التمسك بالأصل، ولا دليل عند المعترض على هذا الاحتمال الذي ذكره.

ثم لو صح هذا الاعتراض: لما ثبت ناسخ علم تأخره عن منسوخ إلاَّ إذا قيل: هذا ناسخ وذلك منسوخ وهذا خلاف المروي عن الأصوليين.

ثم لو فتح هذا الباب اقتضى أن لا يتعين ناسخ ولا منسوخ؛ لاحتمال أن يقال في كل ناسخ: إنه ليس بناسخ بل غيره، ويقال في كل منسوخ: إنه ليس بمنسوخ بل غيره، وهو خلاف الإجماع في الاكتفاء بالحكم على كون ما وجد من الخطاب الصالح لنسخ الحكم هو الناسخ وأن ما وجد من الدليل الصالح لإثبات الحكم هو المثبت وإن احتمل إضافة الحكم والنسخ إلى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه.

واقتصر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ على الاستدلال على جواز نسخ السنة بالقرآن بذكر بعض الصور الواقعة.

وهناك أدلة أخرى دلت على جواز نسخ السنة بالقرآن ذكرها الأصوليون منها:

أن الكتاب والسنة وحي من الله تعالى قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤]، غير أن الكتاب متعبد بتلاوته بخلاف السنة، ونسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً، ولهذا فإنا لو فرضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخاً للسنة لما لزم عنه محال عقلاً، فدل على الجواز العقلي.

ما سبق هو مذهب الجمهور وهو جواز نسخ السنة بالقرآن.

- وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، وهو قول للإمام الشافعي ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية تدل على أن السنة بيان للقرآن، والناسخ بيان للمنسوخ، فلو كان القرآن ناسخاً للسنة لكان القرآن بياناً للسنة وسيأتي أن السنة بيان للقرآن، فيلزم من ذلك أن كل واحد منهما بيان للآخر، وهذا دور، والدور باطل فامتنع أن يكون القرآن ناسخاً للسنة.

يجاب عن ذلك: بأنه ليس في قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، دليل على أنه لا يتكلم إلاّ بالبيان، كما أنك إذا قلت: «إذا دخلت الدار لا تسلم على زيد» ليس فيه لا تفعل فعلاً آخر.

سلمنا أن السنة كلها بيان لكن البيان هو الإبلاغ، وحمله على هذا أولى؛ لأنه عام في كل القرآن، أما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما أنزل وهو ما كان مجملاً أو عاماً مخصوصاً، وحمل الكلام على العام أولى من حمله على الخاص.

جواب آخر: أن الشارع لما جعل السنة بياناً للقرآن نبه بذلك على أن القرآن أولى أن يكون بياناً للسنة؛ لأنه أعلى منها، فإذا جاز أن يبين الأعلى بالأدنى فلأن يجوز أن يبين الأدنى بالأعلى أولى.

الدليل الثاني: قالوا فيه إن القرآن والسنة جنسان مختلفان من الأدلة فلم يجز نسخ أحدهما بالآخر كنسخ الكتاب بالسنة.

يجاب عن ذلك بأن النسخ في الأصل لم يمتنع؛ لكونهما جنسين، وإنما امتنع؛ لأن أحدهما أصل للآخر والآخر فرع له، ولأن أحدهما أدنى فلم يجز نسخ الأصل بفرعه، ولا نسخ الأعلى بالأدنى وهذا المعنى مدفوع في مسألتنا؛ حيث إنا لا ننسخ الأعلى بما هو دونه، وإنما ننسخ الأدنى بما هو أعلى منه، وليس هاهنا معنى يمنع من ذلك.

الدليل الثالث: قالوا: إنه لو نسخت السنة بالقرآن للزم تنفير الناس عن النبي ﷺ وعن طاعته لإيهامهم أن الله ــ تعالى ــ لم يرض ما سنه رسوله ﷺ وذلك مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن ذلك إنما يصح أن لو كانت السنة من عند الرسول ﷺ من تلقاء نفسه وليس كذلك، بل إنما السنة من الوحي قال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣، ٤].

الوجه الثاني: أنه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على أن ما شرعه أولاً غير مرضى: لامتنع نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، وهو خلاف الإجماع؛ حيث إنه قد اتفق على جواز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة.

تنبيه في بيان حقيقة قول الإمام الشافعي في هذه المسألة:

لقد كثر الكلام حول مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة حيث ورد عنه: أنه يقول لا يجوز نسخ السنة بالقرآن فاستنكر جماعة من العلماء ذلك منه:

من ذلك: أن القاضي عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال: «هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه».

وقال إلكيا الهراسي في «تعليقه»: «قد صح عن الشافعي أنه قال في «رسالتيه» جميعاً إن ذلك ــ «يعني نسخ السنة بالقرآن» ــ غير جائز وعدَّ ذلك من هفواته، وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره».

وقال ــ أيضا ــ والمتغالون في محبة الشافعي لما رأوا أن هذا القول لا يليق طلبوا له محامل ذكروها في كتبهم وأورد إلكيا بعضها ثم قال: واعلم أنهم صعَّبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم، وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير منكر، وإن جبن بعض الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه، ولقد نصر هذا المذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والأستاذ أبو منصور البغدادي، وصنف أبو الطيب سهل بن أبي سهل الصعلوكي كتاباً في نصرة هذا المذهب.

قلت: وعبارة الإمام الشافعي في الرسالة هي: «وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلَّا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة التي قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنته ﷺ».

ثم قال بعد ذلك: «فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟ قيل: لو

نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله».

ثم قال: «ولو جاز أن يقال: قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة: جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

هذه مواضع كلام الإمام الشافعي عن هذه المسألة.

وقد اجتهد المجتهدون في بيان وإيضاح قول الشافعي السابق، فذكر الماوردي في «أدب القاضي» ثلاثة أوجه لإيضاح قول الإمام الشافعي وهي:

الأول: أنه لا توجد سنة إلاَّ ولها في كتاب الله ــ تعالى ــ أصل: كانت السنة فيه بياناً لمجمله، فإذا ورد الكتاب بنسخها كان نسخاً لما في الكتاب من أصلها فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب.

الثاني: أن الله يوحي إلى رسوله بما يخفيه عن أمته، فإذا أراد نسخ ما سنه الرسول ﷺ أعلمه به حتى يظهر نسخه، ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيداً لنسخ رسوله فصار ذلك نسخ السنة بالسنة.

الثالث: أن نسخ السنة بالكتاب يكون أمراً من الله لرسوله بالنسخ، فيكون الله هو الآمر به والرسول هو الناسخ له فصار ذلك نسخ السنة بالكتاب والسنة.

وبين ابن السبكي في «جمع الجوامع» مراد الإمام الشافعي من كلامه

السابق فقال ـ ما معناه ـ : «وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة، أو نسخ بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة» وبيان ابن السبكي هذا لعله أقرب إلى فهم مراد الشافعي من غيره، والله أعلم بالصواب.

* * *

نسخ القرآن بالسنة المتواترة

اختلف العلماء في نسخ القرآن بالسنة المتواترة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد ـ رحمه الله ـ : لا ينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده، قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً، وهذا قول الشافعي**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة لا يجوز شرعاً أما عقلاً فلا مانع منه، وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب الإمام الشافعي، وتبعه على ذلك كثير من العلماء كابن قدامة ـ هنا ـ والقلانسي، والحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد القطان، والأستاذ أبي إسحاق، وأبي منصور البغدادي.

وسيأتي إن شاء الله الاستدلال على هذا المذهب في موضعه من «الروضة».

وقول الإمام أحمد الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ نص عليه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية الفضل بن زياد وأبي الحارث وقد سئل: هل

تنسخ السنة القرآن. فقال: لا ينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده. والسنة تفسر القرآن.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ هنا ــ : «قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً».

ليس بصحيح؛ حيث إن أبا يعلى لم يقل ذلك، بل قال ما نصه في «العدة»: «لا يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً ولم يوجد ذلك، نص عليه رحمه الله في رواية الفضل بن زياد وأبـي الحارث...» إلى آخر ما قلناه قريباً، ولم يقل ما نقله ابن قدامة هنا.

والصحيح أن القائل: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً» هو أبو الخطاب الحنبلي؛ حيث قال في «التمهيد»: «... إلاَّ أن أحمد قال في رواية الفضل بن زياد وأبـي الحارث: لا ينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده والسنة تفسر القرآن فظاهره أنه منع من نسخه شرعاً وعقلاً وبه قال الشافعي».

ويبدو أن الأمر قد التبس على ابن قدامة رحمه الله، فتنبه لذلك.

تنبيه آخر: قول أبـي الخطاب: «ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً» وهو الذي نقله ابن قدامة ــ هنا ــ فيه نظر؛ حيث إن ظاهر كلام الإمام أحمد لا يفيد: أنه يمنع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً وشرعاً معاً، بل إنه يفيد: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة غير جائز شرعاً، أما عقلاً فلم يتعرض له الإمام أحمد لا من قريب ولا من بعيد، ولا يستفاد من عبارته؛ لأنه قال: «لاينسخ القرآن إلاَّ قرآن يجيء بعده» فعلق المنع على أمر شرعي لا عقلي.

تنبيه ثالث: قول أبـي الخطاب: «ظاهره أنه منع من نسخه شرعاً وعقلاً وبه قال الشافعي»، وهو الذي نقله ابن قدامة ــ هنا ــ فيه نظر أيضاً؛ حيث إنه يستفاد من كلام الشافعي الوارد في رسالته أنه منع من نسخ القرآن بالسنة

المتواترة شرعاً فقط ـ كما قلت في أول المسألة ـ فقال في رسالته: «وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً».

وأيد ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» فقال: «نسخ القرآن بالسنة غير جائز من جهة السمع على قول الشافعي» كما أيده الإمام الرازي في «المحصول».

وكذلك الزركشي أيد ذلك فقال في «البحر المحيط»: إن من قال: إن ظاهر مذهب الشافعي المنع عقلاً وشرعاً فيه نظر، بل قصارى كلامه: منع الشرع كيف والعقل عنده لا يحكم؟

وكذلك إلكيا الهراسي أيَّد ذلك وهو أنه منع منه شرعاً فقال في «التلويح»: لم نعلم أحداً منع جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن المتواتر.

هذا وكلام أبـي الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وابن قدامة هنا بشأن مذهب الشافعي هنا لا يستغرب؛ وذلك لأن الشافعية أنفسهم قد اختلفوا في مذهب الشافعي، هل يمنع من نسخ القرآن بالسنة عقلاً وشرعاً أو يجيزه عقلاً ويمنع منه شرعاً؟

قال الماوردي في «الحاوي»: صرح الشافعي بأنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة ووافقه أصحابه، واختلفوا هل منع منه عقلاً وشرعاً، أو شرعاً فقط؟

قلت: والصحيح أنه منع من نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً، وأجازه عقلاً كما أيد ذلك كثير من محققي الشافعية كأبـي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وإلكيا الهراسي والزركشي وغيرهم.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً وعقلاً، ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك وأصحابه، وعامة المتكلمين من المعتزلة والأشعرية، وأهل الظاهر، وهو مذهب أكثر الفقهاء من شافعية وغيرهم.

تنبيه: هذا المذهب هو رواية عن الإمام أحمد: فقد قال أحمد في رواية صالح فيما خرجه في الحبس: «بعث الله نبيه وأنزل عليه كتابه، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه» قال أبو الخطاب في «التمهيد»: وهذا يدل على أنه ينسخه بقوله إلاَّ أن قوله في ذلك لا يكون إلاَّ صادراً عن الوحي، فيعلم به أن الله ـ تعالى ـ الناسخ على لسان نبيه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن الكل من عند الله ولم يعتبر التجانس، والعقل لا يحيله؛ فإن الناسخ في الحقيقة هو الله ـ سبحانه ـ على لسان رسوله ﷺ بوحي غير نظم القرآن، وإن جوَّزنا له النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد من الله ـ تعالى ـ ، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث» ونسخ إمساك الزواني في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب، الجلد والرجم»).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إنه يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ـ بأدلة منها:

الدليل الأول: أن القرآن والسنة المتواترة لا فرق بينهما من حيث السند فكل واحد منهما متواتر، ولا فرق بينهما من حيث إثبات الحكم؛ حيث إن كلاً منهما من عند الله، ولم يعتبر اتفاق الجنس، بل المعتبر اتفاق المصدر ونحن نعرف أن كل واحد منهما أوحي إلى الرسول به قال تعالى ـ في ذلك ـ : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥].

وإذا كان الأمر كذلك فإن السنة المتواترة تقوى على نسخ القرآن.

الدليل الثاني: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة لا يستحيل عقلاً، فالناسخ ـ في الحقيقة ـ هو الله عز وجل، كل ما في الأمر أنه سبحانه أنزل الناسخ على النبي ﷺ بوحي غير نظم القرآن، وإذا كان المنسوخ ـ وهو القرآن ـ والناسخ ـ وهي السنة ـ من الله عز وجل فما المانع من نسخ بعضهما البعض.

فإن اعترض على ذلك وقيل: قد ينسخ النبـي ﷺ الآية اجتهاداً منه فإن هذا ليس من الله تعالى.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن جوز للنبـي ﷺ النسخ بالاجتهاد فهو من عند الله ـ أيضاً ـ فالله عز وجل هو الذي أذن له بالاجتهاد في هذا الأمر فثبت المطلوب وهو: أن الكل من عند الله.

الدليل الثالث: أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة قد وقع، ولو لم يكن جائزاً شرعاً لما وقع. من صور الوقوع ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا

﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]؛ حيث إن الوصية كانت للمذكورين في الآية فرضاً ثم نسخت بما أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد عن أبي أمامة الباهلي وعمر بن خارجة وأنس أن النبي ﷺ قال ـ في خطبته عن حجة الوداع ـ : «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

ثانياً: كان الواجب على الزواني ـ في أول الإسلام ـ الحبس في البيوت؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾ [النساء: ١٥]، ثم نسخ ذلك بآية الجلد وهو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ثم إنه ﷺ نسخ الجلد بالرجم بالنسبة للمحصن، فقد قال ﷺ ـ فيما سبق تخريجه ـ : «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم».

واكتفى ابن قدامة بذكر هاتين الصورتين.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] نسخ ذلك بما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء رجل فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: «اقتله».

تنبيه: ابن خطل هو من كفار مكة وكان يهجو رسول الله ﷺ بالشعر قتل يوم فتح مكة بين زمزم والمقام صبراً.

وهناك أدلة كثيرة استدل بها هؤلاء على ما ذهبوا إليه ذكرها كثير من الأصوليين فلتراجع من هناك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه، وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»، ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بجواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً وعدم جواز ذلك شرعاً ــ بأدلة هي كما يلي:

● أما أدلتهم على جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً: فهي ما سبق ذكره في الدليل الأول والثاني من أدلة أصحاب المذهب الثاني.

وأيضاً يقال ــ في الاستدلال على ذلك ــ : إن النسخ تعريف بإنقضاء مدة العبادة وإعلام سقوط مثل ما كان واجباً بالمنسوخ وارتفاعه فيما يستقبل من الزمان، والمعرفة بذلك تقع بالسنة كما تقع بالقرآن.

● وأما أدلتهم على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً فهي كما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

استدلوا بهذه الآية على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة من وجوه:

الوجه الأول: أن قوله: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يفيد أن المأتي به ليكون ناسخاً لا بد أن يكون خيراً من المنسوخ، أو مثله، والسنة لا تساوي القرآن في الخيرية ولا تكون خيراً منه.

هذا الوجه ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ واقتصر عليه.

الوجه الثاني: أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منه وذلك يفيد أنه تعالى يأتي بما هو من جنسه، كما إذا قال للإنسان: «ما أخذ منك من ثوب آتك بخير منه» معناه: أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه.

وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن.

الوجه الثالث: أن قوله: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]، يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله ـ تعالى ـ دون السنة التي يأت بها الرسول ﷺ.

الدليل الثاني: ما أخرجه الدارقطني في سننه في جملة النوادر حيث قال: حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا محمد بن داود القنطري: أبو جعفر الكبير، حدثنا جبرون بن واقد ببيت المقدس حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام الله ينسخ بعضه بعضاً» وهو نص في عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

الدليل الثالث: قالوا فيه: إنه لا يخلو أن تقولوا: يجوز نسخ ألفاظ القرآن بالسنة أو لا يجوز، فإن قلتم: يجوز: أفضى إلى نسخ القوي بالضعيف وذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بأخبار الآحاد، ولا يجوز نسخ خبر الآحاد بالقياس.

وإن قلتم: لا يجوز كما لا يجوز نسخ التلاوة بما هو أضعف منها: كذلك لا يجوز نسخ حكمها بما هو أضعف منها.

* * *

المذهب الثالث

أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً ولا عقلاً.

وهذا مذهب بعض الشافعية كما ذكر ذلك أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبو يعلى في «العدة»، وابن تيمية في «المسودة».

وقد أشار ابن قدامة ـ رحمه الله ـ إلى هذا المذهب بقوله: «قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً وهذا قول الشافعي».

وقد تكلمنا عن هذا النقل وقررنا الصحيح منه هناك.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

● أما أدلتهم على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة شرعاً فهي أدلة أصحاب المذهب الأول السابقة.

● وأما دليلهم على أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عقلاً: فهو قولهم: إن نسخ القرآن بالسنة يؤدي إلى الارتياب بالنبي ﷺ يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل: ١٠١]، فلما كان نسخ القرآن بالسنة يزيد في ارتيابهم بالنبي ﷺ لم يجز نسخه، بل ينسخ بقرآن مثله؛ ليكون أقطع لشكوكهم وأشد إبطالاً لدعاويهم.

* * *

المذهب الرابع

أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة شرعاً وعقلاً ولكنه لم يقع، ذهب إلى ذلك ابن سريج من الشافعية، وقواه أبو الخطاب الحنبلي.

واستدلوا على جوازه مطلقاً بما استدل به أصحاب المذهب الثاني، واستدلوا على عدم وقوعه بأن الصور التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني قد اعترض عليها باعتراضات سيأتي ذكرها ـ إن شاء الله ـ .

* * *

جواب أصحاب المذهب الأول
عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث قاله ابن عمر وابن عباس، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»، وأما الآية الآخرى فإن الله سبحانه أمر به إلى غاية يجعل لهن سبيلاً فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل، وليس ذلك بنسخ، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بعضاً من أدلة المذهب الأول ـ وهو المذهب الذي اختاره ـ أراد أن يجيب عن أدلة المذهب الثاني فأجاب عن الدليل الثالث فقط وهو ما ذكر فيه أصحاب المذهب الثاني صوراً قد وقع فيها نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وإليك بيان ذلك:

أولاً: أما قولهم: إن الوصية للوالدين والأقربين نسخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث» فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن الوصية للوالدين والأقربين لم تنسخ بقوله ﷺ:

«لا وصية لوارث»، بل نسخت بآية المواريث وبيان سهام الوالدين والأقربين كما روي ذلك عن ابن عمر وابن عباس على ما ذكره أبو بكر الجصاص في «أحكام القرآن»، وأشار النبي ﷺ إلى تلك الآية المبينة لتلك السهام والأنصبة لكل من الوالدين والأقربين بقوله: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». كما أورده البخاري واقتصر ابن قدامة على هذا الجواب.

ولكن هذا الجواب ضعيف؛ وذلك لأنه يمكن الجمع بين هذا الحديث وآية المواريث التي هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ . . .﴾ إلخ [النساء: ١١]؛ حيث إن الميراث لا يمنع من الوصية للأجانب.

الجواب الثاني: أن الوصية للوالدين والأقربين الوارد في قوله تعالى: ﴿. . . إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، لا يمكن أن تنسخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»؛ وذلك لأن هذا خبر آحاد والقرآن متواتر، ونسخ المتواتر بالآحاد ضعيف.

وهذا الجواب ــ أيضاً ــ لا يصلح؛ وذلك لأن هذا الحديث في قوة المتواتر؛ إذ المتواتر نوعان: متواتر من حيث السند، ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير، فإن ظهوره يغني الناس عن روايته، وهو بهذه الثانية؛ حيث إن ظهور العمل به من العدل من أئمة الفتوى بلا منازع فإنه يجوز النسخ به.

ثانياً: أما قولهم: إن قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ١٥]، نسخ بقوله ﷺ: «قد جعل الله لهن سبيلاً. . .» إلخ فيجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن هذا ليس من باب النسخ؛ لأن الله تعالى أمر

بإمساكهن في البيوت إلى غاية وهي جعل الله لهن سبيلا، فبين الرسول ﷺ أن الله بين ذلك السبيل بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم»، وذلك لا يسمى نسخاً؛ لأن النسخ يرد على ما كان ظاهره الإطلاق.

هذا ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

الجواب الثاني: أن نسخ الجلد بالرجم إنما كان بقرآن نسخت تلاوته وبقي حكمه، فهو من قبيل نسخ القرآن بالقرآن، ويدل على ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كان فيما أنزل: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله».

ردَّ الإمام الرازي في «المحصول» على ذلك الجواب بقوله: إن ذلك لم يكن قرآناً ويدل على ذلك: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: «لولا أن يقول الناس: إن عمر زاد في كتاب الله شيئاً لألحقت ذلك بالمصحف»، ولو كان ذلك قرآناً في الحال أو كان ثم نسخ لما قال ذلك.

قلتُ: كلام الإمام الرازي ورده هذا لا يسلَّم؛ وذلك لأن قول عمر دل على نسخ الله ـ تعالى ـ تلاوته وحكم بإخراجه من المصحف، وليس في كلام عمر ما يدل على أنه لم يكن قرآناً.

أما الصورة الثالثة التي أوردها أصحاب المذهب الثاني وهي: أن النبي ﷺ أمر بقتل ابن خطل قد نسخ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١] وهي التي لم يوردها ابن قدامة في «الروضة» فيمكن أن يجاب عنها بأن تلك الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] على رأي قتادة والربيع وهو الذي رجحه الطبري في «تفسيره».

* * *

نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد

في هذا الموضوع مسألتان:

الأولى: نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد عقلاً.

الثانية: نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد شرعاً.

وإليك بيانهما:

* * *

المسألة الأولى

نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد عقلاً

قوله: **(فصل: فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنَّة بأخبار الآحاد فهو جائز عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: اختلف العلماء في جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد عقلاً على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد جائز عقلاً، وهو مذهب جمهور الفقهاء والأصوليين، واختاره ابن قدامة هنا، وهو الصحيح.

يدل على ذلك دليلان:

الدليل الأول: أنه لا يمتنع عقلاً أن يأتي الشارع بخبر الآحاد ويقول: بأنه ناسخ للحكم الفلاني الذي ثبت بالتواتر؛ فإن الله ينزل ما يشاء ويفعل ما يريد، فلا يلزم من فرض وقوعه محال.

وهو الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ.

الدليل الثاني: أن خبر الواحد دليل شرعي فجاز الرفع به؛ لأن الدليل طريق إلى معرفة مقصود الشارع.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا المذهب.

المذهب الثاني: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد مستحيل من جهة العقل.

ذهب إلى ذلك قوم سماهم الغزالي في «المستصفى» بأنهم الخوارج.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن ما ثبت بكتاب الله تعالى والسنة المتواترة مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، والمقطوع به لا يرفع بالمظنون، بمعنى أن كلاً من القرآن والسنة المتواترة قاطع، والآحاد ظني، والقاطع لا يرفع بالظني.

وهذا الدليل يجاب عنه بأنه ضعيف من وجهين:

الوجه الأول: أن الحكم في المتواتر ــ سواء كان قرآناً أو سنة متواترة ــ مقطوع به من حيث الابتداء، لا من حيث الدوام، والنسخ يرد على الثاني، لا على الأول.

الوجه الثاني: أن العام إذا عمل به ثم أخرج منه بعض أفراده بعد العمل يكون نسخاً لا تخصيصاً نص العلماء على ذلك ــ كما نقله الإسنوي في «نهاية السول» ــ مع هذا أجازوا إخراج بعض أفراد العام بالآحاد مع أن العام قد يكون قرآناً فيكون متواتراً.

أي: أن العام ظني الدلالة قطعي الثبوت، والخاص قطعي الدلالة ظني الثبوت فبينهما تعادل وتكافؤ، ولا شك أن هذا يجري في نسخ المتواتر بالآحاد فلا ينهض الدليل على إثبات المنع.

تنبيه: كلام ابن قدامة يوحي بأن الجواز العقلي قدر متفق عليه؛ حيث لم يشر إلى المخالفين في ذلك مع أنه ذكر الخلاف في الجواز الشرعي، وهذا هو مذهب جمهور الأصوليين؛ فإن الجمهور منهم رأوا أن محل الخلاف هو الجواز الشرعي، أما الجواز العقلي فهو متفق عليه، ومن هؤلاء ـ بالإضافة إلى ابن قدامة ـ الآمدي في «الأحكام» والإمام الرازي في «المحصول».

وبعض الأصوليين أطلق عدم الجواز، مما يفهم منه أن الخلاف جار في الجواز الشرعي والعقلي، ومنهم البيضاوي في «منهاج الوصول»، وابن الحاجب في «مختصره» والكمال بن الهمام في «التحرير».

وبعض الأصوليين كالإسنوي في «نهاية السول» قد جمع بين الفريقين فقال: إن من جعل الجواز العقلي محل الخلاف فليس له ما يعضده إلاَّ ما نقله ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» من قوله: «وقال قوم: نسخ المتواتر بالآحاد مستحيل من جهة العقل» وهو الذي نقلته ـ هنا ـ .

ثم قال الإسنوي فإما أن يكون هؤلاء أطلعوا على هذا القول واختاروه مذهباً لهم، وفيه بعد؛ لأن المعروف عن هؤلاء مثل البيضاوي وابن الحاجب أنهم مع الجمهور ولا يشذون عنهم إلاَّ قليلاً.

فلم يبقَ إلاَّ أن يحمل كلامهم على أننا لا نحكم بالنسخ عند تعارض المتواتر بالآحاد، بل نعمل بالمتواتر دائماً وإن تقدم؛ لقوته، ولا نعمل بالآحاد وإن تأخر؛ لضعفه.

وعلى هذا ترجع عبارتهم إلى أنه لم يقع نسخ المتواتر بالآحاد، ويكون الجواز العقلي ليس محل خلاف، بل هو محل وفاق، والله أعلم.

* * *

المسألة الثانية

نسخ القرآن والسنَّة المتواترة بخبر الواحد شرعاً

قوله: (وهو غير جائز شرعاً، وقال قوم من أهل الظاهر: يجوز، وقالت طائفة: يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده).

ش: **أقول:** اختلف العلماء في نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً على مذاهب:

المذهب الأول: لا يجوز شرعاً نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد، وهذا مذهب ابن قدامة وجمهور العلماء.

المذهب الثاني: يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً وهو مذهب بعض أهل الظاهر كداود الظاهري وابن حزم، صرح بذلك في «الإحكام» فقال: «والقرآن ينسخ بالقرآن وبالسنة، والسنة بالقرآن وبالسنة»، ثم قال: «وبهذا نقول وهو الصحيح وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً وينسخ الآيات من القرآن وينسخه الآيات من القرآن».

المذهب الثالث: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد يجوز شرعاً في زمن النبي ﷺ؛ حيث إنه واقع، وأما بعده فلا يجوز، وهو ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، وأبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني والثالث

قوله: (لأن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وكان النبي ﷺ يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر).

ش: **أقول**: استدل القائلون بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول: أن نسخ القرآن والسنة المتواترة بالآحاد قد وقع، ووقوعه دليل جوازه شرعاً، من ذلك:

أولاً: ما أخرجه البخاري وأحمد عن البراء بن عازب قال: كان رسول الله ﷺ توجه في الصلاة نحو بيت المقدس نحواً من ستة عشر شهراً وكان يحب أن يتوجه إلى الكعبة، فأمره الله عز وجل بذلك فتوجه إليها، وصلى معه رجل، ثم انصرف ومر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس، فقال هذا الرجل: أشهد أني صليت مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة فانحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة.

فالتوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة المتواترة لأهل قباء وغيرهم؛ لأنهم مكثوا يصلون مدة من الزمن تقرب من ستة عشر شهراً.

والحديث يفيد أن أهل قباء تحولوا في صلاتهم عن بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ بناء على قول من أخبرهم بأن القبلة تحولت. وعلى هذا يكون خبر الواحد قد نسخ المتواتر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن محل النزاع هو وقوع نسخ المتواتر بخبر الواحد المجرد عن القرائن المفيدة للعلم، ولا يسلَّم أن خبر الواحد في هذه الحالة كان مجرداً من القرائن؛ لاحتمال أن يكون قد انضم إليه ما يفيد العلم كقربهم ــ مثلاً ــ من مسجد رسول الله ﷺ وسماعهم لضجة الخلق في ذلك، كل ذلك ينزل خبر الواحد منزلة المتواتر.

ثانياً: ثبت بالتواتر أن الرسول ﷺ كان يرسل الآحاد من الصحابة

ـ رضوان الله عنهم ـ إلى البلدان والنواحي؛ لتبليغ الأحكام وتبليغ الناسخ والمنسوخ كما أورد ذلك ابن كثير. في «تحفة الطالب» و «المعتبر».

ولولا قبول خبر الواحد في ذلك: لما كان قبوله واجباً.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا يجوز فيما يجوز فيه خبر الواحد كنسخ خبر الآحاد، أما ما لا يجوز فيه فلا، كمحل النزاع وهو نسخ المتواتر بالآحاد ومن ادعى ذلك فعليه الإثبات.

● هذا بيان ما أورده ابن قدامة من الأمثلة على الوقوع الشرعي وهما من نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد، ولم يورد ما أورده أصحاب المذهب الثاني من نسخ القرآن بخبر الواحد ـ وفيما يلي أمثلة على ذلك ـ :

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ٦] إلخ، منسوخ بخبر الواحد وهو ما أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي ومالك عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ «نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير».

يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: لا نسلم أن الآية فيها حصر للمحرمات بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل، بل نقول: إن أقصى ما تدل عليه الآية: أن المحرمات إلى وقت نزولها إنما هي: «الدم المسفوح» و «الميتة» و «لحم الخنزير» وليس في ذلك ما يمنع من أنه قد يحرم في المستقبل أشياء أخر.

ولفظ «لا أجد» هو الذي جعلنا نقول: إن الآية لا حصر فيها بالنسبة للمستقبل؛ وذلك لأن الفعل «لا أجد» حقيقة في المضارع، أي: الحال فيحمل الكلام عليه؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة.

الوجه الثاني: نسلم حصر المحرمات في المذكور في الآية، ولكن لا نسلم أن ذلك نسخ؛ لأن الحديث رفع الإباحة الأصلية التي أكدتها الآية، ورفع الإباحة الأصلية ليس بنسخ؛ لأنها ليست حكماً شرعياً، والنسخ لا يكون إلَّا للحكم الشرعي.

وإذا تعذر النسخ هاهنا لعدم وجود حقيقته: كان الكلام من قبيل التخصيص، أو تخصيص المتواتر بالآحاد جائز عند الجمهور.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، نسخ بخبر الآحاد، وهو: ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وأحمد عن أبي هريرة وجابر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ «نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو على خالتها».

يجاب عن ذلك بأن الحديث مخصِّص للآية وليس بناسخ لها؛ وذلك لأن النص يقتضي أن يكون كل ما عدا المذكورات حلالاً، أخرج عنه هذا الخبر بعضه فيكون تخصيصاً لا ناسخاً.

وإنما يتعين أن يكون نسخاً لو أثبت المستدلون بذلك على جواز نسخ القرآن بخبر الواحد: أن الخبر ورد بعد العمل بمقتضى الآية فحينئذٍ يكون نسخاً؛ إذ لا يجوز تأخير بيان المخصص عن وقت العمل اتفاقاً.

هذا هو الدليل الأول من أدلة القائلين بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً، وهذه هي الأجوبة عنه.

الدليل الثاني لهم: أنه جاز تخصيص المتواتر بخبر الآحاد، فجاز نسخه به.

أي: كما يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة المتواترة بخبر

الواحد كذلك يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد؛ إذ لا فرق بينهما والجامع: رفع الضرر المظنون.

يجاب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن التخصيص: بيان وجمع بين الدليلين سواء من حيث الزمان أو المكان.

أما النسخ فهو: إبطال ورفع وإزالة كما تقدم.

الدليل الثالث لهم: أن خبر الواحد دليل من أدلة الشرع فإذا صار معارضاً لحكم المتواتر وجب تقديم المتأخر قياساً على سائر الأدلة.

يجاب عن ذلك بأن المتواتر مقطوع في متنه ووصوله إلينا، والآحاد ليس كذلك فلم لا يجوز أن يكون هذا التفاوت مانعاً من ترجيح خبر الواحد؟.

هذه هي أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد شرعاً مطلقاً، وهذه الأجوبة عنها.

● أما أصحاب المذهب الثالث وهم القائلون: بجواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد في زمنه ﷺ، وأما بعده فلا يجوز: فقد استدلوا بالوقوع فقالوا: إنه وقع نسخ ذلك في زمنه ﷺ فلذلك ذهبنا إلى التفريق.

ومثلوا على الوقوع بأمثلة منها:

أولاً: ما ظهر من تحول أهل قباء بخبر الآتي إليهم، وقد كانوا يعلمون استقبال بيت المقدس بالتواتر من النبي ﷺ.

ثانياً: أن النبي ﷺ كان يرسل آحاد الصحابة إلى البلدان والأطراف فيخبرون الناس بالناسخ والمنسوخ، ويقبل منهم كل ذلك.

وقد سبق بيان هذين المثالين بالتفصيل والإجابة عنهما أثناء ذكر أدلة أصحاب المذهب الثاني فارجع إليه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على أن القرآن والمتواتر لا يدفع بخبر الواحد فلا ذاهب إلى تجويزه حتى قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت»).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ ومنهم ابن قدامة ـ وهم القائلون بعدم جواز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد شرعاً مطلقاً بإجماع الصحابة، بيان ذلك:

لقد كانت الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يتركون خبر الواحد إذا رفع حكم الكتاب والسنة المتواترة:

من ذلك: ما أخرجه مسلم وأبو داود، والنسائي والبيهقي وأحمد عن فاطمة بنت قيس أنها قالت: طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب قال: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة، لا ندري أصدقت أم كذبت» وكان يجعل لها السكنى والنفقة».

فهنا عمر رضي الله عنه لم يعمل بخبر الواحد الذي روته هذه المرأة ولم يحكم به على القرآن وما ثبت من السنة المتواترة، وكان مشتهراً بين الصحابة، ولم ينكر عليه منكر منهم، فكان ذلك إجماعاً.

وهذا يدل على أن خبر الواحد لا يقوى على نسخ القرآن والسنة المتواترة.

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: لا نسلم صحة الإجماع؛ حيث لم يوافق على ذلك الكل، لا من حيث الصراحة، ولا من حيث السكوت، بيان ذلك:

أن الإجماع الصريح غير مسلَّم؛ لعدم النقل، ولو نقل لاشتهر.

وكذلك الإجماع السكوتي غير مسلَّم ـ أيضاً ـ ؛ لأن الكل لم يكونوا حاضرين حتى يتعين ذلك.

الجواب الثاني: سلَّمنا الإجماع لكن نقول: إن عمر ـ رضي الله عنه ـ لم يرد خبر فاطمة ـ رضي الله عنها ـ نظراً لأن خبر الواحد لا يقوى على نسخ القرآن والسنة المتواترة، بل رده لعدم إفادته ظن الصدق به بسبب عدم تحفظ الراوي يدل على ذلك قوله: «لا ندري أصدقت أم كذبت».

فلو كان خبر الواحد لا ينسخ القرآن والسنة المتواترة مطلقاً لكان هذا التعليل ـ الوارد من عمر وهو قوله «لا ندري أصدقت أم كذبت» ـ لا فائدة فيه.

* * *

الراجح

والحق من هذه المذاهب هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور وهو القائل بأن نسخ القرآن والسنة المتواترة لا يجوز بخبر الآحاد شرعاً مطلقاً، وقلت ذلك لا بسبب ما استدلوا به من رد عمر لخبر فاطمة، فقد أجبنا عن ذلك، ولكن قلت ذلك بسبب أننا بتتبع الأدلة الشرعية فما وجد منها متواتر نسخه خبر آحاد، وهذا يدل على عدم الوقوع، وإذا لم يثبت دل على عدم الجواز، والله أعلم.

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ تعرض للآحاد والمتواتر وسكت عن المستفيض لعل ذلك بسبب: أنه يؤخذ حكمه من المتواتر بطريق الأولى وهو ظاهر كلام الماوردي في «الحاوي» حيث بين فيه أنه لا فرق بين المتواتر والمستفيض.

وتوقف النقشواني وقال: «قد جوزوا التخصيص بالمستفيض والاحتياط في النسخ آكد»، وقد حكى ابن برهان في «الأوسط» عن بعضهم جواز نسخ الكتاب بالمستفيض وقال: و«منهم من منع».

مسألة: ينسخ كل واحد من السنة القولية والسنة الفعلية بالآخر ولا فرق بينهما؛ وذلك لأن الفعل كالقول في البيان فكما يجوز بالقول جاز بالفعل، وذهب إلى ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب الحنبلي، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» وهو ظاهر كلام الإمام أحمد.

وذهب بعض الشافعية والحنابلة إلى أن القول لا ينسخ إلاَّ بالقول، والفعل لا ينسخ إلاَّ بالفعل؛ لأن الشيء لا ينسخ إلاَّ بمثله أو بأقوى منه، فأما بدونه فلا.

* * *

نسخ الإجماع والنسخ به

هنا مسألتان:

الأولى: نسخ الإجماع.

الثانية: النسخ بالإجماع.

* * *

المسألة الأولى

هل يجوز نسخ الإجماع؟

قوله: **(فصل: فأما الإجماع فلا ينسخ؛ لأنه لا يكون إلاَّ بعد انقراض زمن النص، والنص لا يكون إلاَّ بنص)**.

ش: **أقول**: اختلف في نسخ الإجماع هل يجوز؟ بمعنى: هل يكون الإجماع منسوخاً؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أن الإجماع لا ينسخ، أي: لا يكون الإجماع منسوخاً.

وهو مذهب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وهو ما ذهب إليه الجمهور.

وهو الحق؛ بدليل: أن الإجماع لا ينعقد ولا يكون إلاَّ بعد انقراض وانتهاء زمن نزول النص وهو الوحي، ومعلوم أن النسخ لا يكون إلاَّ بنص. فلذلك لا يمكن أن يكون الإجماع منسوخاً.

أو تقول ــ في هذا الاستدلال ــ بعبارة أخرى: أن ما وجد من الإجماع بعد رسول الله ﷺ وانقراض زمن الوحي لو نسخ حكمه فإما أن ينسخ بنص، أو إجماع آخر أو قياس.

أما الأول: ــ وهو كون الإجماع منسوخاً بنص ــ فلا يصح؛ لأن الناسخ لا بد أن يكون متأخراً عن المنسوخ، ومعلوم أن النص متقدم على الإجماع.

وإنما قلنا: إن النص متقدم على الإجماع؛ لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ والإجماع لا ينعقد في زمنه عليه السلام؛ لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد، وإن وافقهم كان قوله هو الحجة؛ لاستقلاله بإفادة الحكم.

فثبت أن النص متقدم على الإجماع، وبناء عليه: يستحيل أن يكون النص ناسخاً للإجماع؛ حيث إن المتقدم لا ينسخ المتأخر.

وأما الثاني: ــ وهو كون الإجماع منسوخاً بإجماع آخر ــ فلا يصح؛

وذلك لاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر؛ إذ لو انعقد لكان أحد الإجماعين خطأ؛ لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ؛ لوقوعه على خلاف الدليل.

وأما الثالث: ــ وهو كون الإجماع منسوخاً بقياس ــ فلا يصح؛ لأن القياس لا يكون على خلاف الإجماع؛ حيث يشترط في القياس ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ أن لا يكون مخالفاً لنص أو إجماع، فعند مخالفة الإجماع للقياس يكون القياس باطلاً فلا يكون حجة، وعلى هذا فلا يصح أن يكون ناسخاً للإجماع.

هذا بيان المذهب الأول ودليله، واقتصر عليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ.

* * *

المذهب الثاني

أن الإجماع يكون منسوخاً.

ذهب إلى ذلك طائفة من الأصوليين.

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الأمة إذا اجتمعت على قولين في المسألة فإن المكلف مخير في العمل بكل من القولين، فإذا اجتمعت الأمة بعد ذلك على أحد القولين لم يجز العمل بالقول الآخر. وحينئذٍ يكون الإجماع الثاني ناسخاً لما دل عليه الإجماع الأول من جواز العمل بكل من القولين، وبذلك يكون الإجماع الثاني ناسخاً للإجماع الأول فصح ــ بناء على ذلك ــ أن يكون الإجماع منسوخاً.

أجيب عن ذلك: بأن الأمة إنما جوزت للمكلف الأخذ بأي القولين

بشرط: أن لا يحصل الإجماع على أحد القولين، فكان الإجماع الأول مشروطاً بهذا الشرط، فإذا وجد الإجماع فقد زال شرط الإجماع الأول فانتفى الإجماع الأول لانتفاء شرطه، لا لأن الثاني نسخه.

* * *

المسألة الثانية

هل يجوز النسخ بالإجماع؟

قوله: (ولا ينسخ بالإجماع؛ لأن النسخ إنما يكون لنصٍ، والإجماع لا ينعقد على خلافه؛ لكونه معصوماً عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ).

ش: **أقول**: اختلف في النسخ بالإجماع هل يجوز أو لا؟ يعني: هل يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الإجماع لا ينسخ به، أي: لا يكون ناسخاً، وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة ــ كما هو واضح هنا ــ وهو مذهب جمهور الأصوليين.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: أن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً أو إجماعاً أو قياساً:

أما الأول: ــ وهو كون المنسوخ نصاً ــ فلا يصح أن يكون الناسخ هو الإجماع؛ وذلك لاستحالة انعقاد الإجماع على خلاف ذلك النص، لكون الإجماع معصوماً عن الخطأ، وقولنا: إن الإجماع ناسخ يفضي إلى كون الإجماع خطأ.

أما الثاني: ــ وهو كون المنسوخ إجماعاً آخر ــ فلا يصح؛ وذلك لإمتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر كما تقدم.

أما الثالث: ــ وهو كون المنسوخ قياساً ــ فلا يصح أيضاً؛ لأن من

شرط حجية القياس: أن لا يخالف الإجماع، فإذا انعقد الإجماع على خلاف القياس: زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً.

واكتفى ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بذكر هذا الدليل.

الدليل الثاني: أن الإجماع إنما يكون حجة بعد عهد رسول الله ﷺ والنسخ إنما يكون في زمن رسول الله ﷺ، فاستحال اجتماعهما.

هذا هو المذهب الأول واقتصر ابن قدامة على ذكره.

المذهب الثاني: يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً.

وهوما ذهب إليه بعض المعتزلة.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: سقوط سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة بإجماع الصحابة عند الحنفية ومن وافقهم من العلماء فقد ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أتاه عيينة بن حصن قال: «الحق من بكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» يعني: اليوم ليس مؤلفة، من غير إنكار أحد من الصحابة، فهذا ظاهر في إجماع الصحابة على سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، فنسخ ما دلت عليه آية مصارف الزكاة من ثبوت نصيبهم في الزكاة.

أجيب عن ذلك: بأن سقوط سهم المؤلفة قلوبهم ليس من باب النسخ، بل هو من باب انتهاء الحكم؛ لانتهاء علته المقررة وهي الإعزاز للإسلام؛ فإنه لما حصلت العزة للإسلام في ذلك الزمن سقط سهم المؤلفة قلوبهم، وليس انتهاء الحكم لانتهاء علته نسخاً.

الدليل الثاني: أن الإجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة.

أجيب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق؛ حيث إن حاصله يرجع إلى إثبات كونه ناسخاً بالقياس على النص، وهذا غير مسلم وغير صحيح في مثل ذلك، وإن كان صحيحاً غير أنه مما يمتنع التمسك به؛ حيث ذكرنا أدلة تمنع كون الإجماع ناسخاً كما تقدم.

فثبت أن الإجماع لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً.

* * *

اعتراض على كون الإجماع لا يصلح أن يكون منسوخاً

قوله: **(فإن قيل: فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له).**

ش: **أقول:** لما ثبت أن الإجماع لا يكون منسوخاً اعترض على ذلك وقيل: إن نسخ الإجماع متصور، بيان ذلك:

أنه من الممكن أن يكون الإجماع قد انعقد برهة من الزمان، ثم ظهر للمجمعين حديث كان قد خفي عليهم ولم يعلموا به أثناء إجماعهم، هذا النص ـ وهو الحديث الذي ظفروا به وظهر لهم ـ هو أقوى من النص الأول الذي هو مستندهم في الإجماع، أو هو ناسخ للنص الأول الذي هو مستندهم في الإجماع.

فيكون ذلك النص ـ وهو الحديث ـ ناسخاً لما ثبت بالإجماع.

* * *

جواب ذلك الاعتراض

قوله: **(قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه، لا إلى الإجماع).**

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن هذا باطل؛ لأن النسخ يضاف إلى النص، أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع، ولا يضاف إلى الإجماع؛ حيث إن هذا الإجماع بطل من أصله بظهور ذلك النص، لا أن الإجماع يكون مرفوعاً بعد استقراره.

هذا جواب ابن قدامة ـ هنا ـ .

وأجاب ابن برهان في «الوصول إلى الأصول» عن هذا الاعتراض بقوله: إن هذا الاعتراض باطل؛ وذلك لأن المجمعين مقطوع بصحة أقوالهم، فلو جوزنا الإجماع ولم يكن علمهم محيطاً بذلك النص ـ الذي كان خافياً وهو الحديث ـ لخرج الإجماع عن أن يكون دليلاً قطعياً، وذلك مستحيل.

وكلا الجوابين صحيح.

تنبيه: هذا الكلام السابق مبني على أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ؛ لأن قولهم بدون قوله لاغ، وأما معه فالحجة في قوله، وقول الغير لاغ. وعدم تصور انعقاد الإجماع في حياته ﷺ هو مذهب جمهور الأصوليين وبعضهم ذهب إلى جواز الإجماع في حياته ﷺ، وقالوا: إذا جوزنا لهم الاجتهاد في حياته عليه السلام فلعلهم اجتهدوا في مسألة وأجمعوا عليها من غير علمه ﷺ.

وسيأتي لذلك زيادة بيان في بابـي: «الإجماع» و «الاجتهاد» إن شاء الله.

* * *

نسخ حكم القياس ونسخ حكم غيره به

قوله: **(فصل ما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ، ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه، وشذت طائفة فقالت: ما جاز التخصيص به جاز النسخ به. وهو منقوض بدليل العقل، وبالإجماع، وبخبر الواحد فإن التخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان، والتخصيص: بيان، والنسخ: رفع، والبيان: تقرير، والرفع: إبطال)**.

ش: **أقول**: العلة المنصوصة هي العلة التي نص الشارع عليها، مثل: ما أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه، ومالك، وأحمد عن أبـي قتادة أن النبـي ﷺ قال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فالعلة هنا: كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها.

والعلة المستنبطة هي العلة التي يستنبطها المجتهد ويستخرجها بنفسه مثل تحريم الخمر قد استنبط المجتهدون العلة لذلك وقالوا: إنها الإسكار.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تكلم في هذا الفصل عن مسألتين:

المسألة الأولى: القياس يكون منسوخاً.

المسألة الثانية: القياس يكون ناسخاً.

وإليك بيانهما بالتفصيل فأقول:

● المسألة الأولى: هل يكون القياس منسوخاً؟

أي: هل حكم القياس يُنسخ أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: إن كانت علة القياس منصوصاً عليها من الشارع

فيجوز أن يكون الحكم الثابت بالقياس منسوخاً؛ لأنه في معنى النص، وهذا يجوز نسخه بنص أو بقياس في معناه.

وإن كانت علة القياس ليست منصوصاً عليها ـ أي: مستنبطة بنظر المجتهد ـ فهذا لا يُنسخ وعلة ذلك: أن حكمها في حق المجتهد غير ثابت بالدليل الشرعي، بل ثابت بالاستنباط، فحكم القياس هنا لا يبقى معمولاً به في الفرع؛ لوجود المعارض، بل يلغى ولكن لا يسمى هذا نسخاً؛ لأن الحكم الثابت بالقياس المستنبط لعلة ليس ثابتاً بخطاب الشارع، والنسخ ـ كما هو معلوم ـ : رفع الحكم الشرعي الثابت بخطاب الشرع.

وهذا هو مذهب ابن قدامة ـ كما صرح بذلك هنا ـ سواء كان القياس جلياً، أو خفياً وهو المراد من قوله: «على اختلاف مراتبه».

وهو اختيار سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

هذا هو المذهب الأول واقتصر ابن قدامة على ذكره.

المذهب الثاني: أنه إذا كان القياس موجوداً في زمن النبي ﷺ فيجوز نسخه؛ حيث إن زمن نزول النصوص لم ينته.

وإن كان القياس موجوداً بعد وفاته ﷺ فلا يصح نسخه؛ لأنه لا يجوز أن يتجدد بعد وفاته نص من كتاب أو سنة فيقاس عليها ولا علة، فإن بان نص كان قد خفي أو علة خفيت هي أولى من القياس: بان أن القياس لم يكن صحيحاً ولا يسمى ذلك نسخاً وهو ما ذكره أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

المذهب الثالث: القياس إنما يُنسخ بقياس أجلى منه.

هذا ما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي في «المنهاج» ووافقه عليه الإسنوي في «نهاية السول».

بيان هذا:

أن القياس يُنسخ بالقياس الأجلى فقط، ولا يُنسخ بالنص، والإجماع، والقياس الأخفى، والقياس المساوي.

أما كونه لا يُنسخ بالنص ولا بالإجماع؛ فذلك لأن شرط العمل بالقياس: ألا يوجد ما يخالفه من نص أو إجماع ـ كما قلنا سابقاً ـ فإذا وجد ما يخالفه من ذلك فقد بطل العمل به.

أما كونه لا ينسخ بالقياس المساوي: فلأن ذلك يؤدي إلى ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل.

أما كونه لا ينسخ بالقياس الأخفى: فلأن ذلك يؤدي إلى العمل بالمرجوح وترك الراجح وهو باطل.

فثبت أن القياس يُنسخ بالقياس الأجلى فقط.

المذهب الرابع: أنه لا يجوز نسخ القياس مطلقاً ـ سواء كان جلياً أو خفياً ـ وهو قول أبي يعلى في «العدة» والقاضي عبد الجبار.

وقال أصحاب هذا المذهب ـ في تعليل ذلك: إن القياس يستنبط من أصل فلا يصح نسخه مع بقاء الأصل المستنبط منه، والأصل باق، فكان القياس باق ببقائه حيث لا يتصور رفع حكمه مع بقاء أصله.

• المسألة الثانية: هل يكون القياس ناسخاً؟

أي: هل حكم القياس ينسخ غيره؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: إن كانت علة القياس منصوصاً عليها من الشارع فيجوز أن يكون ناسخاً ـ أي: ينسخ به؛ لأنه في معنى النص.

وإن كانت العلة مستنبطة ــ أي: استخرجها المجتهد ــ فلا ينسخ به سواء كان جلياً أو خفياً.

وهذا ما ذهب إليه ابن قدامة ــ كما صرح بذلك هنا ــ وهو المراد من قوله: «على اختلاف مراتبه».

وهو اختيار سيف الدين الآمدي في «الإحكام».

وقد سبق تعليل ذلك.

المذهب الثاني: إن كان القياس جلياً فيجوز أن يكون ناسخاً، وإن كان خفياً فلا يجوز أن يكون ناسخاً.

وقد سبق ذكر دليل هذا المذهب.

وهذا قول أبـي القاسم الأنماطي كما ذكره صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول».

المذهب الثالث: لا يكون القياس ناسخاً لغيره مطلقاً سواء كان جلياً أو خفياً.

دل على ذلك:

أولاً: أن القياس دليل محتمل وليس بالقوي الذي يقع به النسخ.

ثانياً: أن ما ثبت بالنص لا يرفع بالقياس؛ لأن النص إذا عارض القياس أسقطه.

ثالثاً: أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ كانوا يتركون آراءهم بالنصوص، ولهذا صوَّب النبـي ﷺ معاذاً حيث قال: «فإن لم تجد كتاباً أو سنة؟ قال: اجتهد رأي، فجعل الانتقال إلى رأيه عند عدم الكتاب والسنة.

المذهب الرابع: يجوز أن يكون القياس ناسخاً مطلقاً أي: سواء كان جلياً أو خفياً.

وذهب إلى ذلك طائفة من الأصوليين.

ذكر ذلك المذهب ابن قدامة في قوله: «وشذت طائفة فقالت..» وأشار إليه أبو الخطاب في «التمهيد».

استدل هؤلاء بقولهم:

إن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، فكما يجوز التخصيص بالقياس كذلك يجوز النسخ به ولا فرق.

أجيب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا غير مطرد، بل هو منقوض ـ كما قال ابن قدامة هنا ـ حيث إن هناك ما يجوز التخصيص به ولا يجوز النسخ به.

فمثلاً دليل «العقل» يجوز التخصيص به ـ كما سيأتي في المخصِّصات المنفصلة ـ ولا يجوز النسخ به بالاتفاق.

كذلك دليل «الإجماع» يجوز التخصيص به ـ كما سيأتي في المخصِّصات المنفصلة ـ ولا يجوز النسخ به ـ كما سبق بيانه ـ .

كذلك دليل «خبر الواحد» يجوز التخصيص به ـ عند جمهور العلماء ـ كما سيأتي بيانه في المخصصات المنفصلة ـ ولا يجوز النسخ به شرعاً عند جمهور الأصوليين ـ كما سبق بيانه ـ .

فما ذكرتموه ـ وهو قولكم: «ما جاز التخصيص به جاز النسخ به» منقوض بهذه الأمور الثلاثة، فالعقل والإجماع وخبر الواحد ـ على الخلاف ـ يجوز التخصيص بها ولا يجوز النسخ بها فبطل ما زعمتم.

الوجه الثاني: أن التخصيص يبين المراد باللفظ فجاز بالقياس، أما النسخ فهو يرفع حكم اللفظ رأساً، والبيان: تقرير لبعض الأفراد، والرفع: إبطال لكل الحكم، فإذا عرفنا الفرق فكيف تدعون تساوي النسخ مع التخصيص في ذلك؟.

الوجه الثالث: أنه ورد عن الصحابة أنهم خصصوا بالقياس ـ كما سيأتي بيان ذلك في باب التخصيص ـ ولم ينسخوا بالقياس.

والأقرب إلى الصواب من المسألتين هو ما ذهب إليه ابن قدامة، والآمدي، وهو: أن القياس إن كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وإن لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به سواء كان جلياً أو خفياً، على أن الآمدي ـ رحمه الله ـ فصل في النسخ بالقياس بين القياس القطعي والظني لكن النتيجة واحدة.

* * *

نسخ حكم التنبيه ونسخ حكم غيره به

قوله: **(فصل: والتنبيه ينسخ وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه، ومنع منه بعض الشافعية، وقالوا: هو قياس جلي، وليس بصحيح، وإنما هو مفهوم الخطاب، ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته قياساً. وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم، وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه، وأنكر ذلك بعض الحنفية؛ لأنه نسخ بالقياس. وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع)**.

ش: **أقول**: اللفظ إما أن يدل على الحكم بمنطوقه وتعرف هذه الدلالة بدلالة المنطوق، وإما أن يدل بمفهومه وتعرف هذه الدلالة بدلالة المفهوم.

والمفهوم ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فمفهوم الموافقة هو: اللفظ الدال على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه نفياً أو إثباتاً.

ومفهوم المخالفة هو: اللفظ الدال على ثبوت خلاف حكم المنطوق به للمسكوت عنه.

وابن قدامة ــ هنا ــ تعرض لمفهوم الموافقة وسماه «تنبيهاً» لأن اللفظ المنطوق به نبه على حكم المسكوت عنه.

ويسمى مفهوم الخطاب أو فحوى الخطاب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن ابن قدامة تكلم ــ إجمالاً ــ في هذا الفصل عن أربع مسائل وهي:

المسألة الأولى: هل يكون التنبيه «أو مفهوم الموافقة» منسوخاً وناسخاً؟

المسألة الثانية: إذا نسخ الحكم في المنطوق هل يكون نسخاً للتنبيه أو مفهوم الموافقة؟

المسألة الثالثة: هل نسخ حكم المنطوق هو نسخ للحكم الثابت بعلة ذلك الحكم المنطوق به؟

المسألة الرابعة: نسخ الحكم المنطوق به هل هو نسخ للحكم الثابت بدليل الخطاب «وهو مفهوم المخالفة»؟ وإليك تفصيل الكلام عن هذه المسائل:

* * *

المسألة الأولى

هل التنبيه ــ وهو مفهوم الموافقة ــ يقع ناسخاً ومنسوخاً؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأولى: أن التنبيه يقع ناسخاً ومنسوخاً.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا وهو مذهب جمهور العلماء، وهو مذهب الأئمة الأربعة.

وقال بعض الأصوليين: إن كون التنبيه يقع ناسخاً ومنسوخاً متفقاً عليه، وممن نقل الاتفاق على ذلك الآمدي في «الإحكام»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول» وابن مفلح في «أصوله»، وهذا المذهب هو الحق عندي؛ لدليلين:

الدليل الأول: أن التنبيه يفهم من اللفظ فهو كالنص المنطوق به فكما يجوز نسخ النص والنسخ به ــ كما سبق ــ كذلك يجوز نسخ التنبيه والمفهوم الموافق والنسخ به ولا فرق، بل قد يكون المفهوم الموافق أقوى من المنطوق به كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإن هذا النص دل بمنطوقه على تحريم التأفيف، ودل بمفهومه الموافق على تحريم الضرب والشتم، بمعنى: أنه إذا حرم مجرد التأفيف فمن باب أولى أن يحرم الضرب والشتم.

قال القاضي في التقريب: «لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه كتاب، وجوازه بما اقتضاه فحواه وهو مفهومه الموافق؛ لأنه كالنص أو أقوى منه».

وقال ابن السمعاني: لأنه مثل النطق أو أقوى منه.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ من الاستدلال على هذا المذهب واقتصر عليه.

الدليل الثاني: أن ما ثبت باللفظ وفهم منه ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه؛ ألا ترى أنه لو قال ـ مثلاً ـ : «اقتلوا أهل الذمة؛ لأنهم كفار» جاز قتل عبدة الأوثان بهذا اللفظ وإن لم يتناولهم اللفظ من طريق الصيغة لكن من طريق العلة والتنبيه كذلك ها هنا.

المذهب الثاني: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» لا ينسخ ولا ينسخ به، أي: لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية فيما حكاه أبو إسحاق الإسفراييني.

ولقد احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن التنبيه ـ وهو مفهوم الموافقة ـ قياس جلي، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به، بيان ذلك:

أن المنع من الضرب والشتم المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] لم يثبت من جهة النطق؛ لأنه لم ينطق بالمنع من الضرب والشتم ولم يسمع من ذلك صيغة الضرب أو الشتم، وإنما عرف ذلك من معنى النطق، ومعنى النطق هو نفس القياس، والقياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً.

أجيب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن كون هذا قياساً غير صحيح من وجوه:

الوجه الأول: أن تحريم أنواع الأذى من ضرب وغيره بالنسبة للوالدين مفهوم بالخطاب وهو التنبيه وذلك في لغة العرب، أي: أن تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى ثبت نطقاً لا قياساً فصح نسخه، والدليل على أنه ثبت نطقاً: أنهم قالوا: هذا مفهوم الخطاب وفحواه وتنبيهه.

الوجه الثاني: أن أصحاب الشافعي صرحوا بأنه قياس جلي يجري

مجرى النطق في الدلالة، وإنما اصطلحوا في تسميته قياس جلي، ونحن سميناه بمفهوم الموافقة ـ أو التنبيه أو معنى الخطاب أو فحواه أو دلالة النص عند الحنفية ـ وإذا اتفق في المعنى فلا يضر الاختلاف في التسمية، فليسمُّوا بما شاءوا.

الوجه الثالث: أنه لو كان قياساً لاختص بفهمه أهل النقل والاستدلال، ولكن هذا يستوي في معرفته العالم والعامي، فكل يعرف أنه إذا حرم مجرد التأفيف فإنه من باب أولى أن يحرم الضرب والشتم وغيرهما من أنواع الأذى.

الجواب الثاني: على فرض أنه قياس فإن هذا لا يمنع أن ينسخ وينسخ به، حيث إننا بينا ـ فيما سبق ـ أن القياس إذا كانت علته منصوصاً عليها جاز نسخه والنسخ به.

* * *

المسألة الثانية

إذا نسخ الحكم في المنطوق هل هذا يكون نسخاً للمفهوم، أي: إذا نسخ المنطوق به فهل يكون ذلك دليلًا على نسخ ما ثبت بالفحوى أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق هو نسخ للحكم المفهوم.

وهذا مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ حيث قال: «وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم» واقتصر على ذكره في «الروضة»، وهو رأي الأكثرين.

واستدلوا على ذلك بقولهم: إن المفهوم تابع للأصل وهو المنطوق به، ولا يتصور ارتفاع المتبوع مع بقاء التابع.

أو تقول ــ في هذا الاستدلال ــ بعبارة أخرى: إن ما ثبت بالنطق أصل، وما ثبت بالمفهوم متفرع عنه ومستفاد منه، ومن المحال ارتفاع الأصل وبقاء فرعه؛ لأنه الدليل عليه والموجب له.

المذهب الثاني: إن نسخ الحكم في المنطوق لا يقتضي نسخ الحكم في المفهوم والفحوى وهو رأي بعض الأصوليين.

واحتجوا على ذلك بقولهم: إن ما ثبت بالفحوى جرى مجرى ما ثبت بالنص فكأنه قال: «ولا تقل لهما أف ولا تضربهما ولا تشتمهما» ثم لو نطق بذلك واشتمل النص على جميع هذه الأنواع ثم نسخ بعضها لم يوجب ذلك نسخ الباقي كما إذا قال ــ مثلاً ــ : «اقتلوا اليهود والنصارى والمجوس» ثم قال بعد ذلك: «لا تقتلوا اليهود» لم يكن النسخ في اليهود مقتضياً نسخ الحكم في النصارى والمجوس.

فإن قال قائل: أمنع كون هذا الحكم ثابتاً بالنص.

نقول ــ قد دللنا على أنه ثابت بالنص فيما سبق فارجع إليه.

والقول الحق عندي في ذلك: التفصيل بيانه:

إن كان الفحوى مقطوعاً به غير مفتقر إلى التعليل كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه يسبق إلى الفهم قبل البحث عن العلة أن أنواع الأذى للوالدين محرمة فإن نسخ الأصل وهو المنطوق به لا يقتضي نسخ الحكم في المفهوم فنسخ التأفيف ــ مثلاً ــ لا يقتضي نسخ أنواع الأذى

من ضرب وشتم وسب ونحو ذلك؛ لأن ذلك من مدلولات اللفظ فهو كالنص أو مقارب لدرجة النص.

وإن كان الفحوى غير مقطوع به ومفتقراً إلى نوع استنباط، ومتعلقاً بتعليل مثل ما أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي والحاكم وأحمد عن أنس ابن مالك ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال ــ ضمن بيانه لأحكام الزكاة ــ : «في سائمة الغنم الزكاة» فإنه إنما يعلم أنه لا زكاة في المعلوفة بالاستنباط والنظر، فإن نسخ الأصل وهو المنطوق به يقتضي نسخ المستنبط منه. والله أعلم.

* * *

المسألة الثالثة

نسخ الحكم في المنطوق هل هو نسخ للحكم الثابت بعلة ذلك الحكم المنطوق به، أي: هل نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفرع أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق نسخ للحكم الثابت بعلته أي: أن نسخ حكم الأصل يستلزم نسخ حكم الفرع.

وهذا مذهب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ وأشار إليه ــ هنا ــ بقوله: «. . . وفيما يثبت بعلته» وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وهو الحق.

ودليل ذلك: أن حكم الفرع إنما ثبت بالعلة التي اعتبرت لحكم الأصل، فإذ نسخ حكم الأصل فقد زال اعتبار أي علة لهذا الحكم، ومتى زال اعتبار العلة فقد زال اعتبار الحكم الذي ثبت بها، وبذلك يكون رفع حكم الأصل مستلزماً رفع حكم الفرع.

المذهب الثاني: أن نسخ الحكم في المنطوق ليس بنسخ للحكم الثابت بعلته، أي: لا يرفع حكم الفرع لارتفاع حكم الأصل.

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

الدليل الأول: قالوا فيه: إن حكم الأصل لو رفع حكم الفرع يكون قياساً من غير علة جامعة بينهما موجدة للرفع، والقياس بلا علة جامعة فاسد.

أجيب عن ذلك: بأن هذا ليس بصحيح، أي: أن هذا ليس حكماً بالقياس، بل إن هذا فرع والفرع تابع للأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع؛ قياساً على الحكم الثابت بالنص لما تبعه، فإذا سقط النص زال الحكم.

الدليل الثاني: الفرع تابع لدلالة حكم الأصل لا لحكم الأصل، فلا يلزم من انتفاء حكم الأصل انتفاء دلالته، فلم يحدث شيء إلاَّ انتفاء الحكم، أما الدلالة فباقية كما هي فيبقى معها حكم الفرع.

أجيب عن ذلك بأنا لا نسلِّم أنه لم يحدث شيء إلاَّ انتفاء حكم الأصل، بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً، وهو ملزوم لانتفاء حكم الأصل؛ لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينفي الحكم.

تنبيه: نسب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذا المذهب ــ أعني المذهب الثاني ــ إلى بعض الحنفية فقال هنا: «وأنكر ذلك بعض الحنفية»، وكذلك نسبه الآمدي في الإحكام إلى بعض الحنفية.

أما بعض الأصوليين ــ كأبي يعلى في «العدة» وأبي الخطاب في

«التمهيد» وأبي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» ــ فقد نسبه إلى الحنفية جميعاً.

ونسبة هذا المذهب إلى بعض الحنفية أو إلى كلهم فيه تساهل: فقد قال ابن عبد الشكور في «مسلَّم الثبوت»: «إذا نسخ حكم الأصل لا يبقى حكم الفرع وقيل: يبقى ونسب إلى الحنفية» وعقب على ذلك الأنصاري في «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» قائلاً: «أشار إلى أن هذه النسبة لم تثبت، وكيف لا وقد صرحوا أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس أن من شروطه: أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً».

وقال الكمال ابن الهمام في التحرير: «ومبناه على المختار من أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع».

* * *

المسألة الرابعة

نسخ الحكم في المنطوق هل يعتبر نسخاً للحكم الثابت بدليل خطابه؟ أي: مفهوم المخالفة من نص من النصوص إذا نسخ هذا النص هل يعتبر هذا نسخاً للحكم الثابت بمفهوم المخالفة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن نسخ الحكم في المنطوق به يستلزم نسخ الحكم الثابت بمفهوم المخالفة ــ أو دليل الخطاب كما سماه ابن قدامة هنا.

وهذا هو مذهب ابن قدامة حيث قال ــ هنا ــ: «... أو بدليل خطابه» وهو مذهب الجمهور وهو الحق.

ودليله: ما سبق وهو قولنا: إن مفهوم المخالفة يعتبر فرعاً تابعاً للأصل فإذا سقط حكم الأصل ـ وهو حكم المنطوق به ـ سقط حكم الفرع.

أو تقول ـ في هذا الاستدلال ـ: إن نسخ الأصل يستلزم نسخ مفهومه الذي هو مخالف له حكماً، لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار القيد المذكور، فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما ينبني عليه.

أو تقول ـ في الدليل على ذلك ـ: إن الدليل إنما هو تابع للفظ فهو تابع له وفرع عنه فيستحيل أن يسقط الأصل، ويكون الفرع باقياً.

المذهب الثاني: يجوز أن ينسخ الحكم في المنطوق به مع بقاء الحكم الثابت بدليل الخطاب ـ وهو المفهوم المخالف ـ.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وهو وجه لبعض الحنابلة.

واحتجوا بمثل ما احتج به أصحاب المذهب الثاني من المسألة الثالثة، واجبنا عن ذلك هناك فراجعه.

* * *

مسـألـة

هل يجوز نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به؟

أما كون مفهوم المخالفة يأتي منسوخاً فهذا جائز سواء نسخ الأصل أو لم ينسخ وهو قول جمهور العلماء.

بمعنى: يجوز نسخ حكم المسكوت الذي هو مخالف للمذكور مع نسخ الأصل ودونه.

أما مثال نسخ المفهوم المخالف مع أصله فهو واضح؛ حيث إنه إذا نسخ الأصل وهو النص ينسخ معه جميع ما يفهم منه.

أما مثال نسخ المفهوم المخالف مع بقاء أصله فهو ما أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والبيهقي عن أبـي سعيد الخدري أن النبـي ﷺ قال: «إنما الماء من الماء» فقد نسخ مفهومه بما أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي والإمام مالك والشافعي وأحمد عن عائشة رضي الله عنها أن النبـي ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» وبقي أصله وهو وجوب الغسل بالإنزال.

أما كون مفهوم المخالفة يأتي ناسخاً فقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه لا يجوز أن يأتي مفهوم المخالفة ناسخاً؛ وذلك لأن النص أقوى منه بمعنى: أن مفهوم المخالفة يضعف عن مقاومة النص وهذا هو الصحيح، وقطع به ابن السبكي في «جمع الجوامع».

المذهب الثاني: أنـه يجـوز أن يـأتي مفهـوم المخـالفة نـاسخـاً؛ لأن مفهوم المخالفة في معنى النص فكما أن النص يأتي ناسخاً كذلك مفهوم المخالفة ولا فرق ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كأبـي إسحاق الشيرازي في «اللمع».

المذهب الثالث: التفريق بين المفاهيم.

فإن كان مفهوم المخالفة من المفاهيم القوية كمفهوم الصفة، ومفهوم الشرط ونحوهما فيجوز أن يكون ناسخاً؛ لأنه قريب من المنطوق.

وإن كان من المفاهيم الضعيفة كمفهوم العدد واللقب ونحوهما فلا يجوز أن يكون ناسخاً؛ نظراً لضعفه وعجزه عن مقاومة النص.

* * *

فيما يعرف به النسخ

قوله: **(فصل فيما يعرف به النسخ، اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس، بل بمجرد النقل)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من مسائل النسخ وما ينبغي أن يعلم منها، شرع هنا في بيان كيفية معرفة الناسخ والمنسوخ فبين أنه لا يعرف الناسخ والمنسوخ عن طريق العقل ولا عن طريق القياس.

يدل على أنه لا يعرف النسخ عن طريق العقل والقياس أمران:

الأول: أن النسخ إما رفع الحكم الشرعي، أو بيان مدة انتهاء العمل به، وكل واحد منهما لا طريق للعقل إلى معرفته، ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل، وليس كذلك.

الثاني: أن النسخ لا يكون إلاَّ بتأخر الناسخ عن زمن المنسوخ، ولا مدخل للعقل ولا القياس في معرفة المتقدم والمتأخر.

فإن قلت: إذن كيف نعرف الناسخ والمنسوخ؟

أقول: نعرف الناسخ والمنسوخ عن طريق النقل المجرد.

ويعتبر لصحة النسخ أن يتأخر ناسخ عن منسوخ، وإن لم يتأخر لا يصدق عليه اسم ناسخ.

* * *

طرق معرفة الناسخ والمنسوخ من المنقول

قوله: **(وذلك من طرق)**.

ش: **أقول**: إن طرق معرفة تأخر الناسخ وتقدم المنسوخ من النقل

متعددة ومتنوعة بعضها متفق عليه، وبعضها قد اختلف فيه وسأبين ذلك ــ إن شاء الله تعالى ــ فيما يلي:

* * *

الطريق الأول

قوله: (أحدها: أن يكون في اللفظ كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا»).

ش: أقول: الطريق الأول: أن يعلم الناسخ والمنسوخ من اللفظ ــ أي: من النطق ــ بمعنى: أن يعلم من اللفظ تقدم أحد الحكمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً.

والمراد بالتقدم: التقدم في التنزيل، لا التقدم في التلاوة قاله الماوردي يقصد في القرآن.

من أمثلة ذلك من القرآن: قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦]، فإن هذا اللفظ قد علمنا منه أنه يقتضي: نسخ عنهم أن يصابر كل واحد عشرة إلى أن يصابر الواحد منهم للاثنين فقط.

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن هذا اللفظ يفيد ويقتضي نسخ الإمساك بعد الفطر.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣]، فإنه يفيد نسخ الصدقة عند المناجاة.

من أمثلة ذلك من السنة: ما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي والشافعي وأحمد عن أبي سعيد الخدري وبعض الصحابة أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة».

وأيضاً: ما أخرجه الطبراني في «الأوسط» أن النبي ﷺ كتب: «إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب».

وأيضاً: ما أخرجه مسلم وابن ماجه والشافعي والحاكم والطحاوي عن أبي سعيد الخدري، وعائشة وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وبريدة وجابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا».

فهذه النصوص قد علمنا الناسخ والمنسوخ من جهة اللفظ والنطق.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول: «سمعت عام الفتح» ويكون المنسوخ معلوماً تقدمه).

ش: أقول: الطريق الثاني ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ أن يذكر الراوي بصراحة وقت وتاريخ سماعه ذلك النص من النبي ﷺ فيقول ــ مثلاً ــ: «سمعت عام فتح مكة» أو يقول: «سمعت عام غزوة أحد» ونحو ذلك فيكون المنسوخ هو الذي تقدم على ذلك التاريخ بمعنى: يكون المنسوخ هو الذي ورد قبل ذلك في تلك المسألة مثلاً.

ويمثلون لذلك بما أخرجه البخاري وأبو داود، والترمذي وابن ماجه وأحمد عن شداد بن أوس أن النبي ﷺ قال: «أفطر الحاجم والمحجوم» حيث إنه منسوخ بما أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والبيهقي والهيثمي عن ابن عباس أن النبي ﷺ: «احتجم وهو محرم صائم».

فإن ابن عباس إنما صحبه محرماً في حجة الوداع سنة

عشر، وفي بعض طرق حديث شداد أن ذلك كان في زمن الفتح وذلك في سنة ثمان.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر).

ش: أقول: الطريق الثالث ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ الإجماع وبيانه: أن تجمع الأمة أو الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر، لا أن الإجماع هو الناسخ.

ومثلوا له: في نسخ رمضان لصيام يوم عاشوراء، ونسخ الزكاة لسائر الحقوق في المال.

واتفقت الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على ترك استعمالهم هذا، فدل عدولهم عنه على نسخه.

* * *

الطريق الرابع

قوله: (الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول: «رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها»...).

ش: أقول: الطريق الرابع ــ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ــ إخبار الراوي بذلك، بيانه: أن يخبر الراوي عن الناسخ والمنسوخ ويفهم من كلامه صراحة.

مثال ذلك: قول بعض الرواة: «رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها».

وأيضاً ـ من أمثلة ذلك ـ: ما أخرجه مسلم والترمذي ومالك والبيهقي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أمرنا النبي ﷺ بالقيام للجنازة ثم قعد».

* * *

الطريق الخامس

قوله: (الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلاَّ في أول الإسلام كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج والله ـ تعالى ـ أعلم).

ش: **أقول: الطريق الخامس** ـ من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ ـ أن ينقل راوي خبراً في مسألة فقهية ثم ينقل غيره خبراً ضده في نفس المسألة ويعلم أن الراوي الثاني أسلم في آخر حياة النبي ﷺ ويعلم أيضاً أن الراوي الأول لم يصحب النبي ﷺ إلاَّ في أول الإسلام ثم انقطع؛ فإن نقل الثاني يعلم أنه متأخر عن الأول، فيكون هو الناسخ وما نقله الأول يكون منسوخاً.

مثال ذلك: ما أخرجه أبو داود والترمذي، والنسائي وابن ماجه وأحمد والطحاوي عن طلق بن علي أن النبي ﷺ سئل عن الوضوء من مس الذكر فقال: «هل هو إلاَّ بضعة منك» أو قال: «بضعة منه».

فهذا الخبر يفيد عدم وجوب الوضوء من مس الذكر.

وأخرج البيهقي والشافعي وأحمد والحاكم عن أبي هريرة أنه ﷺ قال: «ومن أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء».

فهذا الخبر أفاد وجوب الوضوء من مس الذكر.

وعلم ـ بهذا ـ أن حديث أبي هريرة متأخر عن حديث طلق؛ لأن

أبا هريرة أسلم في آخر حياة النبـي ﷺ وبعد وفاة طلق بن علي. وبهذا يكون حديث أبـي هريرة ناسخاً لحديث طلق.

* * *

مسألة فرعية: حكم مس الذكر

استناداً إلى الحديثين السابقين اختلف العلماء في مس الذكر هل هو ينقض الوضوء أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن مس الذكر باليد ناقض للوضوء، وهذا مذهب الجمهور، منهم الشافعي ومالك في المشهور عنه وأحمد في إحدى الروايتين عنه غير أن الشافعي يخص ذلك بالمس بباطن الكف، ومالكاً يشترط اللذة والعمد.

وقد استدل هؤلاء بحديث أبـي هريرة هذا، وهو الصحيح؛ لما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك وأحمد عن بسرة بنت صفوان ــ رضي الله عنها ــ أن النبـي ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ».

أما حديث طلق فعنه جوابان:

الجواب الأول: أنه منسوخ بالأحاديث التي دلت على نقض الوضوء من مس الذكر وبخاصة حديث أبـي هريرة ــ رضي الله عنه ــ كما سبق.

الجواب الثاني: أن حديث طلق ضعيف لا ينهض لمعارضة الأحاديث الأخرى كما قال البيهقي، وأبو حاتم، والدارقطني، وأبو زرعة، وابن الجوزي.

المذهب الثاني: أن مس الذكر غير ناقض للوضوء وهذا مذهب الحنفية وقد احتجوا بحديث قيس بن طلق عن أبيه طلق بن علي السابق الذكر.

وأجابوا عن حديث أبـي هريرة بأنه ضعيف لا يقوى على معارضة

حديث طلق بن علي وأجابوا عن حديث بسرة بنت صفوان بأنه خبر واحد فيما تعم به البلوى قال السرخسي في المبسوط: «وحديث بسرة لا يكاد يصح فقد قال يحيى بن معين: ثلاث لا يصح فيهن حديث عن رسول الله ﷺ منها هذا وما بال رسول الله ﷺ لم يقل هذا بين يدي كبار الصحابة حتى لم ينقله أحد منهم وإنما قاله بين يدي بسرة، وقد كان رسول الله ﷺ أشد حياء من العذراء في خدرها». اهـ.

وطلق هو:

طلق بن علي بن طلق بن عمرو السحيمي الحنفي اليمامي أبو علي، صحابي جليل روى عنه ابنه قيس، وعبد الصمد بن علي بن شيبان.

* * *

ما ظن أنها من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ وهي ليست كذلك

ما سبق بيان طرق معرفة الناسخ والمنسوخ التي ذكرها ابن قدامة واقتصر عليها؛ نظراً لأنها هي الصحيحة عند الجمهور، وهناك طرق اختلف فيها هل هي من طرق معرفة الناسخ والمنسوخ أو لا؟

والصحيح أنها ليست منها كما سيتضح لك فيما سيأتي:

أولاً: قول الصحابي ـ والراوي ـ «هذه الآية منسوخة»، أو قوله: «كان الحكم كذا ثم نسخ» أو قوله: «هذا الخبر منسوخ» فهذا ونحوه يثبت به النسخ عند الحنفية بمعنى أنهم جعلوا قوله ناسخاً واستدلوا بأمرين:

الأمر الأول: أن تعيين العدل الموثوق بعدالته لناسخ لا يكون إلاَّ عن علم بالتاريخ والتعارض فإن المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن، فحكمه بالنسخ عن بصيرة والصحابي غير متهم فوجب الرجوع إلى ما ادعاه.

الأمر الثاني: أن الصحابـي لو روى خبراً عن رسول الله ﷺ وجب قبوله، فإذا قال: «كان هذا الخبر منسوخاً» وجب الرجوع إلى قوله:

وهذا غير صحيح فلا يثبت النسخ بقول الصحابـي: «هذا منسوخ» بمعنى: لا يكون قول الصحابـي ناسخاً وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي في «الإحكام» والغزالي في «المستصفى»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وابن برهان في «الوصول إلى الأصول»، والإمام الرازي في «المحصول»، وهو مذهب الجمهور. وقد احتجوا بقولهم: إن الصحابـي إذا قال: «كان ثابتاً ثم نسخ» يحتمل أن يكون قوله هذا صدر عن اجتهاد فيظن غير الناسخ ناسخاً وأن غير الرافع رافعاً، وقوله لا حجة فيه، وقول الرسول ﷺ حجة إجماعاً فلا نترك الحجة قطعاً بالمحتمل فما يقوله الصحابـي لا يسلم على كل حال، بل لا بد من النظر فيه ولهذا لما نقل عن طائفة من الصحابة قولهم: «نسخ المسح بآية الوضوء التي نزلت في المائدة» لم نسلم ذلك، بل أجمعنا على أن هذه الآية غير ناسخة لها؛ إذ ليس في الآية ما يدل على النسخ.

أما ما ذكره الحنفية من الاستدلال على مذهبهم فإنه يجاب عنه بأن يقال: إن الصحابـي العدل إذا روى خبراً عن رسول الله ﷺ فإنه يقبل وأن الذي جعلنا نقبل ذلك عدالته، وكونه موثوقاً، وكونه قد شاهد التنزيل وعلم التأويل أكثر من غيره.

أما دعوى النسخ فمتعلق بالاجتهاد والنظر وهو في ذلك غير معصوم، فلو وجب قبول قوله في ذلك لوجب قبول قوله في مسائل الاجتهاد كلها وهذا ليس بصحيح. والله أعلم.

ثانياً: كون أحد النصين المتعارضين مثبتاً في المصحف بعد النص

الآخر فإن بعض العلماء يرى أن المتأخر في الإثبات ناسخ للمتقدم.

وهذا ليس بصحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لأن ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيب النزول، بل قد يكون المتقدم في الترتيب متأخراً في النزول كما في آيتي عدة المتوفى عنها زوجها فقد قال تعالى ـ في الآية الرابعة والثلاثين بعد المائتين من سورة البقرة ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وقال سبحانه ـ في الآية الأربعين بعد المائتين من نفس السورة ـ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

فإن الآية الناسخة هنا هي الأولى وهي متقدمة في المصحف عن الآية المنسوخة وهي الثانية.

ثالثاً: كون أحد النصين المتعارضين موافقاً للبراءة الأصلية، والآخر مخالفاً لها حيث يرى ذلك بعض العلماء بمعنى: أن هؤلاء العلماء يرون أن النص الموافق للبراءة متأخر عن النص المخالف لها؛ لكونه مفيداً فائدة جديدة وهي رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية بعد نسخ الحكم الذي شرع بعدها، ولو جعل متقدماً على النص الآخر لم يكن مفيداً فائدة جديدة؛ لأن البراءة الأصلية مستفادة قبله، ومتى جعل الموافق متأخراً كان ناسخاً للنص المتقدم.

وهذا غير صحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لأن جعل أحد النصين بعينه متقدماً والآخر بعينه متأخراً ليس أولى من العكس؛ لعدم وجود المرجح.

وبيان عدم وجود الترجيح لتقدم أحدهما وتأخر الآخر أن الموافق

للبراءة الأصلية كما أنه قد يأتي بفائدة جديدة عند تأخره ـ وهي رجوع الفعل إلى البراءة الأصلية ـ كذلك قد يأتي عند تقدمه بفائدة جليلة وهي أن الشرع جاء موافقاً للعقل وغير مخالف له.

رابعاً: كون الراوي لأحد الخبرين المتعارضين أصغر سناً من الراوي الآخر أو متأخراً في الإسلام عنه حيث يرى ذلك بعض العلماء.

والمعنى: أن هؤلاء العلماء يرون أن الخبر الذي رواه الأصغر، أو المتأخر في الإسلام يكون ناسخاً للخبر الآخر؛ لأن الظاهر أنه متأخر في الزمن عن الخبر الآخر.

وهذا غير صحيح ـ كما هو رأي الجمهور ـ وذلك لجواز أن يكون الراوي الأصغر سناً قد روى عمن هو أكبر منه، وأن يكون الراوي المتأخر إسلاماً قد روى عمن تقدمه في الإسلام، والله أعلم.



هذا آخر المجلد الثاني من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الكريم ابن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين، ويليه المجلد الثالث وهو في: «السُّنَّة»

فهرس موضوعات المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ مخالفة بعض الأصوليين لذلك، وحيث إنهم فرقوا بين ما أفاد القطع فسموه دليلاً وأفاد الظن فسموه أمارة	٢٨٩
ـ بيان أن هذا التفريق ليس بصحيح	٢٨٩
ـ بيان أن الدليل يسمى دليلاً وإن لم يستدل به أحد	٢٨٩
ـ بيان المراد بالاستدلال، والمستدل، والمستدل عليه وله	٢٨٩ ـ ٢٩٠
ـ الأصول الشرعية	٢٩٠
ـ بيان أن الأصول المتفق عليها أربعة	٢٩٠
ـ بيان أن الأصول المختلف فيها ـ أيضاً ـ أربعة	٢٩١
ـ سبب عدم ذكر ابن قدامة القياس مع الأدلة المتفق عليها	٢٩١
ـ بيان أن الصحيح هو: أن القياس من الأدلة المتفق عليها من حيث الجملة بعد الكتاب والسنة والإجماع	٢٩١
ـ بيان أن الحق أن العقل لا يعتبر من الأدلة	٢٩٢
ـ بعض العلماء ذكر أن الحسن، واللغة من الأدلة	٢٩٢
ـ بيان بطلان ذلك	٢٩٢
ـ أصل الأحكام كلها الكتاب، وبيان ذلك	٢٩٢
ـ بيان أن مظهر الأحكام كلها هو الرسول ﷺ	٢٩٣
• الكتاب أو القرآن وما يتعلق به:	**٢٩٥**
ـ الأصل الأول: كتاب الله	٢٩٧
ـ بيان أن القرآن كلام الله بألفاظه ومعانيه	٢٩٧
ـ بيان أن الكتاب هو القرآن، وتعريف القرآن لغة	٢٩٨
ـ اعتراض وجوابه	٢٩٨
ـ بيان أن القرآن هو الكتاب، وأنهما اسمان مترادفان	٢٩٩

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ جوابه	٣١٧
ـ الدليل الثاني: أن القرآن ورد بلغة العرب، ولغة العرب قد ورد فيها المجاز	٣١٨
ـ ما اعترض به على هذا الدليل	٣١٨
ـ الأجوبة عن تلك الاعتراضات	٣١٨
ـ فوائد التعبير بالمجاز دون الحقيقة	٣١٩
ـ المذهب الثاني: لا يوجد في القرآن مجاز	٣١٩
ـ أدلة أصحاب هذا المذهب	٣٢٠
ـ الدليل الأول	٣٢٠
ـ جوابه	٣٢٠
ـ الدليل الثاني	٣٢٠
ـ جوابه	٣٢١
ـ الدليل الثالث	٣٢١
ـ جوابه	٣٢١
ـ الدليل الرابع	٣٢١
ـ جوابه	٣٢٢
ـ بيان أن الخلاف في هذه المسألة لفظي	٣٢٢
ـ هل يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية، أو كله عربي؟	٣٢٢
ـ المذاهب في ذلك:	٣٢٢
ـ المذهب الأول: لا يوجد في القرآن لفظ بغير العربية	٣٢٢
ـ أدلة أصحاب هذا المذهب	٣٢٣
ـ المذهب الثاني: يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية	٣٢٤
ـ دليل أصحاب هذا المذهب	٣٢٥

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

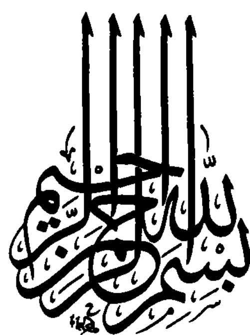
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثالث

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

٣

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الثالث

وهو: في الأصل الثاني من أدلة الأحكام الشرعية،
وهي: السنة ومسائلها وما يتعلق بها من مباحث.

السُّنَّة

قوله: (الأصل الثاني من الأدلة: سنة النبي ﷺ).

ش: **أقول**: لما فرغ الأصل الأول من الأدلة الشرعية ــ وهو القرآن الكريم وما يتعلق به ــ شرع بذكر الأصل الثاني من تلك الأدلة، وهو: «السنة الشريفة» وهي: سنة النبي ﷺ.

وإليك بيان حقيقة السنة لغة واصطلاحاً، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: تعريف السنة لغة.

السنة في اللغة تطلق على الطريقة مطلقاً، سواء كانت هذه الطريقة حسنة أو كانت سيئة قبيحة، ومنه ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، والترمذي في «سننه»، والنسائي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه» عن جرير بن عبد الله البجلي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من سنّ سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة).

ومنه قول خالد بن زهير الهذلي ــ مخاطباً خاله: أبا ذؤيب ــ خويلد بن خالد بن محرث:

لعلك إما أم عمرو وتبدلت   سواك خليلاً شاتمي تستخيرها

فلا تجزعن من سنةٍ أنت سرتها	وأول راضٍ سنــة مــن يسيــرهــا
فــإن التــي فينــا زعمــت ومثلهــا	لفيــك ولكنــي أراك تجــورهــا

ذكر ذلك خالد الهذلي لما أرسله خاله إلى امرأة اسمها أم عمرو ليكون الواسطة بينه وبينها لخطبتها للزواج، فما كان من أم عمرو إلاَّ أن اختارت خالداً، وتركت خاله أبا ذؤيب، فصار الأخير يعيبه ويشتمه فقال خالد هذه الأبيات؛ رداً على خاله، ذكر ذلك في «شرح أشعار الهذليين».

وتطلق السنة ــ أيضاً ــ لغة على السيرة: حميدة كانت أو ذميمة، قاله الفيومي في «المصباح المنير»، والفيروزآبادي في «القاموس المحيط».

والسيرة لا تخرج عن الطريقة؛ حيث إنها ملازمة لها، فالطريقة والطريق مأخوذ من: طرق يطرق إذا طرقه الناس وساروا عليه.

وكون السنة تطلق لغة على الطريقة والسيرة هو الذي عليه جمهور أهل اللغة وهو الذي أرجحه؛ لأن الشواهد تدل عليه.

وأما ما ذكره الأزهري من أن السنة تطلق على الطريقة المحمودة المستقيمة وذكره بأن من ذلك قولهم: «فلان من أهل السنة، معناه من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة».

فهذا لا يسلم له؛ وذلك لعدم الدليل على أن السنة لغة تطلق على الطريقة المحمودة فقط فهو خصصها بذلك بدون دليل مخصص.

وأما قولهم: «فلان من أهل السنة، معناه: من أهل الطريقة المحمودة» فهذا استعمال في عرف أهل الشريعة، وليس إطلاقاً لغوياً، والمراد بالسنة في هذا الإطلاق هو: ما يقابل البدعة.

وأما ما قاله الخطابي وهو: أن السنة أصلها الطريقة المحمودة، فإذا

أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدة كقوله: «من سن سنة سيئة».

فهذا ــ أيضاً ــ لا يُسلَّم؛ لأنه لا دليل على أنها إذا أطلقت انصرفت إلى الطريقة المحمودة.

واستعمالها في السيئة مقيدة لا يدل على أنها مجاز لغة، وإنما هو لبيان أن المراد نوع من المعنى الحقيقي، فالسنة هي الطريقة مطلقاً، والطريقة نوعان: محمودة، ومذمومة، واستعملت في المذمومة والسيئة مقيدة كما في الحديث السابق، كما استعملت في المحمودة والحسنة مقيدة كما في الحديث السابق.

وتطلق السنة لغة على إطلاقات أخرى، ومنها:

أنها تطلق لغة على الشريعة ــ وضعت لتُحتذى ويُقتدى بها ــ ومنه قوله تعالى: ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ﴾ [غافر: ٨٥]، أي: شريعة الله قد اقتضت في الكفار أنه لا ينفعهم الإيمان إذا رأوا العذاب كما قال القرطبي في تفسيره، وابن منظور في «اللسان».

ومنها: أنها تطلق السنة لغة على الدوام كما نقل ذلك عن الكسائي والكيا الهراسي حيث قال: معناها: الدوام فقولنا: سنة معناها الأمر بإدامته من قولهم: «سننت الماء إذا واليت في صَبِّه»، ويراد بذلك الأمر الذي يداوم عليه.

وتطلق السنة على المثال المتبع كما قاله الطبري في «تفسيره» ومنه قول لبيد بن ربيعة:

من معشرٍ سنت لهم آباؤهم ... ولكل قوم سنة وإمامها

ومعنى «إمامها» أي: مثالها.

وقال النابغة الذبياني:

أبـــوه قبلـــه وأبـــو أبيـــه بنـو مجـد الحيـاة علـى إمـام

أي: على مثال.

وتطلق السنة لغة ـ أيضاً ـ على الطبيعة، ومنه قول الأعشى:

كـريـم شمـائلـه مـن بنـي معـاويـة الأكـرميـن السُّنَـن

أي: الأكرمين الطبائع.

وتطلق السنة لغة على غير ذلك.

ثانياً: تعريف السنة اصطلاحاً.

السنة عند علماء أصول الفقه أصل من أصول الأحكام الشرعية، ودليل من أدلتها، يلي الكتاب في الرتبة، لذلك جاءت تعريفاتهم لها مناسبة لذلك، واختلفوا في تعريفها.

ولكن أقرب تلك التعريفات إلى الصواب: أن السنة: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل، أو تقرير مما يخص الأحكام التشريعية.

وإليك شرح هذا التعريف، وبيان محترزاته:

قوله: «ما» جنس يدخل فيه ما صدر عنه ﷺ وما صدر عن غيره.

قوله: «ما صدر عن النبي ﷺ» جنس ـ أيضاً ـ يدخل فيه كل ما ألقاه النبي ﷺ على أصحابه وأظهره لهم سواء كان قرآناً، أو سنة، أو كان يخص الأحكام الشرعية، أو لا.

وخرج بهذا القيد أمور:

الأول: ما صدر عنه ﷺ قبل البعثة، فإن كل شيء صدر عنه قبلها لا يسمى سنة، وذلك لأنه ــ حينها ــ ليس بنبي ولا رسول.

الثاني: ما صدر عن الرسل الذي أتوا قبله ــ عليهم السلام ــ.

الثالث: ما صدر عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وغيرهم.

قوله: «غير القرآن» خرج به القرآن، لأنه كلام الله ــ تعالى ــ تلاه النبي ﷺ على جماعة من أصحابه تقوم الحجة بقولهم.

ويدخل في ذلك: الحديث القدسي فإنه ــ مع كونه قد أنزل لفظه ــ ليس بمعجز ولا متعبد بتلاوته فليس بقرآن، وإنما هو سنة.

وعبَّر بعضهم عن هذا بقوله: «غير الوحي» وهذا ليس بجيد؛ حيث إن السنة وحي باطن، لكنها لا تتلى ويتعبد بتلاوتها.

قوله: «من قول» بيان لما صدر.

والمراد به: ما تلفظ به النبي ﷺ مما يتعلق بتشريع الأحكام، مثل قوله (لا وصية لوارث)، وقوله: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)، وقوله: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه) ونحو ذلك.

ويدخل في القول: الكتابة، مثل: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» ومسلم في «صحيحه» عن أنس ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ أمر علياً رضي الله عنه بالكتابة يوم الحديبية.

قوله: «أو فعل» وهو: ما فعله النبي ﷺ مما يتعلق بتشريع الأحكام مثل: حجه عليه السلام، وصلاته، ورفع يديه عند افتتاح الصلاة ونحو ذلك.

ويدخل في الفعل: الإشارة، كإشارته ﷺ لكعب بن مالك السلمي أن يضع الشطر من دينه على ابن أبـي حدرد ـ «عبد الله بن سلامة بن عمير الأسلمي» ـ .

حيث أخرج البخاري في «صحيحه» ومسلم في «صحيحه» أن ابن أبـي حدرد لما تقاضى ديناً له على كعب بن مالك في مسجد النبـي ﷺ وارتفعت أصواتهما، حتى سمعهما النبـي ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما، حتى كشف حجرته، فنادى، فقال: يا كعب، قال: لبيك يا رسول الله، فأشار إليه بيده أن ضع الشطر من دينك، فقال كعب: قد فعلت يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: (قم فاقضه).

ويدخل في الفعل ـ أيضاً ـ الهمُّ؛ حيث إنه من أفعال القلب، وهو عليه السلام لا يهم بفعل شيء إلاّ وهو مشروع؛ لأنه مبعوث لبيان الشرعيات مثاله أنه ﷺ قد هم أن يجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء، فثقل عليه، فتركه، واستدل بذلك على أنه ندب.

وبعضهم خالف في ذلك ـ أي: خالف في شمول الفعل للهم ـ وقال: إن في ذلك غموضاً كالتقرير، واقترح أن ينص عليه في التعريف ومنهم الزركشي في «البحر الميحط» حيث قال في تعريف السنة: هي «ما صدر من النبـي ﷺ من الأقوال، والأفعال، والتقرير، والهم».

ولكن الراجح هو ما قلته ـ وهو أن الهم يدخل في الفعل؛ حيث إنه يعتبر من أفعال القلب، والقصد منه إيقاع الفعل، ولكن لم يقع.

ويدخل ـ أيضاً ـ في الفعل: جميع أفعاله القلبية كالاعتقادات والإرادات فهذه وإن كانت ليست أفعالاً حقيقة، لكنها قد تعد أفعالاً.

قوله: «أو تقرير» معناه: أن يُفعل أو يُقال شيء بحضرته ﷺ، أو بغيبته وعلم به، من غير كافر وأقره عليه وسكت عن إنكاره.

فإذا سمع النبي ﷺ مسلماً يقول شيئاً، أو رآه يفعل شيئاً، فأقره عليه فهو من السنة.

مثل: ما قاله عمرو بن العاص ـ حيث إنه بعث في غزوة ذات السلاسل ـ: احتلمت في ليلة باردة فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت، ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له، فقال: (يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟) فقلت: ذكرت قوله الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩]، فتيممت، ثم صليت، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً، أخرج ذلك أبو داود في «سننه»، والدارقطني في «سننه».

ومثل: ما قال أنس بن مالك: «كنا نصلي على عهد النبي ﷺ ركعتين بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب، فقيل له: أكان رسول الله ﷺ يراكم؟ قال: نعم رآنا، فلم يأمرنا، ولم ينهنا» أخرج ذلك النسائي في «سننه».

بعض الأصولين، لم يذكر قيد «أو تقرير»؛ لأنه كما يقولون: يدخل في الفعل؛ حيث إن التقرير كف عن الإنكار، والكف فعل.

وهذا فيه نظر: حيث إن التقرير ليس بفعل، كما عرفته فيما سبق والله أعلم.

هذا هو التعريف للسنة الذي تميل إليه النفس، وتبين لك منه أن السنة تنقسم ـ باعتبار ماهيتها ـ إلى ثلاثة أقسام: السنة القولية، والسنة الفعلية، والسنة التقريرية وقد سبق تعريف كل واحد منها والأمثلة عليه.

وتدخل فيها الأقسام السبعة للسنة التي ذكرها الزركشي في «البحر المحيط».

ما سبق هو المعنى للسنة عند الأصوليين.

وتطلق السنة في الاصطلاح الشرعي على معان أخرى غير إطلاق الأصوليين.

فتطلق السنة عند المحدثين على ما أثر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلقية، أو صفة خلقية، أو سيرة.

فهنا وسَّع هؤلاء في إطلاق السنة، وذلك لأنهم لا يقصرونها على إفادة حكم شرعي، بخلاف الأصوليين، فإنهم يبحثون عن السنة التي فيها استدلال على حكم شرعي؛ لذلك تجدهم في التعريف السابق ذكروا في آخره قيداً مهما عندهم ألا وهو: «مما يخص الأحكام التشريعية».

وتطلق السنة عند الفقهاء على ما يقابل الواجب، فالسنة عندهم بمعنى النافلة، أو كل ما يتقرب به إلى الله ــ تعالى ــ من العبادات مما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فيشمل ذلك: المندوب، والمستجب، والتطوع، والطاعة، والنفل، والقربة، والإحسان، والمرغب فيه، والفضيلة.

وتطلق السنة عند أهل الكلام على ما يقابل البدعة، يقال: «فلان من أهل السنة» إذا كان عمله على وفق ما عمل عليه الرسول ﷺ ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذلك كالمعتزلة، والخوارج ونحوهما.

وتطلق السنة ــ أحياناً ــ على ما عمل عليه الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ سواء وجد ذلك في الكتاب، أو السنة، أو كان اجتهاداً منهم بدليل ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن العرباض بن سارية

ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي).

ومن أمثلة ذلك: فعلهم في حد الخمر، حيث قال علي بن أبـي طالب ـ رضي الله عنه ـ : «جلد النبـي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين وكل سنة».

ومن الأمثلة أيضاً على عمل الصحابة في ذلك تضمين الصنَّاع، وتدوين الدواوين، وجمع المصحف.

وسبب هذا الاختلاف فيما تطلق عليه السنة يرجع إلى الغرض الذي يعتني به كل فرقة مما سبق.

فالأصوليون غرضهم هو: إثبات وبيان أدلة الأحكام إجمالاً، فنظروا إلى السنة من هذا المنطلق، فاعتنوا بالأقوال، والأفعال، والتقريرات التي تكون أدلة للأحكام الشرعية ـ كما سيأتي ـ .

والمحدثون: غرضهم هو: بيان أن الرسول ﷺ هو الهادي والأسوة للأمة، لذلك تجدهم نقلوا كل ما يتصل به ﷺ من سيرة وخلق، وأخبار، وأقوال، وأفعال، سواء كان مثبتاً حكماً شرعياً أم لا.

والفقهاء غرضهم إثبات أدلة الأحكام تفصيلاً، لذلك اهتموا بدلالة أقوال وأفعال وتقريرات الرسول ﷺ على الأحكام الشرعية الجزئية بالنسبة لما يتصل بأفعال المكلفين من وجوب، أو حرمة أو إباحة، أو ندب وسنة. وهكذا.

* * *

حجيـة السنـة

قوله: **(وقول رسول الله ﷺ حجة)**.

ش: **أقول**: حجية السنة ضرورية دينية، وهو يغني من في قلبه ذرَّة من إيمان عن بيان أدلة حجيتها.

والسنة حجة بأنواعها الثلاثة التي سبق أن ذكرناها: «القولية»، و «الفعلية»، و «التقريرية».

ولكن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر هنا السنة القولية فقط؛ لأنها الأغلب فيما يصدر عن النبـي ﷺ جرياً على عادة الأصوليين، وإلاَّ فجميع ما يصدر عن النبـي ﷺ من قول، أو تقرير حجة.

* * *

أدلة حجية السنة

لقد دل على حجيتها أدلة كثيرة إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: **(لدلالة المعجز على صدقه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة على حجية السنة، أن القرآن الكريم، وهو معجزة هذه الرسالة، دل على أن كل ما يقوله الرسول ﷺ صدق من وجوه:

الوجه الأول: أن الله تعالى أخبرنا أن كل ما ينطق به هذا الرسول هو وحي، وليس من عند نفسه فقال تعالى في ذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ

﴿إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ــ ٤]، وهو: صريح في الدلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل، قاله القرطبي في «تفسيره».

الوجه الثاني: أن ورود المعجز وهو القرآن الكريم على وفق دعوى النبي ﷺ منزل منزلة قول الله تعالى له: «صدقت فيما أخبرت به عني».

الوجه الثالث: أن رسول الله ﷺ معصوم من تعمد ما يخل بالتبليغ إجماعاً، وذلك بدلالة المعجز وهو القرآن الكريم على ذلك، وكذلك معصوم من المعاصي التي تخل بالتبليغ، وذلك يستلزم أن كل خبر ــ بعد تقرير الله له عليه ــ صادق مطابق لما عند الله إجماعاً، فيجب التمسك به.

فإذا كان كل ما يصدر عنه صدق، ومطابق لما عند الله فيجب قبوله والعمل بمقتضاه، فتكون السنة حجة.

فإن قلت: ما معنى: «معصوم»؟

أقول: المعصوم مأخوذ من العصمة، والعصمة في اللغة: المنع والحفظ والوقاية، يقال: «هذا طعام يعصم» أي: يمنع من الجوع، ومنه قوله تعالى: ﴿سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ﴾ [هود: ٤٣]، أي: يمنعني من أن أغرق في الماء، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَۖ﴾ [يوسف: ٣٢]، أي: تأبى عليها وامتنع، ولم يجبها إلى ما طلبت.

والعصمة في الاصطلاح: سلب قدرة المعصوم على المعصية فلا يمكنه فعلها؛ لأن الله ــ تعالى ــ سلب قدرته عليها.

وقيل: المعصوم هو: الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي.

وقيل: المعصوم هو: المختص في بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي.

ومعاني هذه متقاربة، إلاَّ أن الأول هو الأقرب إلى الصواب.

فيكون معنى المعصوم: المسلوب القدرة على المعصية، فلا يمكنه فعلها بأي حال، فالرسول ﷺ مسلوب القدرة على المعصية، فلا يمكن بأي حال أن يفعلها:

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(وأمر الله ــ سبحانه ــ بطاعته)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني من أدلة حجية السنة: أن الله سبحانه وتعالى قد أمر بطاعة الرسول ﷺ فيما أمر به، ونهى عنه، فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقال: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران: ٣٢]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنفال: ٢٠]، وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْ﴾ [المائدة: ٩٢]، وغير ذلك من الآيات.

وإذا كان الله تعالى قد أمر بطاعة الرسول ﷺ والأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، فيكون كل ما صدر عن الرسول ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات، يجب قبوله، والعمل عليه، فتكون السنة حجة.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(وتحذيره من مخالفة أمره)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث من الأدلة على حجية السُّنة: أن الله سبحانه

وتعالى قد حذَّر من مخالفة أمر رسوله ﷺ، قال تعالى في ذلك: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النور: ٦٣].

فهنا: حذَّر الله سبحانه وتعالى من مخالفة رسوله ﷺ، فيلزم من ذلك: وجوب موافقة الرسول ﷺ ومتابعته في كل ما يصدر عنه؛ لأن المخالفة حرام، وترك الحرام واجب، فترك المخالفة واجب، فيكون اتباع الرسول ـ واجب ـ، فتكون السنة حجة يجب العمل بمقتضاها، والقرآن الكريم مليء بالآيات الدالة دلالة قاطعة على حجية السنة، منها ما سبق ذكره.

ومنها: ما يدل على وجوب الإيمان به ﷺ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]، ونحو ذلك:

والإيمان معناه: التصديق والإذعان برسالته وبجميع ما جاء به من عند الله، وأن عدم اتباعه، والعمل ما صدر عنه، والرضا بحكمه يتنافى مع الإيمان.

ومنها: الآيات الدالة على أن الرسول ﷺ مبين للقرآن، وشارح له شرحاً معتبراً عند الله كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل: ٦٤]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣١]، والحكمة هي السنة كما قال الشافعي في «رسالته»، والقرطبي في «تفسيره».

ومنها: الآيات الدالة على وجوب اتباعه في جميع ما يصدر عنه، وعلى أن اتباعه لازم لمحبة الله ـ تعالى ـ كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ

ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾ [آل عمرن: ٣١]، وقوله: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ٢١﴾ [الأحزاب: ٢١].

وعلامة حبهم إياه: اتباعهم سنة رسول الله ﷺ.

والأسوة في الرسول: الاقتداء به، والاتباع لسنته، وترك مخالفته في قول أو فعل.

وغير ذلك مما لا يخفى على كثير من طلبة العلم.

ودل على حجية السنة ـ أيضاً ـ: الإجماع: فقد أجمع المسلمون، من أول خلافة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ إلى يومنا هذا على أن كل ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقريرات حجة يجب العمل به، فلم نجد أحداً من الذين يعتد بأقوالهم من العلماء ينكر التمسك بالسنة من حيث هي سنة.

وأيضاً أن الاحتجاج بالسنة ضرورة لكل مسلم، فيعتذر العمل بالقرآن وحده، فلا بدَّ للمجتهد من النظر في السنة التي نزل بها الوحي، أو استنبطها النبي باجتهاده من القرآن، وأقره الله عليها.

فلولا أن السنة حجة لما وجب، ولما صح لأحد من المجتهدين أن ينظر فيها، ويستعين بها على فهم القرآن، وللزم من ذلك ـ أيضاً ـ ألا يفهم أحد ما كلف به، فتتعطل الأحكام، وتبطل التكاليف، وهذا محال.

ولقد اشتمل القرآن على نصوص مجملة، وأخرى مشكلة لا يمكن أن نعلم المراد منها إلاَّ عن طريق السنة.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ﴾ [آل عمران: ٩٧]، هذه الآية

دلت على وجوب الحج، ولكن ما هي ماهية الحج الذي أوجبه؟ وكيف نحج؟ وما هو وقته؟ وتفاصيل أخرى لا يمكن أن نعلمها إلاَّ عن طريق السنة، فلو لم تكن السنة حجة، يجب أن نقبل ما جاء فيها لتعطل ركن من أركان الإسلام وهو الحج، وكذلك الصلاة، والزكاة ونحو ذلك

وهذا القول من النبي ﷺ إما أن يكون مسموعاً منه بلا واسطة، أي: مباشرة، أو يكون منقولاً عنه بواسطة الرواة، ذكر ابن قدامة حكم القسمين، وذلك فيما يلي:

* * *

بيان أن السنة حجة قاطعة في حق من سمعها من النبي ﷺ مباشرةً

قوله: **(وهو: دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً)**.

ش: **أقول**: قول النبي ﷺ حجة قاطعة على من سمع هذا القول من النبي ﷺ مشافهة، أي: سمعه من فيِّ النبي ﷺ مباشرةً، دون واسطة كالصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ الذين سمعوا من النبي ﷺ الأحكام.

وكذلك من شاهد فعله، أو تقريره ﷺ يلحق بالقول فهو حجة قاطعة عليه، ولا فرق بين القول والفعل والتقرير، لكن ابن قدامة نص على القول؛ لأنه الأغلب فيما يصدر عن النبي ﷺ.

* * *

حكم من لم يسمع قول النبي ﷺ مباشرةً، بل سمعه عن طريق الرواة

قوله: **(فأما من بلغه بالإخبار عنه: فينقسم في حقه قسمين: «تواتراً» و «آحاداً»)**.

ش: **أقول**: قول النبـي ﷺ أو فعله، أو تقريره إن بلغنا ووصلنا عن طريق المخبرين عنه، ولم نسمعه مباشرةً من فيِّ النبـي ﷺ، فإنه قد بلغنا ووصلنا عن طريقين، لا ثالث لهما:

الأول: عن طريق التواتر.

الثاني: عن طريق الآحاد.

وسيأتي ــ إن شاء الله ــ بيان المتواتر، والآحاد وما يتعلق بهما، وحكم كل واحد منهما بالتفصيل.

* * *

كيفية ألفاظ الرواة
في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ

سبق أن عرفنا أن قول النبـي ﷺ، إما أن يسمع من النبـي ﷺ مباشرة، أو أن يبلغنا عن طريق راوٍ، روى الحديث عن النبـي ﷺ، وأراد ابن قدامة في هذا المبحث أن يبين ألفاظ الرواة في نقل الأخبار عنه ﷺ، وكيفية نقلها؛ حيث إن اختلاف ألفاظ الرواة يترتب عليه اختلاف الأحكام.

والراوي للخبر إما أن يكون صحابياً، أو غير صحابـي.

فالصحابـي يكون قد سمع من النبـي ﷺ، أو رآه كما قلت ذلك في كتابـي: «مخالفة الصحابـي للحديث النبوي، وموقف العلماء من ذلك»، حيث ذكرت هناك: أن الصحابـي: «من رأى النبـي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفاً بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة سواء روى عنه أم لا، تعلم منه أم لا»، ورجحت ذلك التعريف له وشرحته بعد أن فندت التعريفات الأخرى؛ فراجعه إن شئت.

والصحابي إذا أراد أن ينقل لنا خبراً سمعه من النبي ﷺ فإنه ينقله بألفاظ وطرق وكيفيات.

وكذلك غير الصحابي، له طرق وألفاظ في نقل الخبر عن رسول الله ﷺ.

أما ألفاظ غير الصحابي فستأتي إن شاء الله تعالى.

وبدأ ابن قدامة في ذكر ألفاظ الصحابي في نقل الخبر عن رسول الله ﷺ فيما يلي:

* * *

كيفية ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ

قوله: **(وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة)**.

ش: **أقول**: الصحابي ينقل إلينا الخبر عن رسول الله ﷺ ويرويه لنا بألفاظ مختلفة ومتعددة تبلغ خمسة ألفاظ، وزعت على خمس مراتب كما ذكر ذلك ابن قدامة، وبعضهم أوصلها إلى سبع مراتب كالإمام الرازي في «المحصول»، وبعضهم أوصلها إلى ثمان كالقاضي عياض في «الإلماع»، والزركشي في «البحر المحيط».

* * *

الرتبة الأولى

قول الصحابي: «سمعت الرسول ﷺ يقول كذا».

قوله: **(فأقواها أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني)**.

ش: **أقول**: هذه هي الرتبة الأولى من مراتب نقل الأخبار من قبل

الصحابي، وهي أن يقول الصحابي: «سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا»، أو أن يقول: «أخبرني رسول الله بكذا»، أو أن يقول: «حدثني رسول الله بكذا»، أو أن يقول: «شافهني رسول الله بكذا».

* * *

حكم هذه الرتبة ودليل ذلك

قوله: (**فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال، وهو الأصل في الرواية، قال ﷺ: «نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأدّاها كما سمعها»..**).

ش: **أقول**: هذه الرتبة هي أعلى المراتب وأقواها عند أكثر العلماء، واتفق العلماء على أن ما جاء بهذه الصيغة ـ «سمعت النبي ﷺ، أو أخبرني، أو حدثني، أو شافهني» ـ واجب القبول؛ لأنه خبر أكيد عن النبي ﷺ لا يشك فيه، فلا يتطرق إلى هذه الرواية أي احتمال.

فلا يحتمل غير ما يدل عليه اللفظ؛ لصراحته في أنه لا يوجد واسطة بين الصحابي وبين رسول الله ﷺ.

وتلك الصيغ السابقة هي الأصل في الرواية والتبليغ، وهو حجة اتفاقاً.

وأشار إلى ذلك النبي ﷺ فيما أخرجه أبو داود في «سننه»، والدارمي في «سننه»، والإمام أحمد في «المسند»، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»، عن زيد بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (نضَّر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلِّغه غيره، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه).

* * *

الرتبـة الثانيـة

قول الصحابـي: «قال رسول الله ﷺ» ونحوه.

قوله: **(الرتبة الثانية أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا).**

ش: **أقول**: الرتبة الثانية من مراتب نقل الأخبار من قبل الصحابـي هي: أن يقول الصحابـي: «قال رسول الله ﷺ كذا»، أو أن يقول: «أخبر رسول الله ﷺ بكذا»، أو أن يقول: «حدَّث رسول الله ﷺ بكذا».

* * *

حكم هذه الرتبة

لقد اختلف في حكم هذه الرتبة على مذهبين:

* * *

المذهـب الأول

قوله: **(فهذا ظاهره النقل، وليس نصاً صريحاً؛ لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه، كما روى أبو هريرة أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له»، فلما استشكف قال: «حدثني الفضل بن عباس»، وروى ابن عباس قوله: «إنما الربا في النسيئة» فلما روجع: أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد).**

ش: **أقول**: هذه الرتبة ــ وهي قول الصحابـي: قال رسول الله والصيغ الذي ذكرنا معها ــ هي قوية، ولكنها أقل قوة من الرتبة الأولى ــ وهي قول الصحابـي: سمعت، والصيغ المذكورة معها ــ؛ لأن قوله: «سمعت رسول الله» نص صريح في السماع من النبـي ﷺ مباشرة، لا يحتمل أي واسطة.

أما قوله: «قال رسول الله» فهذا وإن كان ظاهره النقل عن النبـي ﷺ إذا صدر من الصحابـي إلاَّ أنه ليس نصاً صريحاً في سماعه من النبـي ﷺ إذ قد

يقول الواحد منا: «قال رسول الله» أو «حدَّث» أو «أخبر» اعتماداً على ما نقل إليه، وإن لم يسمعه منه ﷺ، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه تواتراً، أو بلغه على لسان من يثق به.

ويدل على احتمال الواسطة في هذه الرتبة ما يلي:

أولاً: أن صيغة: «قال رسول» أعم من صيغة «سمعت رسول الله»، وذلك لأن قوله: «قال رسول الله» يشمل أن يكون قد وصله هذا القول من النبي ﷺ مباشرة، ويشمل أن يكون قد حكاه له صحابي آخر عن النبي ﷺ، أما قوله «سمعت رسول الله» فهو خاص بما سمعه من النبي ﷺ مباشرة دون واسطة.

ثانياً: الوقوع.

حيث وقع من بعض الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهم عبروا بهذه الصيغة وهي قولهم «قال رسول الله» فلما استكشفوا وروجعوا ودقق في الأمر ـ حيث إن هناك ما يخالفه ـ أقروا وقالوا: نحن لم نسمعه من النبي ﷺ مباشرة، بل سمعناه، أو حدثنا به فلان عن النبي ﷺ من ذلك:

ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» ـ بألفاظ مختلفة ـ من طريق عبد الله بن أبي بكر بن عبد الرحمن، عن أبي بكر قال: سمعت أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ يقص، يقول في قصصه: من أدرك الفجر جنباً فلا يصم، فذكرت ذلك لعبد الرحمن ابن الحارث (أي ذكر أبو بكر ذلك لأبيه عبد الرحمن)، فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرحمن، وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة، فسألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتاهما قالت: كان النبي ﷺ يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال فانطلقنا حتى دخلنا على مروان (وكان يؤمئذ على المدينة) فذكر

ذلك عبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلاّ ما ذهبت إلى أبـي هريرة فردت عليه ما يقول، قال: فجئنا أبا هريرة، وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال: فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس، فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل، ولم أسمعه من النبـي ﷺ، قال: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك.

ومن ذلك ــ أيضاً ــ ما أخرجه مسلم في «صحيحه» من طريق أبـي صالح قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول: «الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم مثلاً بمثل، من زاد، أو ازداد فقد أربـى» فقلت له: إن ابن عباس يقول: «لا ربا إلاّ في النسيئة» فقال: لقيت ابن عباس فقلت: أرأيت هذا الذي تقول أشيء سمعته من رسول الله ﷺ أو وجدته في كتاب الله عز وجل؟ فقال: لم أسمعه من رسول الله ﷺ ولم أجده في كتاب الله، ولكن حدثني أسامة بن زيد أن النبـي ﷺ قال: (الربا في النسيئة).

فهاتان الواقعتان تدلان دلالة واضحة على احتمال الواسطة إذا قال الصحابـي: «قال رسول الله» حيث إن أبا هريرة وابن عباس أرسلا الخبر أولاً وكأنهما سمعا ما روياه من النبـي ﷺ مباشرة، فلما سئلا عن ذلك بينا أنهما لم يسمعا ذلك من النبـي ﷺ بل من بعض الصحابة، وهما الفضل بن العباس، وأسامة بن زيد ــ رضي الله عنهم جميعاً ــ .

ونظراً لهذين الدليلين ذهب بعض العلماء كالقاضي أبـي بكر الباقلاني، وأبـي الخطاب الحنبلي إلى أنه لا يحكم بأنه ــ في هذه الرتبة ــ قد سمعه عن النبـي ﷺ مباشرة، بل هو متردد بين أن يكون سمعه من النبـي ﷺ وبين أن يكون قد سمعه من غيره.

وبتقدير أن يكون قد سمعه من غير النبـي ﷺ فحكمه حكم ما لو سمعه من النبـي ﷺ هذا على مذهب من قال بأن الصحابة كلهم عدول، وهو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف، وهو الحق الذي لا يجوز غيره وقد قام على ذلك أدلة قوية لا يمكن أن تعارض ذكرتها في كتابـي: «مخالفة الصحابـي للحديث النبوي الشريف، وموقف العلماء من ذلك».

ومن قال: «إن حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم: فحكمه حكم مراسيل التابعين وسيأتي إن شاء الله.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن الظاهر أن الصحابـي لا يقول ذلك إلاَّ وقد سمعه من النبـي ﷺ؛ لأن قوله ذلك يوهم السماع، فلا يقدم عليه إلاَّ عن سماع، بخلاف غير الصحابـي، ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار، مع أن أكثرها هكذا، ولو قدر أنه مرسل، فمرسل الصحابـي حجة على ما سيأتي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: الصحابـي: إذا قال: «قال رسول الله» فإن حكمه هو حكم الرتبة الأولى ــ من غير فرق ــ وهو: سماع الصحابـي من النبـي ﷺ مباشرة من غير واسطة.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وهو الصواب؛ لأمور:

الأول: أن الظاهر من حال الصحابـي أنه إذا قال: «قال رسول الله» فإنه لا يقول ذلك إلاَّ وقد سمعه من النبـي ﷺ؛ إذ قوله: «قال رسول الله» يوهم السماع منه ﷺ من غير واسطة إيهاماً ظاهراً، فلا يمكن أن يقدم على قوله:

«قال رسول الله» إلاَّ عن سماع، حيث إن الظاهر من حال الصحابـي العدل العارف بأوضاع اللغة وطريقة استعمالها أنه لا يأتي بلفظ يوهم معنى، ويريد غيره.

وهـذا بخـلاف غير الصحابـي فإنه إذا قال: قال رسول الله ﷺ فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع من النبـي ﷺ ولا يوهم إطلاقه السماع أنه سمع.

الثـانـي: أن الأخبـار إذا نقلـت علـى هـذه الصفـة ـ وهـي: قـول الصحابـي: «قال رسول الله كذا» فإن السلف لم يفهموا من ذلك إلاَّ السماع من النبـي ﷺ مباشرة فكذلك اتفقوا على قبولها.

الثالث: أنه لو قدر وفرض أن الصحابـي قال: «قال رسول الله ﷺ» وهو لم يسمعه مباشرة من النبـي ﷺ بل سمعه من بعض الصحابة، فإن هذا يصبح مرسل صحابـي، ومرسل الصحابـي حجة كما ذهب إلى ذلك العلماء المعتد بأقوالهم، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

تنبيه: ذكر أبو يعلى في «العدة»، والآمدي في «الإحكام» أن القاضي أبا بكر الباقلاني ذهب إلى أن قول الصحابـي: «قال رسول الله» لا يدل على سماعه، بل هو محتمل، وقد سبق ذكر ذلك.

لم يُسلِّم ذلك الزركشي في «البحر المحيط»، وجزم بأن القاضي أبا بكـر مـع الجمـهور في أن قول الصحابـي ذلك: «قال رسول الله» يدل على السماع، وقال ـ أعني الزركشي ـ بأنه اطلع على رأيه هذا في «التقريب».

وكذلك قال ذلك في «تشنيف المسامع».

* * *

الرتبة الثالثة

قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ أو نهى».

قوله: (**الرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» أو نهى عن كذا**).

ش: **أقول**: هذه الرتبة الثالثة من مراتب نقل الصحابي الأخبار عن النبي ﷺ وهي: أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا» أو يقول: «نهى رسول الله ﷺ عن كذا» أو يقول: «حرم رسول الله ﷺ كذا» أو يقول: «أباح رسول الله ﷺ كذا»، أو يقول: «فرض رسول الله ﷺ كذا». أو يقول: «سمعت رسول الله ﷺ يأمر بكذا أو ينهى عن كذا».

* * *

حكم هذه الرتبة

لقد اختلف في حكم هذه الرتبة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**فيتطرق إليه احتمالان: أحدهما: في سماعه كما في قوله: والثاني: في الأمر إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً؛ لاختلاف الناس فيه حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا قال الصحابي «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» ــ وما ذكر معها ــ فإن هذا لا يثبت به الحكم، ولا يحكم به بالأمر والنهي، وأنه لا حجة فيه ما لم ينقل لفظ رسول الله ﷺ، حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب» وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن بعض أهل العلم.

دليل أصحاب هذا المذهب:

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الاحتجاج إنما هو بلفظ الرسول ﷺ، وقول الصحابي: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» لا يدل على وجود الأمر والنهي حقيقة، وذلك لأن التعبير بذلك يتطرق إليه احتمالان:

الاحتمال الأول: أنه ليس نصاً صريحاً في سماعه من الرسول ﷺ مباشرة، بل يحتمل أن يقول الصحابي: «أمر رسول الله، أو نهى» اعتماداً على ما بلغه تواتراً، أو بلغه بلسان يثق بقوله، فهذا يجعله ليس نصاً صريحاً في النقل كما قلنا في الرتبة السابقة وهي إذا قال الصحابي: «قال رسول الله».

الاحتمال الثاني: أن مذاهب الناس في صيغ ومعاني الأوامر والنواهي مشهورة، واختلافهم فيها معروف فمنهم من قال: الأمر المطلق للإيجاب وهم الجمهور، ومنهم من قال هو: للندب، ومنهم من قال: هو للإباحة، وكذلك النهي المطلق منهم من قال: هو للتحريم وهم الجمهور، ومنهم من قال: هو للكراهة ـ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله ـ .

فإذا كان الأمر كذلك فربما ظن الصحابي الراوي واعتقد ما ليس بأمر أمراً وما ليس بنهي نهياً، ثم وقع اللبس في الشريعة أوامرها ونواهيها، أي: سمع الصحابي الراوي صيغة اعتقد أنها أمر، أو نهي، وليست كذلك عند غيره.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**والصحيح: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلاَّ إذا علم أنه أمر**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الصحابي إذا قال: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» ــ والصيغ التي ذكر معها ــ أن ذلك حجة، أي: أن الحكم يثبت بذلك، ويحكم به بالأمر والنهي، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وقد احتج هؤلاء بمثل تلك الصيغ والألفاظ التي ينقلها بعض الصحابة من ذلك ما حكاه أبو يعلى في «العدة» أن الإمام أحمد احتج على فرض زكاة الفطر بما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ أنه قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير، والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدَّى قبل خروج الناس إلى الصلاة» وهذا المذهب.

ما استدل به أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة كثيرة، منها: ما ذكره ابن قدامة هنا وبيانه:

أن الظاهر من حال الصحابي مع عدالته، ومعرفته بأوضاع اللغة وطرق استعمالها أن يكون عارفاً بمواقع الخلاف والوفاق من ذلك، وعند ذلك فالظاهر من حاله أنه لا يطلق هذا اللفظ ــ وهو قوله: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» إلاَّ إذا علم وتيقن أن النبي ﷺ أمر بذلك أو نهى بحيث يسمعه يقول: «أمرتكم بكذا» أو يقول: «افعلوا كذا» أو يقول: «نهيتكم عن كذا» أو يقول: «لا تفعلوا كذا»، وينظم إلى ذلك من القرائن ما يعرفه كونه

أمراً، أو يدرك ضرورة قصده الأمر، كذا ينظم إلى قوله: «نهى رسول الله» من القرائن ما يعرفه كونه نهياً، أو يدرك ضرورة قصده النهي، وذلك نفياً للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الأمر والنهي فيما لا يعتقده أمراً أو نهياً.

وهذا المذهب هو الصحيح يؤيد ذلك عمل الصحابة حيث إنهم ـ رضوان الله عليهم ـ اقتصروا على هذا اللفظ، وعولوا عليه، واحتجوا به، ولا يمكن لمن اختارهم الله أصحاباً للرسول ﷺ أن يعولوا ويعتمدوا على شيء لا تقوم به الحجة.

من ذلك: «ما قاله بعض الصحابة أن رسول الله أمر بالمضمضة والاستنشاق، وأمر ألا توصل صلاة بأخرى، وأمر أن تؤدى صدقة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة، وأمر برجم ماعز، والغامدية، ونهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، ونهى عن صوم يومين: يوم الفطر، ويوم الأضحى» ونهى عن الضرر والضرار، ونهى عن قراءة القرآن في الركوع والسجود. وغير ذلك كثير.

* * *

جـواب الجـمـهـور
عن ما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: (وأما احتمال الغلط: فلا يحمل عليه أمر الصحابة؛ إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن، ولهذا لو قال: «قال رسول الله، أو شرط شرطاً، أو وقت وقتاً» فيلزمنا اتباعه، ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه، ولم يثبت ذلك، الظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف؛ إذ لو كان: لنقل كما نقل اختلافهم في

الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام، وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول، وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه).

ش: **أقول**: لقد أجاب الجمهور عن ما قاله أصحاب المذهب الأول بما يلي:

أولاً: قولهم: «إنه يحتمل سماع الأمر والنهي من غير النبي ﷺ فيكون ليس نصاً صريحاً في السماع».

يجاب عنه بأن هذا مسلَّم فهذا الاحتمال وارد؛ لذلك جعلت هذه الرتبة الثالثة؛ لأن احتمال عدم السماع فيها أقوى من المرتبتين السابقتين، لكن هذا الاحتمال لم يمنع من قبول قول الصحابي: «أمر رسول الله بكذا» أو «نهى» فهو حجة يعمل به لما سبق من الدليل والتعليل.

ثانياً: قولهم: «إن الصحابي ربما غلط في فهمه ونقل ما ليس بأمر أمراً، وما ليس بنهي نهياً» يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: بناء الصحابي الأمر أو النهي على الغلط والوهم فإن هذا الاحتمال بعيد؛ وذلك لمعرفتهم باللغة العربية وأساليبها، ومعرفتهم ــ أيضاً ــ بأن هذه الشريعة عامة وشاملة لهم ولغيرهم ممن سيأتي بعدهم فلا يمكن ــ بأي حال ــ أن يتساهلوا بهذا الأمر لعلمهم بأن فيه تلبيساً وتدليساً على الأمة وهذا مستحيل على الصحابة الذين شهد لهم الله ورسوله بالعدالة.

لذلك يجب علينا حمل ظاهر أقوالهم وأفعالهم على أنها سليمة وصحيحة مهما أمكن، إلاَّ إذا وجد ما يعارض ذلك، فإننا ننظر في هذا المعارض.

وبناء على هذا فإن الصحابي لو قال: «قال رسول الله كذا ولكن شرط شرطاً معيناً، أو وقَّت وقتاً معيناً» فإنه يلزمنا اتباعه بدون تردد.

ولا يجوز أن يقال: لعله غلط في فهم الشرط، أو غلط في فهم التوقيت، وأنه رأى ما ليس بشرطٍ شرطاً، ورأى ما ليس بوقتٍ وقتاً، وهكذا.

الجواب الثاني: أن هذا الكلام يستقيم، ويصح، ويكون مقبولاً لو كان الاختلاف في صيغ الأوامر والنواهي مبنياً على اختلاف الصحابة فيها.

ولكن ذلك لم يثبت؛ حيث إن الظاهر أن الصحابة لم يكن بينهم اختلاف في تلك الصيغ، حيث إنه لو كان هناك اختلاف لنقل، كما نقل إلينا اختلافهم في بعض الأحكام الفقهية كاختلاف عائشة وابن عمر في نقض الشعر للمرأة في الاغتسال من الجنابة، واختلاف علي وعثمان في الأختين الأمتين هل يجوز الجمع بينهما أم لا؟ وغير ذلك، واختلاف ابن عباس وزيد بن ثابت في مسألة الجد والأخوة، واختلاف علي مع عمر في بيع أمهات الأولاد ونحو ذلك من المسائل الفقهية فهذه نقلت إلينا.

ولكن لم ينقل إلينا اختلافهم في صيغة من صيغ الأوامر، أو صيغة من صيغ النواهي.

ثم إنه ليس من ضرورة اختلاف العلماء في زمن من الأزمان ـ بعد الصحابة ـ في مسألة معينة أن يكون هذا الاختلاف مبنياً على اختلاف الصحابة فيها بدليل: أن العلماء اختلفوا في كثير من المسائل في أصول الدين، وأصول الفقه، ومسائل في الفروع الفقهية في حين أنه لم يرد عن الصحابة أنهم اختلفوا في أي منها.

* * *

الحاصل مما سبق

قوله: **(فإذاً قول الصحابـي: أمر رسول الله ﷺ أو نهى لا يكون إلاَّ بعد سماعه ما هو أمر حقيقة)**.

ش: أقول: نتج وتحصَّل من الأدلة السابقة ــ على أن قول الصحابـي: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» حجة وتثبت بها الأحكام ــ والأجوبة عما استدل به المخالفون لذلك: أن الصحيح الذي لا يجوز غيره هو: أن تعبير الصحابـي بقوله: «أمر رسول الله ﷺ أو «نهى رسول الله ﷺ» تعبير موافق للحقيقة، فقوله: «أمر رسول الله» لا يقوله إلاَّ بعد أن تأكد أنه سمع من النبـي ﷺ ما هو أمر على الحقيقة، وقوله: «نهى رسول الله» لا يقوله إلاَّ بعد أن تأكد أنه سمع من النبـي ﷺ ما هو نهي حقيقة.

تنبيه: قول ابن قدامة في المذهب الأول: «حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ» هذه عبارة الغزالي في «المستصفى».

وحكى القاضي عبد العزيز بن أحمد الجزري (المتوفى عام ٣٩١هـ) ــ إمام أهل الظاهر في زمانه ــ هذا المذهب عن داود الظاهري.

ولكن محمد بن بيان القصار الظاهري أنكر ذلك، ويقول: يجوز الاحتجاج به.

وحكى إمام الحرمين عن داود الظاهري في «التلخيص» أنه يتوقف في ذلك.

وعبرت فيما سبق، بأن المذهب الأول أخذ به بعض أهل العلم، خروجاً من هذا الاختلاف في النقل عن داود الظاهري.

تنبيه آخر: حكى القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب»، وإمام

الحرمين في «التلخيص» قولاً ثالثاً في المسألة وهو: التفصيل في الصحابـي الراوي:

فإن كان الصحابـي الناقل من أهل المعرفة باللغة وطرق استعمالاتها، فإن هذا يجعل قوله: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» مثل نقله لفظة الأمر حقيقة.

وإن لم يكن الصحابـي عارفاً باللغة وأساليبها وطرق استعمالها، فلا يجعل قوله: «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» مثل نقله لفظة الأمر حقيقة، بل يجوز عليه احتمال أنه جعل ما ليس أمراً أمراً، وما ليس نهياً نهياً.

قلت: هذا التفصيل فيه بعض الوجاهة، لكن المذهب الثاني وهو قول الصحابـي «أمر رسول الله» أو «نهى رسول الله» حجة يجب أن نعمل بمقتضاها وأنه لا يقول ذلك إلاَّ لما تحقق أنه أمر حقيقة ــ وهو مذهب الجمهور من العلماء فهذا المذهب أكثر وجاهة وأقرب إلى الصحة مما حكاه القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين وذلك لما ذكرناه فيما سبق من الدليل والتعليل، ولأن العدل الثقة إذا نقل شيئاً مطلقاً فلا يتعرض لتقرير وجوه البطلان فيه، يؤيد ذلك أن الشخص إذا شهد على بيع، أو إجارة، أو غيرهما من العقود لا نكلفه أن ينعت لنا وجه الصحة فيما يشهد عليه، بل يكتفى بإطلاقه القول. والله أعلم.

تنبيه ثالث: يفهم من كلام فخر الدين الرازي في «المحصول» مذهب رابع في المسألة، وهو: التوقف وهو الذي حكاه إمام الحرمين في «التلخيص» عن داود الظاهري كما بينته سابقاً.

* * *

الرتبـة الرابعـة

قول الصحابـي: «أمرنا، أو نهينا»

قوله: **(الرتبة الرابعة: أن يقول: أمرنا بكذا، أو: نهينا).**

ش: **أقول**: هذه هي الرتبة الرابعة من مراتب نقل الصحابـي الأخبار عن النبـي ﷺ وصيغة هذه الرتبة أن يقول الصحابـي: «أمرنا بكذا»، أو «نهينا عن كذا»، ويلحق بهما إذا قال الصحابـي: «أُوجب علينا كذا»، أو «حرم علينا كذا»، أو «أبيح لنا كذا»، أو «رخص لنا بكذا»، ونحو ذلك من الصيغ التي بني فيها الفعل للمجهول.

* * *

حكم هذه الرتبة

لقد اختلف العلماء في هذه الرتبة على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى، واحتمال آخر وهو: أن يكون الآمر غير النبـي ﷺ من الأئمة والعلماء، وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قول الصحابـي «أُمرنا» و «نهينا» ــ وما ذكر معها ــ لا يفيد هذا أن الآمر هو الرسول ﷺ ولا يضاف إليه ﷺ، وبالتالي لا يكون حجة.

ذهـب إلـى ذلـك بعـض الأصـوليين منهـم أبـو الحسـن الكـرخي، والسرخسي والجصاص من الحنفية، وأبو بكر الصيرفي، والإسماعيلي، وإمام الحرمين، وأكثر مالكية بغداد.

حجة أصحاب هذا المذهب

لقد احتج هؤلاء بقولهم: إن تعبير الصحابي بقوله: «أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا»، لم يكن نصاً صريحاً في النقل، بل يتطرق إليه عدة احتمالات هي كما يلي:

الاحتمال الأول: أن قوله: «أمرنا بكذا» ـ وما ذكر معه ـ ليس نصاً صريحاً في سماعه من النبي ﷺ مباشرةً، بل قد يكون قال ذلك بالواسطة عن النبي ﷺ، بمعنى: نقله عن صحابي آخر، هذا اعتماداً على ما بلغه بالتواتر، أو بلغه على لسان من يثق به، كما قلنا ذلك في الرتبتين الثانية والثالثة.

الاحتمال الثاني: أن الصحابي ربما غلط وتوهم ما ليس بأمر أمراً، وما ليس بنهي نهياً، وما ليس بواجب واجباً، وما ليس بمباح مباحاً وهكذا، وهذا الاحتمال قد سيق في الرتبة الثالثة.

الاحتمال الثالث: أنه يحتمل أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء، وهذا الاحتمال خاص بهذه الرتبة؛ لأن تعبير الصحابي مبني للمجهول وهو «أمرنا» و «نُهينا» فالفاعل غير مسمًّى.

فالأمر والنهي لا يختصان بالنبي ﷺ دون غيره، قال تعالى: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]، فهنا أمر الله عز وجل باتباع أمره، واتباع أمر رسوله، واتباع أمر العلماء، والولاة والخلفاء والسلاطين إذا كانوا يحكمون بشرع الله.

وعلى هذا: يكون ذلك متردداً بين كونه مضافاً إلى النبي ﷺ وبين كونه مضافاً إلى الأئمة والعلماء.

وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا لا يكون مضافاً إلى النبـي ﷺ، بل ولا يكون حجة.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: (**وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلاَّ على أمر الله، وأمر رسوله؛ لأنه يريد به إثبات شرع، وإقامة حجة، فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله**).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن الصحابـي إذا عبر بالصيغة السابقة، وهي «أُمرنا بكذا» أو «نُهينا عن كذا» ــ وما ذكر معها ــ فإنه يفيد أن الآمر هو الرسول ﷺ، والناهي هو الرسول ﷺ وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

حجة أصحاب هذا المذهب

لقد احتج هؤلاء بقولهم: إن مراد الصحابـي وغرضه من روايته ونقله لهذا الخبر بهذه الصيغة وهي: «أُمرنا» أو «نُهينا» إنما هو الاحتجاج بهذا القول لإثبات الأحكام الشرعية، فيجب حمل الأمر على أنه صدر ممن يحتج بقوله وهو الرسول ﷺ، ولا يحمل ــ بأي حال ــ على أنه صدر ممن لا يحتج بقوله من الأئمة والولاة والعلماء ونحوهم.

وهذا هو الصواب؛ لأن الواقع يشهد له: فإنه معروف أن من يتبع رئيساً أو أميراً إذا قال: «أُمرنا بكذا» أو «نُهينا عن كذا» فهم منه أيُّ أحد أن الآمر هو ذلك الرئيس أو الأمير، ويؤيد ذلك: أن الرجل من خدم السلطان إذا قال ــ في دار السلطان ــ : «أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» فهم كل أحد أنه يريد أمر ذلك السلطان ونهيه، فكذلك الصحابة، فالصحابة بالنسبة

للنبي ﷺ على هذا النحو، فإذا قال الصحابي: «أمرنا» أو «نهينا» فإنه لا يفهم من ذلك إلاَّ أن النبي ﷺ هو الذي أمرهم، وهو الذي نهاهم.

الجواب عن حجة أصحاب المذهب الأول:

أما الاحتمال الأول والثاني، فقد سبق الجواب عنه في المرتبة الثالثة.

أما الاحتمال الثالث ـ وهو قولهم ـ: «يحتمل أن الآمر غير النبي ﷺ من العلماء والولاة، فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن الصحابي إذا قال هذه العبارة «أعني أمرنا، ونهينا» وأطلق ـ أي: لم يقيدها بقوله: فلان أمر وفلان نهى ـ فإنا لا نعقل من هذا الإطلاق إلاَّ أن الآمر والناهي هو الرسول ﷺ دون غيره كما لو قال: «هذا الفعل طاعة» لا يعقل أحد إلاَّ طاعة الله سبحانه، وطاعة رسوله، وإن كان يجوز أن يطيع غيرهما من الأئمة والخلفاء المحكمين كتاب وسنة رسوله.

أما الآية وهي قوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، فقد قال أبو يعلى في «العدة»: يحتمل أن يكون المراد به: أطيعوا أولي الأمر فيما نقلوه من أمري، وما أخبروا به عن الرسول ﷺ.

تنبيه: قول ابن قدامة ـ هنا ـ: «وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلاَّ على أمر الله وأمر رسوله»، هذا فيه تساهل في التعبير وذلك لأنه أدخل «أمر الله» هنا، والصحيح أن «أمر الله» لا يدخل هنا؛ لأن البحث في كيفية نقل الصحابي الأخبار عن النبي ﷺ لا عن الله تعالى.

فأمر الله تعالى ظاهر لكل أحد، حيث إن أوامر الله ونواهيه وفروضه وواجباته والمباحات التي وردت في القرآن يستطيع أي شخص أن يتأكد منها بخلاف قول الصحابي: «أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» فلم يكن عندنا إلاَّ هذا النقل عن الرسول ﷺ، فإما أن نجعله أمراً ـ ونهياً ـ صادراً من

الرسول ﷺ، فيكون من السنة ويحتج به وهو مذهب الجمهور، وإما أن لا نجعله كذلك كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وهو المذهب الأول.

تنبيه آخر: هناك من فصل في المسألة فقال:

إن كان الصحابي القائل: «أمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا» هو أبو بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ فهذا يعلم منه أن الآمر والناهي هو الرسول ﷺ، لأنه لم يتأمر عليه غيره.

وإن كان الصحابي القائل ذلك غيره، فالاحتمال الذي أورده أصحاب المذهب الأول قوي.

وهناك من فصل تفصيلاً آخر فقال:

إن كان الصحابي القائل: «أمرنا ونهينا» من أكابر الصحابة وعلمائهم كالخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وابن عمر، وأبي هريرة، وأنس، ونحوهم ممن يكثر مجالسة النبي ﷺ ويحرص على التلقي منه، فيغلب على الظن أن الآمر هو الرسول ﷺ، والاحتمال الذي أورده أصحاب المذهب الأول بعيد جداً.

وإن كان الصحابي القائل ذلك ممن هو بعيد عن مثل ذلك كمن تأخر التحاقهم بالرسول ﷺ، أو ممن يفدون عليه ﷺ ثم يعودون إلى بلادهم، فإن الاحتمال الذي ذكره أصحاب المذهب الأول قوي.

ومن العلماء من توقف في المسألة.

* * *

قول الصحابي: «من السنة كذا»

قوله: (وفي معناه: قوله: من السنة كذا، والسنة جارية بكذا).

ش: **أقول**: صيغة هذه الرتبة هي أن يقول الصحابي: «من السنة كذا» أو يقول: «السنة جارية بكذا»، أو يقول: «جرت السنة بكذا»، أو يقول: «مضت السنة بكذا».

مثل ما أخرجه الدارقطني في «سننه» عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «من السنة ألا يقتل حر بعبد»، وكذا ما أخرجه أبو داود في «سننه» وأحمد في «المسند» عن علي ـ أيضاً ـ رضي الله عنه أنه قال: «من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة»، وكذا ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن أنس ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً».

* * *

حكم ذلك

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فالظاهر: أنه لا يريد إلاَّ سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا قال الصحابي: «من السنة كذا» ـ وما ذكر معها ـ فإنه يفهم منه سنة النبي ﷺ، فيحمل عليه، دون غيره.

وهذا هو ما ذهب إليه ابن قدامة ـ هنا ـ لذلك قال فيما سبق: «وفي معناه قوله من السنة كذا..» أي: وفي معنى: قول الصحابي: «أمرنا ونهينا» قول الصحابي: «من السنة كذا...» ولا فرق بينهما من حيث المعنى، فحكمهما واحد، وإن اختلف في اللفظ.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء، قال النووي في «شرح مسلم»: «الصحيح أن قول الصحابي: من السنة كذا في حكم المرفوع، وأنه مذهب الجماهير».

وهذا هو الصواب؛ لأن غرض الصحابي أن يعلمنا الشرع، فيجب حمل قوله: «من السنة كذا» على أنه صادر من الشرع وهو سنة النبي ﷺ، دون غيره ــ وقد سبق ــ .

ولأن «السنة» المطلقة في أحكام الشرع: ما سنه رسول الله ﷺ، فإذا أطلق وجب رجوع ذلك إليه؛ لأنه إذا أريد بها سنة غيره فإنها لا تطلق، بل تضاف إلى صاحبها.

يبين صحة هذا: أن الناس يقولون: «عليكم بالقرآن والسنة» فلا يعقل من ذلك إلاَّ اتباع النبي ﷺ، دون سنة غيره.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا المذهب.

* * *

المذهب الثاني

أن الصحابي إذا قال: «من السنة كذا» ونحوه، فإنه لا يحمل على سنة رسول الله ﷺ، وهو مذهب بعض العلماء، ونسبه الآمدي في «الإحكام» إلى أبي الحسن الكرخي، ونسبه الزركشي في «التشنيف» إلى الصيرفي.

واحتج هؤلاء بأدلة منها: أن اسم «السنة» متردد بين سنة النبي ﷺ وبين سنة الخلفاء الراشدين، إذ أخرج الترمذي في «سننه»، وأبو داود في «سننه» وأحمد في «المسند» عن العرباض بن سارية ــ رضي الله عنه ــ قال: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين».

وأخرج مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» أن علياً ـ رضي الله عنه ـ قال: (جلد رسول الله ﷺ في الخمر أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكلٌّ سنَّة).

فإذا كان اللفظ متردداً بين احتمالين فلا يكون صرفه إلى أحدهما دون الآخر أولى من العكس.

قلت: والمذهب الأول أرجح؛ لأن الذي يتبادر إلى الذهن من إطلاق السنة شرعاً هي «سنة النبي ﷺ» دون غيرها.

وما استدل به أصحاب المذهب الثاني لا يعارض ذلك، وذلك لأن لفظة «السنة» الواردة في النصوص التي ذكروها في دليلهم يمكن حملها على سنة رسول الله ﷺ، فقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء» يحتمل ما رووه عن النبي ﷺ، فكأنه قال: عليكم ما سمعتوه مني، وبما حدثكم به خلفائي عني.

أما قول علي: «وكل سنَّة» فهو محمول ـ أيضاً ـ على سنة رسول الله ﷺ، وذلك لأن الزيادة حد، وقد ثبت الحد بالسنة، والله أعلم.

* * *

لا فرق في إطلاق هذه الصيغ في حياة النبي ﷺ أو بعدها

قوله: **(ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ، أو بعد موته).**

ش: **أقول**: يقصد: أن الصحابي إذا قال: «أمرنا» أو «نهينا»، أو «حرم علينا كذا» أو «أبيح لنا كذا»، أو «رخص لنا بكذا»، أو «من السنة

كذا»، أو «السنة جارية بكذا»، أو «مضت السنة بكذا»، فإنه لا يفهم من ذلك إلاَّ أن الآمر والناهي والمحرم والمبيح والمرخص هو الرسول ﷺ، وأن المقصود بالسنة، هي سنة الرسول ﷺ سواء تلفظ الصحابي بهذه الصيغ في حياة النبي ﷺ وزمنه، أو تلفظ بها بعد وفاته، لا فرق في ذلك كله.

* * *

هل هناك فرق بين الصحابي والتابعي في ذلك؟

قوله: **(وقول الصحابي والتابعي في ذلك سواء، إلاَّ أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر)**.

ش: **أقول**: هكذا العبارة في نسخ روضة الناظر السبع المخطوطة، كما بان لك من تحقيقي لنص هذا الكتاب.

والعبارة فيها إشكال من وجهين:

الوجه الأول: إدخال التابعي ــ هنا ــ مع أنه يتكلم في مراتب نقل الصحابي الأخبار عن النبي ﷺ، وهذا غير صحيح، إلاَّ إذا أراد المقارنة بينه وبين الصحابي.

الوجه الثاني: أنه قال: «إلاَّ أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر».

حيث إن هذا يفيد: أن الصحابي إذا قال: «أمرنا بكذا» أو قال: «من السنة كذا» ــ وما ذكر مع هاتين الصيغتين ــ فإن احتمال الواسطة، واحتمال أن يكون الآمر غير النبي ﷺ، واحتمال أن يكون المقصود بالسنة غير سنة النبي ﷺ أظهر وأوضح وأقرب من قول التابعي: «أمرنا بكذا»، وقوله: «من السنة كذا».

وهذا ليس بصحيح، لأن التابعي إذا قال: «أمرنا بكذا»، وقوله: «من السنة كذا» ــ وما ذكر معهما ــ فإن احتمال الواسطة، واحتمال أن الآمر غير النبي ﷺ، واحتمال أن يكون المقصود بالسنة غير سنة النبي ﷺ أظهر وأقرب إلى التصور من قول الصحابي ذلك؛ لأن الاحتمالات التي تطرقت إلى قول الصحابي ــ فيما مضى ــ تتطرق إلى قول التابعي، ويضاف إليها: احتمال أن الصحابي هو الآمر للتابعي، وأن التابعي يقصد بالسنة: سنة الصحابة، فالتابعي يتطرق إليه الاحتمال في مقصوده أكثر من الصحابي.

لذلك يجب أن تعدل العبارة فتكون: «إلاَّ أن الاحتمال في قول التابعي أظهر» ويبدو لي: أن مجيء لفظ «الصحابي» مكان لفظ «التابعي» هنا وقع سهواً من ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ، أو أن ناسخ الأولى أخطأ فتناقلها النساخ هكذا، والله أعلم.

إذا علمت ذلك فاعلم أن ابن قدامة هنا أشار إلى مسألتين:

المسألة الأولى: إذا قال التابعي: «أمرنا بكذا» أو قال: «نهينا عن كذا» فما الحكم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه محمول على أمر رسول الله ﷺ ونهيه.

وهذا هو الصحيح؛ لأنه لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الأمر، أو النهي إلاَّ وهو يريد من له الأمر والنهي حقيقة، ومن تجب طاعته وهو الرسول ﷺ.

المذهب الثاني: أنه لا يحمل على أن الآمر والناهي هو الرسول ﷺ، وذلك لتطرق الاحتمالات السابقة عليه، ومنها أن يكون الآمر أو الناهي هو الصحابي.

المسألة الثانية: إذا قال التابعي: «من السنة كذا» كما أخرج الشافعي في الأم أن سعيد بن المسيب، قال: «من السنة إذا أعسر الرجل بنفقته على امرأته أن يفرق بينهما».

فقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن المراد بالسنة هي سنة النبي ﷺ، وهذا هو الحق؛ لأنه لا يمكن لأي عالم من التابعين أو غيرهم أن يقول: «من السنة كذا» ويطلق إلاَّ وهو يريد سنة من تجب طاعته وهو النبي ﷺ.

المذهب الثاني: أنه لا يحمل على سنة النبي ﷺ، نظراً لتطرق الاحتمالات ومنها: احتمال أن يقصد التابعي: سنة الصحابة.

المذهب الثالث: الفرق بين قول سعيد بن المسيب فيحمل على سنة رسول الله ﷺ، وبين قول غيره فلا يحمل على سنة الرسول ﷺ، والله أعلم.

* * *

قول الصحابي: عن النبي ﷺ

هذه الصيغة لم يذكرها ابن قدامة بينما ذكرها بعض الأصوليين هنا، وتتميماً للفائدة سأذكرها هنا فأقول:

إذا قال الصحابي: عن الرسول ﷺ فاختلف العلماء في حكم ذلك ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه ظاهر في أن الصحابي سمعه من النبي ﷺ، وهو الصحيح: لأن الصحابي لا يمكن أن يطلق ذلك إلاَّ لأنه سمعه منه ﷺ.

المذهب الثاني: أنه يحتمل أنه سمعه من غيره بالتواتر، أو ممن يثق به.

المذهب الثالث: التوقف في ذلك حتى يأتي دليل يرجح أحد الأمرين، وهو مذهب فخر الدين الرازي في «المحصول».

* * *

الرتبة الخامسة

قول الصحابي: «كنا نفعل» و «كانوا يفعلون».

قوله: (**الرتبة الخامسة: أن يقول: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون**).

ش: **أقول**: هذه هي الرتبة الخامسة من رتب نقل الصحابي للأخبار عن النبي ﷺ، وصيغتها أن يقول الصحابي: «كنا نفعل كذا»، أو «كانوا يفعلون كذا»:

مثل ما أخرجه: البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن أبي سعيد الخدري أنه قال: (كنا نخرج صدقة الفطر في زمان رسول الله ﷺ صاعاً من بر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر)، وسيأتي زيادة أمثلة.

* * *

حكم هذه الرتبة

قوله: (**فمتى أضيف ذلك إلى زمن رسول الله فهو دليل على جوازه؛ لأن ذكره ذلك في معرض الحجة، يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكون دليلاً**).

ش: **أقول**: إذا قال الصحابي: «كنا نفعل كذا» أو «كانوا يفعلون كذا» وأضاف ذلك إلى عهده وزمنه ﷺ بأن يقول: «كنا نفعل على عهد رسول الله ﷺ كذا» أو «كانوا يفعلون على عهد رسول الله كذا» فإن هذا كالمستند فيكون حجة؛ لأن ذكر الصحابي ذلك في معرض الاحتجاج

لإثبات حكم من الأحكام يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ وسكت عنه ولم يتبين أنه دليل، فأراد الصحابي أن يبين لنا ذلك ليكون دليلاً شرعياً يستدل به في الأحكام الشرعية، ولا يكون كذلك إلاَّ وقد علمه الرسول ﷺ فلم ينكره.

وهذا هو الصواب: لأن الظاهر من حال الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهم لا يقدمون على أمر من أمور الدين والنبي ﷺ بين أظهرهم إلاَّ إذا كان عالماً به فيكون من السنة التقريرية.

أما إذا لم يضف إلى عهد رسول الله ﷺ فقال الصحابي: «كنا نفعل كذا»، أو «كانوا يفعلون كذا» وأطلق العبارة فإن ذلك لا يكون حجة؛ وذلك لأن الحجة في إقراره ﷺ، والإقرار منتف في غير عهده ﷺ، فيحتمل أنه رأي رآه جماعة منهم.

وذهب بعض الأصوليين إلى أن هذا التعبير لا يكون كالمستند، فلا يكون حجة سواء أضافه إلى عهد النبي ﷺ أو أطلقه بدون إضافة؛ لأنه يحتمل أن يكون الصحابة يفعلون ما لا يعلمه الرسول ﷺ.

يشهد لذلك ما أخرجه الإمام أحمد في «المسند»، والطحاوي في «معاني الآثار» أن زيد بن ثابت كان يحدث الناس بأن الرجل إذا جامع ولم ينزل فلا غسل عليه، فسأله عمر عن ذلك، قال: حدثني أعمامي: أبي بن كعب، وأبو أيوب، ورفاعة، وكان رفاعة عند عمر فقال رفاعة لعمر: قد كنا نفعله على عهد رسول الله، قال عمر: ورسول الله ﷺ يعلم؟ قال: لا علم له، فجمع عمر المهاجرين، والأنصار فأشاروا إليه: أن لا غسل في ذلك إلاَّ علياً ومعاذاً قالا: إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل، قال عمر: لا أسمع برجل يفعل ذلك إلاَّ أوجعته.

فهذه القصة تدل على أن الصحابة كانوا يفعلون أشياء لا يعلمها النبـي ﷺ:

يمكن أن يقال في الجواب عنه: إنه في أول الإسلام كان التقاء الختانين لا يوجب الغسل، ثم نسخ ذلك، فعلم ذلك قوم، ولم يعلمه آخرون، فكان من لم يعلم النسخ مستمراً على ذلك الحكم الذي كان في صدر الإسلام حتى تبين لهم خبر عائشة ــ رضي الله عنها ــ والعمل على حكم سابق جائز إذا لم يعلم ابتداء، أما الإقدام على ابتداء فعل يتعلق بالدين من غير استئذان الرسول ﷺ فلا يظن بالصحابة فعله، والله أعلم.

* * *

أمثلة لهذه الرتبة

لقد ضرب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عدة أمثلة لهذه الرتبة:

* * *

المثـال الأول

قوله: (**مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره**).

ش: أقول: هذا هو المثال الأول لقول الصحابـي: «كنا نفعل كذا» وهو مضاف إلى زمن النبـي ﷺ.

وهذه الرواية أخرجها أبو داود في «سننه»، والإمام أحمد في «فضائل الصحابة» ولفظه: أن عبد الله بن عمر قال: «إنا قد كنا نقول ورسول الله ﷺ حي أفضل أمة رسول الله بعده، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان» ولم ترد في ذلك عبارة: «فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره» وقد أورد هذه العبارة الطبراني في الأوسط كما قال الهيثمي في «مجمع الزوائد».

ومعنى ذلك أنهم كانوا يقولون: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، وعثمان أفضل من غيرهما، وأقرهم على ذلك الرسول ﷺ على ذلك وهذا هو الذي جعل الخلافة تبدأ من أبـي بكر ثم عمر، ثم عثمان.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(وقال: كنا نخابر أربعين سنة)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني من أمثلة قول الصحابـي: «كنا نفعل كذا» هو: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والنسائي في «سننه» وأحمد في «المسند» عن ابن عمر أنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة حتى حدثنا رافع بن خديج: أن رسول الله ﷺ نهى عن المخابرة».

قلت: هذه الرواية التي ذكرها ابن قدمة هنا لا تصلح للتمثيل بها لقول الصحابـي: «كنا نفعل كذا»؛ ذلك لأنه لم يذكر زمن النبـي ﷺ، وابن قدامة اشترط أن يكون قول الصحابـي «كنا نفعل كذا» مضافاً إلى زمن النبـي ﷺ حيث قال هناك: «فمتى أضيف ذلك إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه».

والمخابرة: أن يستعمل رجل رجلاً في نخيل أو كروم ليقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم مما تغله، وهي المساقاة.

أو تقول: هي: أن يدفع الرجل شجره، أو نخله إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمرة.

والمخابرة، أو المساقاة جائزة لما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عمر أنه قال: «عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع».

المثـال الثالـث

قوله: **(وقالت عائشة: «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه»)**.

ش: أقول: هذا المثال على صيغة قول الصحابي: «كانوا يفعلون كذا».

ولم يرد بهذا اللفظ، بل ورد بلفظ: «لم يكن يُقطع على عهد النبي ﷺ في الشيء التافه» كما أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» وهذا المثال يقبل إذا جعلنا لفظ: «كانوا لا يقطعون» بمعنى: «لم يكن يقطع» «التافه» مأخوذ من تفه الشيء يتفه، تفهاً، وتفوهاً، وتفاهة: أي قل وخس، والتافه: الحقير اليسير، وقيل: الخسيس القليل.

يقول الشاعر في ذلك:

لا تنجز الوعد إن وعدتَ وإن   أعطيتَ أعطيتَ تافهاً نكدا

وما قالته عائشة يؤيده ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وغيرهما: أن عائشة قالت: إن رسول الله ﷺ قال: (تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً) وهذا هو النصاب الذي تقطع به يد السارق إذا توفرت شروطه، وهو قول جمهور العلماء، أما من يسرق أقل من ربع دينار ــ ثلاثة دراهم ــ فهو شيء قليل وحقير لا تقطع اليد به. والله أعلم.

* * *

قول الصحابـي: «كانوا يفعلون»
هل يفيد حكاية الإجماع؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فإن قال الصحابي: «كانوا يفعلون» فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع؛ لتناول اللفظ إياه).**

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وهو أن الصحابي إذا قال: «كانوا يفعلون كذا» فإن هذا يفيد إضافة الفعل المحكي إلى جميع أهل الإجماع من ذلك العصر، دون بعضهم، فيكون الصحابي بتلك الصيغة قد نقل لنا الإجماع على هذا الفعل ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد» تبعاً لشيخه أبي يعلى في «العدة»، وهو مذهب جمهورالعلماء كما صرح بذلك الآمدي في «الإحكام».

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لتناول اللفظ إياه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب وهم الجمهور على ذلك بقولهم: إن اللفظ ـ وهو قول الصحابي: «كانوا يفعلون كذا» ـ يتناول الإجماع، أي: يدل اللفظ دلالة واضحة على أن الصحابي يحكي هذا الفعل عن الجميع، لأنه قال ذلك في معرض الاحتجاج به على حكمٍ معيَّن، فيجب أن يحمل على من قولهم حجة، وهو الإجماع.

فلو كان الصحابي الراوي يحكي ذلك عن واحد منهم، أو عن طائفة منهم، لما قاله في معرض إقامة الحجة على حكم معين؛ لأن قول البعض لا حجة فيه.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (**وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع، ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع**).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن الصحابـي إذا قال: «كانوا يفعلون كذا» لا يفيد إضافة الفعل المحكي عن الصحابة إلى جميعهم ما لم يصرح الصحابـي الراوي بنقل الإجماع عن أهله ــ وهم أهل الحل والعقد ــ .

نسب هذا المذهب ابن قدامة هنا إلى بعض الشافعية.

بينما نسبه الآمدي في «الإحكام» إلى بعض الأصوليين، ولم يصرح أنهم من الشافعية أو من غيرهم.

والظاهر لي أن ما ذكره الآمدي هو الأرجح لأمرين:

الأول: أنه أعلم بمذهب الشافعي من ابن قدامة.

الثاني: أني قد تتبعت كتب الشافعية في هذا فلم أجد أحداً نسب هذا المذهب إلى بعض الشافعية.

هذا ما ظهر لي إلاَّ إذا كان ابن قدامة ــ رحمه الله ــ يقصد ببعض الشافعية أبا حامد الغزالي فهذا ممكن، لكن عبارته في «المستصفى» خاصة في قول التابعي: «كانوا يفعلون كذا» ونصه: «وأما قول التابعي: كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الأمة بل على البعض فلا حجة فيه إلاَّ أن يصرح بنقله عن أهل الإجماع فيكون نقلاً للإجماع».

وابن قدامة ــ هنا ــ يتحدث عن قول الصحابـي، دون التابعي.

وبعض الأصوليين كأبـي يعلى في «العدة»، وأبـي الخطاب في «التمهيد»، والآمدي في «الإحكام» جعلوا المسألة عامة للصحابـي والتابعي فقالوا: «إذا قال الصحابـي أو التابعي: كانوا يفعلون كذا. . .».

فإن قلت: ما حجة أصحاب هذا المذهب على أن قول الصحابـي: «كانوا يفعلون» لا يفيد إضافة الفعل إلى جميعهم؟

قلت: احتجوا بقولهم: لو كان ذلك مستنداً إلى فعل الجميع لكان إجماعاً، ونظراً لأنه يسوغ مخالفته عن طريق الاجتهاد دل على عوده على البعض دون الجميع.

وهذه الحجة يمكن أن يجاب عنها: بأن تسويغ الاجتهاد فيه، إنما كان لأن إضافة ذلك إلى الجميع وقع ظناً، لا قطعاً، كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الألفاظ القاطعة في الدلالة عن النبـي ﷺ لما كان طريق اتباعه ظنياً، وإن كان لا يسوغ فيه الاجتهاد إذا ثبت بطريق القطع.

* * *

قول الصحابـي: «هذا الخبر منسوخ» هل يقبل؟

قوله: (**وقال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابـي: هذا الخبر منسوخ، وجب قبول قوله**).

ش: **أقول**: إن الصحابـي إذا قال: «هذا الخبر منسوخ» وكان ــ أي هذا الخبر ــ يتضمن حكماً شرعياً فإنه يجب قبول قوله، ذهب إلى ذلك أبو الخطاب الحنبلي نص عليه في «التمهيد» مستدلاً عليه بقوله: «إن الصحابـي مع عدالته وتحريه لا يقول ذلك إلاَّ وقد تيقنه وسمعه من الرسول ﷺ، أو ثبت عنده عنه فيجب أن يقبل قوله فيه» وهذا هو مذهب الأكثرين.

وهو الراجح عندي؛ لأنه لولا ظهور النسخ فيه لما أطلقه.

واقتصر ابن قدامة على ذكر هذا المذهب، وهناك مذاهب أخرى في ادعاء الصحابـي نسخ الخبر.

وعلاقة هذا بما نحن فيه: أن قول الصحابـي «هذا الخبر منسوخ» يعتبر من صيغ نقل الصحابـي للأخبار عن النبـي ﷺ.

وبحث أكثر الأصوليين هذه المسألة في مباحث النسخ، ولم يذكروها هنا، وهو الصواب؛ لأن ذكرها ضمن مباحث النسخ أليق وأصح.

* * *

إذا فسَّر الصحابـي الخبر فهل نقبل تفسيره له؟

قوله: **(ولو فسَّره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره)**.

ش: **أقول**: إذا فسَّر الصحابـي الخبر الذي نقله عن النبـي ﷺ ـ وكان مجملاً ـ فإنه يجب قبول هذا التفسير من الصحابـي؛ لأنه حضر التنزيل، وعرف التأويل فهو أعرف بمراد النبـي ﷺ وبالمقصد الشرعي فيكون قوله أولى من قول غيره.

من أمثلة ذلك: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن اعمر رضي الله عنهما أن النبـي ﷺ قال: (المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) فهنا وقع إجمال في «التفرق» هل المراد منه التفرق بالأبدان، أو التفرق بالأقوال، ففسَّر ابن عمر ذلك ووضحه لنا بأن المراد به الافتراق بالأبدان فكان ـ رضي الله عنه ـ إذا باع مشى قليلاً كما ورد في «فتح الباري».

وأخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأحمد في

«المسند» أن مالك بن أوس بن الحدثان التمس صرفاً بمائة دينار، قال: فدعاني طلحة بن عبيد الله فتروضنا حتى اصطرف مني، فأخذ الذهب يقلبها في يديه، ثم قال: حتى يأتي خازني من الغابة، وعمر يسمع ذلك، فقال: لا والله لا تفارقه حتى تأخذ منه، قال رسول الله ﷺ: (الذهب بالورق ربا إلاَّ هاء وهاء. . .) فهنا فسَّر عمر ــ رضي الله عنه ــ «هاء وهاء» بالتقابض في المجلس. فتفسير عمر وابنه هنا يقبل، لأنهما أعلم من غيرهما بمراد النبي ﷺ.

هذه كيفية ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن النبي ﷺ.

أما كيفية ألفاظ غير الصحابي في نقل الأخبار فستأتي ــ إن شاء الله ــ في فصل مستقل.

ولو أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بحث ألفاظ غير الصحابي بعد بحث ألفاظ الصحابي مباشرة لكان أولى وأليق كما فعل كثير من الأصوليين.

* * *

الأخبار

بعد أن بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن قول النبي ﷺ وفعله وتقريره حجة قاطعة لمن أخذ ذلك عن النبي ﷺ مباشرة، وبين أن من لم يأخذ ذلك منه ﷺ مباشرة، وبلغه بالإخبار عنه أنه ينقسم في حقه إلى قسمين «أخبار متواترة» و «أخبار آحادية»، وبين مراتب نقل الصحابي للأخبار عن النبي ﷺ: أراد أن يبين حقيقة الخبر، وأقسامه وحقيقة كل قسم، وما يتعلق بكل قسم.

اشتقاق لفظة «الخبر»:

الخبر: مشتق من الخبار ـ بفتح الخاء والباء ـ وهي الأرض الرخوة كما قال الجوهري في «الصحاح».

والعلاقة بينهما: أن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر.

* * *

تعريف الخبر

قوله: (فصل: وحد الخبر هو: الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب).

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الخبر، وذكروا له تعريفات كثيرة، ولكن أقربها إلى الصحة هذا التعريف الذي ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وإليك بيانه.

قوله: «الذي» هذا وصف لمحذوف وهو «القول»؛ لأن الخبر يطلق حقيقة على القول المخصوص كقولك: «رأيت أسداً» و «ضربت عمراً».

وقد يستعمل في غير القول، لكنه مجازاً كالإيماء، والإشارة، والدلائل المعنوية مثل: أن تسأل طالباً وتقول له: «هل نجحت؟» فيومىء برأسه، أو يشير بيده، أو عينه: «لا» أو «نعم»، وكقولك لشخص: «عيناك تخبرني بكذا».

وقال المتنبي يمدح كافوراً الأخشيدي:

وكم لظلام الليل عندك من يد　　　تخبر أن المانوية تكذب

والمانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك الثنوي الذي يمجد النور ويعبده، ويكره الظلمة ويلعن السواد.

وجه الدلالة مما سبق: أن اليد والعين تخبر، والرأس كذلك، لكن ذلك عن طريق المجاز، لا عن طريق الحقيقة بدليل: أن من وصف غيره بأنه مخبر أو أخبر لم يسبق إلى فهم السامع أنه أخبر برأسه، أو يده أو عينه، بل الذي سبق إلى ذهن السامع أنه أخبر بالقول، والسبق دليل الحقيقة.

قوله: «يتطرق إليه» أي: يدخل ويحتمل، والمعنى: الخبر هو القول الذي يحتمل دخول التصديق... إلخ.

قوله: «التصديق» معنى التصديق: الإخبار بالشيء على ما هو به.

قوله: «أو التكذيب» التكذيب، أو الكذب هو: الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به.

وقوله: «الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب» قد أخرج الإنشاء؛ لأنه لا يحتمل لا صدقاً ولا كذباً، كالأوامر والنواهي وسيأتي ــ إن شاء الله ــ الفرق بينه وبين الخبر.

وقوله: «التصديق أو التكذيب» أولى من قول بعضهم: «يدخله التصديق والتكذيب»؛ لأن الخبر الواحد لا يدخله التصديق والتكذيب معاً، بل إما أن يكون الخبر صدقاً، أو كذباً، فكلام الله ــ عز وجل ــ ورسوله ﷺ لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً كأن يقول: «الاثنين أكثر من الأربعة» فهذا كذب واضح، فلفظة «أو» لا بد منها في التعريف.

فإن قلت: عبر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا بلفظ: «التصديق أو التكذيب» بينما عبر بعض الأصوليين بـ«الصدق والكذب» فهل بين التعبيرين فرق؟

قلتُ: نعم بينهما فرق من وجهين:

الوجه الأول: أن الصدق: مطابقة الواقع، والكذب عدم مطابقته، فهما نسبة، والنسب والإضافات عدمية، أما التصديق والتكذيب فهو قول وجودي مسموع، فالأولان عدميان، والآخران ـ وهما التصديق والتكذيب ـ وجوديان.

الوجه الثاني: أن الصدق والكذب تابع للخبر، أما التصديق والتكذيب فإنهما تابعان للصدق والكذب.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لحد الخبر هنا يدل على أنه مع القائلين بأن الخبر يحد كغيره. وهذا مذهب الجمهور.

وذهب طائفة من العلماء إلى أن الخبر لا يحد كالوجود والعدم، واختلف هؤلاء في تعليل ذلك.

فمنهم من زعم أنه لا يحد: لعسره، وأنه لا يسلم من توجيه الإشكال عليه كما قيل في العلم.

ومنهم من زعم أن الخبر لا يحد؛ لأنه غني عن التحديد؛ وهذا ما ذهب إليه فخر الدين الرازي في «المحصول»؛ لأن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر، ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الأمر، فهذا متصور بديهياً.

* * *

حقيقة الإنشاء، والفرق بينه وبين الخبر

عرفنا الخبر، فما هو الإنشاء، وما الفرق بينهما؟

أقول: الإنشاء هو: القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في نفس الأمر،

أو متعلقه وهو متعلق بمعدوم مستقبل، وسمي بذلك: لأنك ابتكرته من غير أن يكون موجوداً قبل ذلك في الخارج، وهو يكون بالأمر والنهي والدعاء، والترجي والتمني، والشرط والجزاء، والوعد والوعيد، والإباحة، والتحضيض.

وقد فرق بينهما من وجوه، أهمها:

الأول: أن الخبر يحتمل التصديق والتكذيب، أما الإنشاء فهو لا يحتمل التصديق ولا التكذيب ــ وقد سبق ــ .

الثاني: أن الخبر ليس سبباً لمدلوله، أما الإنشاء فهو سبب لمدلوله.

الثالث: أن الخبر يتبع مدلوله، أما الإنشاء فيتبعه مدلوله، أي: أن الخبر تابع للمخبر عنه في أي زمان كان، بخلاف الإنشاء.

فائدة: بيان إطلاقات الخبر:

يطلق الخبر في اصطلاح العلماء على إطلاقات:

الإطلاق الأول: يطلق على المحتمل للتصديق والتكذيب، المقابل للإنشاء، وهو اصطلاح أهل اللغة والأصوليين.

الإطلاق الثاني: يطلق على ما هو أعم من الإنشاء والطلب، وهذا إطلاق المحدثين كقولهم «أخبار الرسول ﷺ» مع أن هذه الأخبار مشتملة على الأوامر والنواهي، وأطلق الخبر على ذلك؛ لأن حاصل الأوامر والنواهي أيل إلى الخبر.

فالمأمور به في حكم المخبر عن وجوه، وكذا النواهي، وذلك لأن الرسول ﷺ ليس آمراً على سبيل الاستقلال، وإنما الآمر حقاً هو الله تعالى وصيغ الأمر منه ﷺ في حكم الإخبار عن الله.

الإطلاق الثالث: يطلق الخبر على ما يقابل المبتدأ، وهذا إطلاق النحاة.

الإطلاق الرابع: يطلق الخبر على القضية، وهو إطلاق المناطقة، سميت بذلك لما فيها من القضاء بشيء على شيء.

* * *

أقسام الخبر

قوله: **(وهو قسمان: تواتر، وآحاد)**.

ش: **أقول**: الخبر من حيث سنده ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الخبر المتواتر.

القسم الثاني: الخبر الآحاد.

ونظراً لأهمية هذين القسمين؛ حيث إنه هو المقصود من دراسة موضوعات السنة فقد اهتم بهما العلماء من فقهاء وأصوليين، ومحدثين، من حيث بيان حقيقة كل واحد منهما، والكلام عن كل ما يتعلق بهما.

القسم الأول: المتواتر.

ونظراً لعدم تعريف ابن قدامة للتواتر فسأعرفه ــ فيما يلي ــ لغة واصطلاحاً فأقول:

تعريف المتواتر:

مأخوذ من التواتر، وهو لغة: تعاقب أشياء: واحداً بعد واحد بينهما مهلة، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] أي: رسولاً بعد رسول بمهلة و «المهلة» الفترة التي توجد بينهما بحيث يأتي الرسول، ثم ينقطع.

تعريف المتواتر في اصطلاح الأصوليين:

هو: خبر عدد يمتنع معه ـ لكثرته ـ التواطؤ على الكذب عن محسوس، وإليك بيانه:

قوله: «خبر» جنس يشمل المتواتر والآحاد.

قوله: «عدد يمتنع معه» أخرج خبر الآحاد؛ لأنه لا يمتنع التواطؤ على الكذب.

قوله: «لكثرته» أي: خبر عدد من المخبرين يمتنع تواطؤهم على الكذب؛ نظراً لكثرة هؤلاء المخبرين.

واحترز بقوله: «لكثرته» من خبر الواحد المعصوم كآحاد الرسل، فإنه خبر عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب، بل يمتنع عليهم الكذب أصلاً، وليس هذا بمتواتر لعدم الكثرة.

قوله: «التواطؤ» أي: التوافق، ومعناه: يمتنع توافقهم على الكذب.

* * *

هل يفيد المتواتر العلم؟

اختلف الناس في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فالمتواتر يفيد العلم).**

ش: **أقول**: المذهب الأول في ذلك: أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالمخبر عنه، وهذا مذهب العلماء المعتد بأقوالهم.

وهو الحق الذي لا يجوز غيره؛ لأنه حصل لنا القطع بما جاءنا الخبر عنه عن طريق خبر المتواتر مثل الأخبار عن البلدان الغائبة عنا كالهند، والصين، أو الأخبار عن القرون الماضية كالأنبياء والعلماء، والأئمة، والسلاطين، والفضلاء المشهورين، والوقائع والغزوات والحروب ونحو ذلك مما يكثر.

فهنا نجد أنفسنا عالمة بذلك كله، كما نجدها عالمة بالمحسوسات والمشاهدات، ومن دفع ذلك فقد دفع ما يجده وأنكر ما قطع به، فسقطت مكالمته، وظهرت مجاحدته وجنونه.

فثبت أن حصول العلم عن طريق المتواتر ــ لا عن طريق الحس ولا العقل ــ فدل على أنه «أي: المتواتر ــ يفيد العلم».

وهذا كله يفارق ما يروى بالآحاد فلا نجد أنفسنا عالمة بذلك.

* * *

وجوب تصديق ما علمناه بالمتواتر

قوله: **(ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرده إلاَّ المتواتر، وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر)**.

ش: أقول: يشير في هذا الكلام إلى أنه: إذا كان ما سبق ذكره ثبت بالتواتر، والمتواتر يفيد العلم اليقيني ــ كما سبق دليله ــ فيجب أن نصدق ما ثبت بالمتواتر بمجرده ونعمل على ذلك، دون أن يستند بدليل آخر أو قرينة أخرى.

والخبر المتواتر هو الخبر الوحيد الذي يجب تصديقه بمجرده دون أي أدلة أخرى، أما غيره كالآحاد فلا بد من أدلة وقرائن تقويه حتى نصدقه.

المذهب الثاني

قوله: (خلافاً للسمنية).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المتواتر لا يفيد العلم، بل يفيد الظن وهذا ما ذهبت إليه السُّمَنية - بضم السين وفتح الميم - وهم فرقة من عبدة الأصنام، يقولون بتناسخ الأرواح.

وسمو بذلك نسبة إلى البلد الذي هم فيه بالهند وهو: «سومانا» وكانوا يعبدون صنماً يدعى «سومانات».

ووافقهم على ذلك: البراهمة وهم من منكري الرسالة، فهم لا يجوزون على الله بعثة الرسل.

ومما تمسك به كل من الفرقتين: انحصار مدارك العلم في الحواس الخمس فقط.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (فإنهم حصروا العلم في الحواس).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني - وهم السمنية والبراهمة - بأن العلم يدرك عن طريق الحواس الخمس، أي: فلا سبيل لإدراك علم من العلوم إلاَّ عن طريق: السمع، أو البصر، أو اللمس، أو الشم، أو الذوق فقط، والمتواتر ليس منها، فلا يفيد العلم إلاَّ إذا انضم إليه بعض القرائن، أما الخبر المتواتر بمجرده فلا يفيد العلم.

* * *

حكم مذهب السمنية

قوله: **(وهو باطل)**.

ش: **أقول**: مذهب السمنية السابق وممن وافقهم كالبراهمة وهو: أن المتواتر لا يفيد العلم؛ لأن مدركات العلوم عندهم هي خمس فقط، وحصرهم هذا باطل من وجوه:

* * *

الوجـــه الأول

قوله: **(فإنا نعلم كون الاثنين أكثر من الواحد، واستحالة اجتماع الضدين)**.

ش: **أقول**: هذا هو الوجه الأول من الوجوه التي تبين بطلان مذهب السمنية السابق، وتقريره:

أن حصركم مدركات العلوم بالحواس الخمس هذا غير صحيح؛ لأن هناك أموراً قد علمناها عن طريق غير هذه الحواس الخمس.

فمثلاً: لقد علمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، ولم نعلم ذلك عن طريق الحواس الخمس ـ وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس ـ .

وكذلك علمنا أن الضدين يستحيل أن يجتمعا مثل: السواد والبياض، فلا يمكن أن يوصف الشيء الواحد بالسواد والبياض معاً.

فإنا أدركنا هذه الأمور وعلمناها عن طريق غير الحواس الخمس، ما يدل على أن هناك طرقاً تدرك بها الأشياء غير الحواس الخمس، وقد سبق ذكرها في مدارك اليقين وهي:

الأول: الأوليات، وهي العقليات المحضة مثل الأمثلة السابقة.

الثاني: المشاهدات الباطنة مثل: علم الإنسان بجوع نفسه.

الثالث: المحسوسات الظاهرة، وهي المدركات بالحواس الخمس التي سبق ذكرها.

الرابع: التجريبيات وهي: اطراد العادات مثل: كون النار محرقة ونحو ذلك.

الخامس: المتواترات مثل: العلم بوجود الهند وغيرها من الأمثلة السابقة فإن هذه الأشياء ندرك بها العلوم، فكيف تحصرون مدركات العلوم بالمحسوسات فقط؟! هذا حصر من غير دليل.

وقد سبق بيان هذه المدركات الخمس في المقدمة المنطقية فارجع إليها إن شئت.

فائدة: الضدان هما: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض وليس هذا منطبق على النقيضين؛ لأن النقيضين لا يجتمعا ولا يرتفعان كالعدم والوجود، أما الضدان فهما لا يجتمعان لكن ممكن أن يرتفعا.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(بل حصرهم العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركاً بالحواس)**.

ش: **أقول**: هذا هو الوجه الثاني من أوجه بطلان ما زعمته السمنية ـ وهو حصر مدارك العلوم بالحواس الخمس فقط ـ وبيانه:

أنكم أيها السمنية قد تناقضتم في كلامكم؛ حيث إنكم زعمتم أن العلوم لا تدرك إلاَّ عن طريق الحواس الخمس أي: لا يقطع بعلم شيء إلاَّ إذا دل الحس عليه، وكونكم تحصرون علم ذلك بهذه الحواس يكون من جملة المعلومات، وليس ذلك مدركاً بالحواس فبطل زعمكم.

ويمكن أن نقول ـ في تقرير هذا الوجه ـ بعبارة أخرى: أن من جملة المعلومات لديكم ـ أيها السمنية ـ: أن العلوم لا تدرك إلاَّ عن طريق الحواس الخمس فقط فهنا: قد حصرتم إدراك العلوم بهذه الخمس عن طريق العقل، وهنا قد أقررتم بطريق ـ وهو العقل ـ تدرك به العلوم غير الحواس الخمس، فثبت أن هناك طرقاً أخرى تدرك بها العلوم غير الحواس الخمس.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى «بغداد» وبلدة تسمى «مكة»، ولا نشك في وجود الأنبياء، بل في وجود الأئمة الأربعة ونحو ذلك)**.

ش: **أقول**: هذا الوجه الثالث من وجوه بطلان مذهب السمنية السابق الذكر وبيانه:

أن أي عاقل لا يقع عنده أي ريبة ولا شك في وجود بلدتين هما: «مكة» و «بغداد» وإن لم يدخلهما، ولا يشك في وجود أنبياء كإبراهيم، وعيسى، وموسى، ولا يشك في وجود أمم سالفة كأمة نوح وأمة صالح، ولا يشك في وجود أبـي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم من العلماء والفقهاء المشهورين المعروفين عند أهل الاختصاص فقد حصل لنا العلم بأن هؤلاء قد وجدوا في زمن من الأزمان، ولم نعلم ذلك عن طريق

الحواس الخمس، ولا عن طريق العقل، بل أدركنا ذلك عن طريق الأخبار المتواترة، فدل على أن المتواتر يفيد العلم ولا يشك بذلك إلاَّ معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقولهما.

* * *

الاعتراض على مذهب الجمهور

قوله: (**فإن قيل: لو كان معلوماً ضرورة لما خالفناكم**).

ش: **أقول**: لقد اعترض القائلون بالمذهب الثاني وهم السمنية على ما قاله الجمهور باعتراض قالوا فيه:

أنه لو كان العلم الضروري حاصلاً من خبر المتواتر لاشتركنا نحن وإياكم في ذلك، ووافقناكم على ما تقولون، ولما خالفناكم لا سيما على مذهب من قال: إن المتواتر يفيد العلم الضروري ــ وهو مذهب الجمهور كما سيأتي إن شاء الله ــ وذلك لأن المفيد للعلوم الضرورية يجب أن يتفق عليه جميع الخلق فلا يخالف كما حصل في الحواس الخمس.

لكن لما لم نشارككم في المتواتر ولم نوافقكم على ما قلتم علمنا أن المتواتر لا يفيد العلم.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

لقد أجاب ابن قدامة عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (**قلنا: إنما يخالف في هذا معاند، يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله، أو من في عقله خبط، ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم**).

ش: **أقول**: هذا هو الجواب الأول عن الاعتراض السابق بيانه:

إن الذي لا يقول بأن المتواتر يفيد العلم ويخالف في ذلك إنما يخالف مكابرة، ومجاحدة، ومعاندة، فلا يتجه إلى هذه المخالفة إلاَّ أحد شخصين:

إما شخص معاند وهو: من يظهر المخالفة بلسانه مع كونه يقر على فساد قوله بقلبه.

وإما شخص في عقله تخبط واضطراب وهو داء يصيب العقل يشبه الجنون.

وإنكار أن المتواتر يفيد العلم قد يصدر عن عدد قليل جداً من الناس لا يخرجون عن الوصفين السابقين: إما العناد، وإما التخبط في العقل، كمن يخالف في إفادة الحسيات العلم لفساد فيها أو في واحدة منها كمن لا يشم الرائحة الزكية؛ لفساد في أنفه وهكذا.

وعلى هذا فالمخالف وهو القائل: إن المتواتر لا يفيد العلم لا يخرج عن هذين الشخصين ــ وهما المعاند، أو المتخبط في عقله ــ وهما لا يعتد بخلافهما، ولا يلتفت إلى قولهما.

قال ابن رشد في «مختصر المستصفى»: «جاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة؛ لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه». اهـ.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(ثم لو تركنا ما علمناه؛ لمخالفتكم: لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السوفسطائية)**.

ش: **أقول**: هذا ثاني الجوابين عن اعتراض السمنية وبيانه:

أننا لو تركنا ما علمناه ضرورة من الخبر المتواتر بسبب مخالفتكم وقولكم: «إن المتواتر لا يفيد العلم» للزمنا ولزمكم ترك كون المحسوسات مفيدة للعلم بسبب مخالفة السوفسطائية وقولهم: «إن المحسوسات لا تفيد العلم».

ويمكن بيان ذلك بعبارة أخرى فأقول: لو كان خلافكم في حصول العلم بالمتواتر مما يخرجه عن كونه مفيداً للعلم الضروري لكان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علماً ضرورياً ــ أيضاً ــ وهو خلاف مذهبكم (أعني السمنية والبراهمة ومن تبعهما) وما هو اعتذاركم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسوسات يكون عذراً لنا في خلافكم لنا في المتواترات.

• **تنبيهات:**

التنبيه الأول: السوفسطائية هي فرقة تبطل الحقائق وتتجاهلها؛ لأن «سفسط» معناه: «تجاهل» وقد انقسموا إلى أقسام:

الأول: قد نفوا الحقائق جملة.

الثاني: قد شكوا فيها.

الثالث: قد قالوا: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل.

وقد ناقش ابن حزم كل فرقة ورد عليها في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» فراجعه إن شئت من هناك.

التنبيه الثاني: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا مذهبين في هذه المسألة، وهناك مذهب ثالث ــ لم يذكره ــ وهو: التفصيل، وبيانه:

إن كان الخبر المتواتر عن موجود فإنه يفيد العلم؛ لأنه معضود بالحس فيبعد تطرق الخطأ عنه.

وإن كان الخبر المتواتر عن شيء قد مضى فإنه لا يفيد العلم؛ لأنه بعيد عن الحس فيتطرق إليه احتمال الخطأ والنسيان.

وهناك مذهب رابع: وهو أن خبر المتواتر يفيد علم طمأنينة لا علم يقين.

والحق: هو ما ذكرناه من مذهب العلماء المعتد بأقوالهم وهو أن خبر المتواتر يفيد العلم اليقيني مطلقاً لما ذكرناه من الدليل والتعليل.

التنبيه الثالث: قال بعض الشافعية: إن الخلاف معنوي؛ لأنهم رتبوا عليه بيع الغائب، قالوا: لو كان المبيع منضبطاً بخبر المتواتر فإنه يجوز بيعه مطلقاً كالمرئي.

قلت: الحق أن الخلاف لفظي؛ لأن السمنية ومن وافقهم لا ينكرون وقوع العلم من المتواتر في الجملة، لكنهم لم يضيفوا وقوعه إلى مجرد الخبر، بل إلى قرينة، ووقوع العلم عن القرائن لا ينكره عاقل.

* * *

العلم الحاصل بالمتواتر
هل هو ضروري أو نظري

لما ثبت بالأدلة التي لا تقبل الشك أن المتواتر يفيد العلم وبطلت أدلة المخالفين لذلك، اختلف العلماء في هذا العلم الذي أفاده المتواتر هل هو ــ أعني العلم ــ ضروري أولي يحصل بلا نظر واستدلال، أو هو نظري لا يحصل إلاَّ باكتساب واستدلال؟ على مذاهب، ذكر ابن قدامة ــ هنا ــ مذهبين فقط، هما:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العلم الحاصل عن طريق المتواتر هو ضروري، وهو: الذي يعلم بالضرورة من غير نظر ولا استدلال ولا اكتساب، ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى إذ قال في «العدة»: «مسألة العلم الواقع بالأخبار المتواترة معلوم من جهة الضرورة، لا من جهة الاكتساب والاستدلال»، وهذا هو مذهب الجمهور.

ومعنى ذلك: أن خبر المتواتر يضطر العقل إلى تصديقه والعمل بمقتضاه بدون أي استناد إلى دليل آخر أو قرينة.

تنبيه: معنى العلم الضروري في اللغة هو: الحمل على الشيء والإلجاء إليه.

وهو في الاصطلاح ما يعلمه المكلف ويلزمه ـ من غير نظر واستدلال ـ لزوماً لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة وذلك كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس ـ التي هي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس ـ والعلم الحاصل بما تواترت به الأخبار من ذكر الأمم السالفة والبلاد النائية، والعلم الحاصل من المشاهدات الباطنة كالعلم بجوع نفسه وعطشه، وما يعلم من حال نفسه من الصحة والسقم والغم والفرح، ونحو ذلك مما يضطر إلى علمه ومعرفته دون استدلال.

* * *

موقف ابن قدامة من هذا المذهب

قوله: **(وهو صحيح)**.

ش: **أقول**: ابن قدامة رحمه الله، قد صحح هذا المذهب، وهو: أن العلم الحاصل من المتواتر ضروري لا حاجة معه إلى كسب واستدلال، وصححه أيضاً ابن فورك، وقال أبو الطيب: إنه الصحيح المشهور، وقال سليم الرازي: إنه قول الكافة إلاَّ البلخي.

قلت: وهذا لا يسلم؛ لأن المخالفين في ذلك كثيرون ـ كما سيأتي ـ إن شاء الله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل ابن قدامة على صحة هذا المذهب بدليلين هما:

الدليل الأول

قوله: **(فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة على أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري: أن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد، والبلاد النائية ـ التي لم يدخلها ـ عند خبر التواتر بها، مع أنه لا يجد من نفسه سابقة فكر، ولا نظر ولا استدلال.

فعرفنا بذلك أن العقل مضطر إلى التصديق بما ينقل إلينا بخبر المتواتر، ولو كان العلم من المتواتر قد حصل عن طريق النظر، لما اضطررنا إلى العلم به إلاَّ بعد النظر والاستدلال والقرائن والبراهين.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك،**

وتختلف فيه الأحوال: فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان، ومن ليس من أهل النظر، ولا من ترك النظر قصداً).

ش: **أقول**: هذا هو الدليل الثاني من الأدلة على أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري.

وبيانه: أنه لو كان العلم الحاصل من التواتر قد ثبت عن طريق النظر لم يقع إلاَّ لمن هو من أهل التأويل والنظر والاستدلال والاكتساب، واختلف الناس فيه فعلمه بعضهم، وجهله آخرون.

لكن لما وقع ذلك لمن ليس من أهل التأويل والنظر كالعوام، والصبيان، والنساء، ووقع ــ أيضاً ــ ذلك لمن هو من أهل النظر، ولكنه لم ينظر قصداً، واشترك الجميع في ذلك (أي: حصل لهم العلم بذلك جميعاً) ثبت أنه ليس نظرياً، فثبت أنه ضروري، أي: ثبت أنه معلوم عن طريق الضرورة.

هذا الدليل هو أقوى الأدلة على أن العلم الحاصل من المتواتر ضروري كما قال ذلك الآمدي في «الإحكام».

وهناك أدلة أخرى استدل بها الجمهور على ذلك، لكن أكثرها لم يسلم من الاعتراضات.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو الخطاب: هو نظري)**.

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثاني ــ في المسألة ــ وهو: أن العلم الحاصل بالتواتر نظري، أي: أن هذا العلم حصل عن طريق النظر والاستدلال.

ذهب إلى أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، ولم ينص عليه، ولكنه نصره بالأدلة والبراهين، وأجاب عن أدلة أصحاب المذهب الأول.

وذهب إلى هذا المذهب ـ أيضاً ـ أبو القاسم الكعبي البلخي، ووافقه أبو الحسين البصري وأبو بكر الدقاق وابن القطان.

تنبيهان:

التنبيه الأول: النظري: مأخوذ من النظر، وهو نظر المجتهد، أو من هو قريب منه في الشيء الذي سمع به.

فالمقصود بالعلم النظري: كل علم يقع عن نظر واستدلال كالعلم بوجوب الصلاة وأعدادها، ووجوب الزكاة ونصبها، وإثبات الصانع، وصدق الرسل، وغير ذلك مما يعلم عن طريق النظر في الأدلة.

التنبيه الثاني: هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها أبو الخطاب شيخه أبا يعلى الحنبلي وهي مسائل معدودة ومعروفة، وقد خالف أبو الخطاب أكثر الحنابلة فيها.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه لا يفيد العلم بنفسه ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما: أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا ينفقون عليه، الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، فينبني العلم بالصدق على المقدمتين ولا بدَّ من إشعار النفس بهما، وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم، فقد شعرت به حتى حصل التصديق، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها كقولنا: «الاثنان نصف الأربعة» فإنه لا يعلم ذلك إلاَّ بواسطة أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، والاثنان**

كذلك فقد حصل العلم بواسطة، لكنها جلية في الذهن، ولهذا لو قيل: «ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين» افتقر فيه إلى تأمل ونظر، والضروري عبارة عن الأولى الذي يحصل بغير واسطة كقولنا: القديم ليس محدثاً، والمعدوم ليس موجوداً»، لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه وهو: ما يحصل دون تشكيل واسطة في الذهن كالعلوم المحسوسة، والعلم بالتجربة كقولنا: الماء مرو، والخمر مسكر).

ش: **أقول**: هذا دليل القائلين: إن العلم الحاصل بالمتواتر نظري ومعناه واضح وهو: أنه لو كان العلم الحاصل من المتواتر ضرورياً لما احتاج إلى النظر، ولكنه احتاج إلى النظر، فلا يكون ضرورياً.

والدليل على أن هذا العلم احتاج إلى النظر: أن خبر المتواتر لم يفد العلم بنفسه، بل حصل هذا بواسطة مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هؤلاء المخبرين، مع اختلاف أحوالهم، وتباين أغراضهم، وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع، ولا يمكن أن يتفقوا عليه، بل إن تواطؤهم على الكذب يمتنع عادةً.

المقدمة الثانية: أن هؤلاء قد اتفقوا على الإخبار عن وجود بغداد ــ مثلاً ــ .

فالعلم بصدق الخبر قد توصلنا إليه عن طريق مجموع هاتين المقدمتين.

فوجود بغداد أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً، وكل ما أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادةً فهو معلوم، فوجود بغداد معلوم، وهذا هو العلم النظري؛ حيث نظرنا في هاتين المقدمتين واستدللنا بهما على ثبوت العلم بوجود بغداد.

ويشترط في ذلك أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق، وإن لم تتشكل في النفس هاتان المقدمتان بلفظ منظوم، بل يكفي مجرد الشعور حتى يحصل التصديق.

وقد توجد واسطة حاضرة لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أولياً، وهو ليس بأولي، كقولنا: «الاثنان نصف الأربعة» فإنا لا نعلم أن الاثنين نصف الأربعة إلَّا بواسطة، وهي: أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، و «الاثنين» أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف.

فقد علمنا أن «الاثنين» نصف «الأربعة» بواسطة، لكنها جلية في الذهن حاضرة.

ولهذا لو سألنا سائل وقال: «هل ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين»؟ لاحتجنا في الجواب عن ذلك إلى تأمل ونظر؛ لأجل أن نعلم أن هذه الجملة تنقسم إلى جزأين متساويين: أحدهما «ستة وثلاثون».

فبان لك مما سبق أن العلم بصدق خبر المتواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأولي فيكون ليس ضرورياً.

وذلك لأن الضروري هو الأولي ــ عند الجمهور ــ الذي ينقدح في الذهن دون أدنى تفكير أو تأمل، كقولنا: «القديم ليس محدثاً» و «المعدوم ليس موجوداً» وليس هو عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين إليه وهو الذي يحصل دون واسطة في الذهن، مثل: العلم المستفاد من التجربة التي تُعبِّر عنها بـ «اطراد العادات»، مثل قولنا: «الماء مروٍ» و «الخمر مسكر» والعلوم المستفادة من الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، واللمس، والذوق.

ويمكن أن نقول ـ في بيان دليلهم بعبارة أخرى وبصورة مختصرة ـ إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر، فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله؛ لأنا نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن المخبرين لم يخبروا عن رأيهم، وإنما أخبروا عن مشاهدة أو سماع، وأنه لا داعي لهم إلى الكذب، فنعلم أنهم لم يتعمدوا الكذب؛ لعلمنا أنه لا داعي لهم إليه، وأنهم لا يتفقون مع اختلاف همسهم، وتباين عقولهم على ذلك.

فإذا فسد كونه كذباً، ثبت كونه صدقاً، ومتى اختل شرط من هذه الشروط لم نعلم صحة الخبر، فثبت كون العلم مكتسباً، والمكتسب هو النظري وهو المطلوب.

* * *

المذهب الصحيح عند ابن قدامة

قوله: **(والصحيح: الأول)**.

ش: أقول: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا صحح المذهب الأول وهو: أن العلم الحاصل بالمتواتر ضروري وليس بنظري، وهذا هو مذهب جمهور العلماء كما قلنا فيما سبق.

تنبيه: قد كرر ابن قدامة تصحيحه للمذهب الأول؛ حيث إنه قال في أول المسألة: «قال القاضي: العلم الحاصل بالتواتر ضروري، وهو صحيح» وقال في آخرها: «والصحيح الأول»، وهذا التكرار لا داعي له إلاَّ إذا كان يريد بكلامه في آخر المسألة أن يبين تصحيحه للمذهب الأول مع ذكر دليله على ذلك فهذا سائغ.

لكن الأولى أن يقول: «وقد صححنا المذهب الأول؛ لأن اللفظ يدل عليه» أو نحواً من هذه العبارة.

* * *

سبب اختيار ابن قدامة للمذهب الأول

قوله: (**فإن اللفظ يدل عليه؛ لاشتقاقه منه، والقول الآخر: مجرد دعوى لا دليل عليها، والله أعلم**).

ش: **أقول**: لقد صحح ابن قدامة ــ رحمه الله ــ المذهب الأول واختاره ــ وهو أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري، لا نظري ــ لسببين:

السبب الأول: أن لفظ «العلم الضروري» مشتق من اضطرار العقل إلى التصديق به، فالعلم الذي وصلنا عن طريق التواتر نجد أنفسنا وعقولنا مضطرة إلى التصديق به، ولا نشك به، فلا يشك أحد ممن بلغه وجود الهند بالتواتر في أن عقله يضطره إلى التصديق به، فيكون اللفظ قد دل عليه لكونه مشتقاً منه.

السبب الثاني: أن المذهب الثاني ــ وهو أن العلم الحاصل بالتواتر نظري ــ لا دليل عليه، أي: هو مجرد دعوى بلا دليل وما لا دليل عليه لا تقوم به الحجة.

قلت: أما السبب الأول فيسلم.

أما السبب الثاني ــ من السببين اللذين ذكرهما ابن قدامة هنا للترجيح ــ ففيه نظر؛ حيث إن أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أن العلم الحاصل بالتواتر نظري ــ قد ذكروا عدة أدلة على ما ذهبوا إليه، منها الدليل الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وبينا المراد منه ومنها ثلاثة أدلة ذكرها

أبو الخطاب في «التمهيد»، وأجاب عن أدلة أصحاب المذهب الأول، فارجع إلى ذلك إن شئت.

وبذلك بطل ما ذكره ابن قدامة ـ في السبب الثاني ـ من أنه لا دليل على المذهب الثاني.

إلَّا إن كان يقصد أن أدلتهم ـ أعني أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ التي ذكروها لا تقوى على معارضة أدلة أصحاب المذهب الأول فتكون ضعيفة، والدليل الضعيف كأنه لا وجود له، فهذا ممكن.

فمثلاً: يمكن أن يقال: إن دليل أصحاب المذهب الثاني السابق الذكر ضعيف وذلك لأن المقدمات التي يتوقف حصول هذا العلم على النظر فيها حاصلة في أوائل الفطرة، وهذا لا يحتاج إلى كبير تأمل وفكر، ومثل ذلك لا يسمى نظرياً؛ لأن النظري هو الذي يتوقف على أهلية النظر وليس هذا من هذا الباب، والله أعلم.

تنبيهان:

الأول: هناك مذهب ثالث في المسألة، وهو: أن العلم الحاصل بالتواتر بين المكتسب وهو النظري، وبين الضروري، فهو أقوى من المكتسب، وليس في قوة الضروري، قاله أبو الفضل الخوارزمي (صاحب الكبريت الأحمر).

وهناك مذهب رابع وهو: التوقف في المسألة وهو رأي الشريف المرتضى من الشيعة، واختاره سيف الدين الآمدي في «الإحكام»، وسبب توقفهما: هو ضعف أدلة أصحاب المذهبين، فكل دليل من أدلة أصحاب المذهبين قد اعترض عليه عندهما ـ أعني عند المرتضى والآمدي ـ ولهذا وجب الوقف من الجزم بأحد الأمرين كما قال الآمدي في «الإحكام».

قلت: أما المذهب الذي ذكره الخوارزمي ـ صاحب الكبريت الأحمر ـ فهو لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يمكن أن يعتبر أو يعتمد.

أما المذهب الرابع وهو التوقف فلا موجب له ـ أي: لهذا التوقف ـ مع قوة أدلة أصحاب المذهب الأول، وهو أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري، أما ما ذكر الآمدي في «الإحكام» من الاعتراضات على تلك الأدلة فهي مجرد افتراضات تقوى على إبطال تلك الأدلة، وإن شئت فراجعها وتأملها فستجد أن الواقع يخالفها، والله أعلم.

التنبيه الثاني: الخلاف في هذه المسألة لفظي. بيان ذلك:

أن الفريقين قد اتفقا على النتيجة، ولكنهما قد اختلفا في الطريق إليها، فالقائلون: إن العلم الحاصل بالتواتر ضروري ـ وهم أصحاب المذهب الأول ـ لا ينازعون في توقفه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائلون بالمذهب الثاني ـ وهو أن العلم الحاصل بالتواتر نظري ـ لا ينازعون في أن العقل يضطر إلى التصديق إليه.

وإذا وافق كل فريق ما يقوله الفريق الآخر في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلاَّ في اللفظ.

* * *

العدد المفيد للعلم في التواتر هل هو واحد في كل الوقائع والأشخاص، أو هو يختلف باختلاف القرائن؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل ذهب قوم إلى أن ما حصل العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، وما حصَّله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع ولا يجوز أن يختلف)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العدد الذي يفيد العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخص فلا بد أن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصور أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، بسبب وجود قرائن ودلائل، ولا يلتفت إليها، ولا يجعل لها (أي: للقرائن) أثراً في تصديق الخبر.

وهذا مذهب القاضي أبـي بكر الباقلاني، وأبـي الحسين البصري.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن، فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص)**.

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثاني في هذه المسألة وهو: أن العلم الحاصل بالتواتر إن اقترنت به قرائن تدل على صدقه فيجوز أن تختلف الوقائع فيه والأشخاص، مثل: الهيئات المقارنة للخبر الموجبة لتعريف متعلقه، ولاختلاف أحوال المخبرين في اطلاعهم على قرائن التعريف، ولاختلاف إدراك المستمعين؛ لتفاوت الأذهان والقرائح، ولاختلاف الوقائع على عظمها وحقارتها.

هذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين.

وهذا يصح إذا وجدت قرائن مع خبر المتواتر، فإنها تؤثر في قوة الخبر.

أما المذهب الأول ــ وهو مذهب أبي بكر الباقلاني وأبي الحسين ــ فإنه يصح على إطلاقه إذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجرداً عما احتف به من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين، وأحوالهم، واستواء السامعين في قوة السماع للخبر والفهم لمدلوله، فإن خلي الخبر عن تلك القرائن فإنه لا يتصور أن يختلف في الوقائع والأشخاص.

دليل ذلك: أن حكم المتماثلين واحد، فمثلاً: لو أن مائة شخص قد أخبروا محمداً بأن زيداً ناجح، وحصل العلم بخبرهم وجب أن يفيد علياً خبر مائة شخص بأن صالحاً قد نجح وذلك لاستواء الوقائع والأشخاص في ذلك.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني، وهم الجمهور

قوله: **(لأن القرائن قد تورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض من المخبرين)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الخبر المتواتر إذا احتف بقرائن فإنها تؤثر في قوة الخبر وأنه يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، بقولهم: إن مجرد الإخبار يجوز أن تورث العلم عند كثرة المخبرين، وإن لم توجد قرينة، وكذلك مجرد القرائن قد تورث العلم وإن لم يوجد إخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين، فمثلاً: لو قال شخص لمحمد وعلي: «إن زيداً قد مات» ويكون محمد قد علم أن زيداً مريضاً مرضاً شديداً دون علي، فإنا

نعلم أن محمداً قد حصل له زيادة علم بهذه القرينة، ولم يحصل ذلك لعلي من ذلك الخبر.

* * *

بيان القرائن التي تقترن بالخبر

قوله: (**ولا ينكشف هذا إلاَّ بمعرفة القرائن، وكيفية دلالتها، فنقول: لا شك أنا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبَّه لإنسان، وبغضه إياه، وخوفه منه، وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس، يدل عليها دلالات ليست قطعية، لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكده إلى أن يحصل القطع باجتماعها، كما أن قول كل واحد من عددِ التواتر محتمل منفرداً، ويحصل القطع بالاجتماع**).

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ مذهب الجمهور، وهو أن القرائن تؤثر في تصديق الخبر وقوته، مما يجوِّز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص، وذكر ــ أيضاً ــ دليلهم على ذلك، بين ــ هنا ــ أنه لا ينكشف هذا المذهب، ودليله ولا يتبين ولا يتضح بذهن القارىء إلاَّ بعد أن يعرف المقصود بالقرائن، وكيف تدل على صدق الخبر، وتقوي وقوع المخبر عنه، فذكر أنا نعرف ونعلم أموراً ونقطع بها، ولم نعلمها عن طريق الحواس الخمس، بل علمناها من طرق أخرى، فمثلاً: نعرف ونعلم أن محمداً يحب علياً، أو نعلم أنه يبغضه ويكرهه، أو نعلم بأنه يخاف منه، أو نعلم بأنه يخجل منه، وهذه أحوال في نفس المحب، أو المبغض، أو الخائف ــ وهو محمد ــ لا يتعلق الحس بها، ولكن علمناها بدلالات وقرائن آحادها ليست قطعية، بل ظنية؛ حيث يتطرق إلى الواحد منها الاحتمال، فالدليل الأول على الحب يجعل النفس تميل وتعتقد بأن محمداً يحب علياً ولكن هذا

الاعتقاد ضعيف، ثم يأتي دليل ثانٍ يؤكد أن محمداً يحب علياً، ثم يأتي دليل ثالث يؤكد ذلك الحب، وهكذا تكثر الأدلة على أن محمداً يحب علياً حتى يحصل القطع بهذه المحبة بسبب اجتماع تلك الأدلة والقرائن.

وذلك يقاس ــ تماماً ــ على أنه لو اجتمع عدد بلغوا حد التواتر ورووا خبراً ــ وتوفرت فيهم شروط التواتر التي ستأتي إن شاء الله ــ فإنا نقطع بذلك الخبر؛ لأنهم اجتمعوا عليه.

لكن لو انفرد واحد وروى ذلك الخبر لتطرق إليه الاحتمال ولم نقطع به.

وكذلك القرائن إذا اجتمعت قطع بالخبر وإن لم يروه إلَّا عدد قليل، وإن انفردت قرينة فإنا لا نجزم ولا نقطع بالخبر.

بعد ذلك ذكر ابن قدامة ثلاثة أمثلة على أن القرائن تؤثر في الخبر إثباتاً ونفياً:

* * *

المثال الأول

قوله: (**فإنا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من: خدمته، وبذل ماله، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في تردداته، وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمره لا لمحبته ولكن تنتهي هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم**).

ش: **أقول**: المثال الأول ــ على القرائن التي تقترن بالخبر وتجعلنا نصدِّق به إذا اجتمعت ــ: لو أنه جاءنا خبر بأن زيداً يحب عمراً ــ ونحن نعرفهما ــ ورأينا أفعالاً تحدث تدل على تلك المحبة؛ حيث إنه لا بدَّ لزيد أن يفعل أشياء تدل على محبته لعمرو مثل:

(أ) «أنه يقوم بخدمة عمرو».

(ب) «أنه يبذل لعمرو ماله بسخاء».

(ج) «أنه يحضر مجالس عمرو لمشاهدته والنظر إليه».

(د) «أنه يلازم عمراً في ذهابه وإيابه».

ونحو ذلك من مثل هذه الأفعال، فإذا اجتمعت هذه الأفعال قطعنا بأن زيداً يحب عمراً. بيان ذلك:

أنا رأينا زيداً يخدم عمراً، فاعتقدنا اعتقاداً ضعيفاً بأن زيداً يحب عمراً، ثم أكد هذه المحبة أنه يبذل له ماله، ثم أكد ذلك أنه يحضر مجالسه وهكذا فحصل لنا القطع بأن زيداً يحب عمراً، بسبب اجتماع هذه الأفعال.

لكن لو انفرد فعل واحد فقط فرأينا زيداً يخدم عمراً: فإنا لا نقطع بأن زيداً يحب عمراً بهذا الفعل، لأنه يتطرق إليه احتمال: أنه يخدمه لغرض آخر يضمره، لا لمحبته إياه.

وهكذا رأيت ـــ أيها القارىء ـــ أن القرائن والدلالات تقوي الخبر، وتختلف هذه الأدلة والقرائن من شخص لآخر.

* * *

المثـــال الثـــاني

قوله: **(وكذلك نشهد الصبـي يرضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه، وإن لم نشاهد اللبن، لكن الصبـي في الامتصاص، وحركة حلقه، وسكوته عن بكائه، مع كونه لا يتناول طعاماً آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبـي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص).**

ش: أقول: المثال الثاني للقرائن المجتمعة التي تفيد صدق الخبر: أنا نرى ونشهد الصبـي ـ الذي لم يتجاوز السنتين ـ يرتضع مرة بعد مرة فيحصل لنا العلم القطعي بأن لبن المرأة التي يرضع من ثديها هذا الصبـي قد وصل إلى معدته، وقطعنا بذلك، وإن لم يثبت ذلك عن طريق الحواس الخمس فلم نشاهد اللبن في الثدي؛ لأنه مستور، ولم نشاهده عند خروجه؛ لأنه مستور بضم الصبـي، لكن قطعنا بأن اللبن قد وصل إلى معدة ذلك الصبـي بقرائن وأدلة هي:

القرينة الأولى: حركة الصبـي أثناء امتصاصه اللبن من ذلك الثدي.

الثانية: حركة حلق الصبـي، فإنه معروف أن الصبـي إذا امتص فإن الحلق يتحرك أثناء مرور اللبن فيه.

وهذه القرينة قد يعترض عليها بأن الحلق قد يتحرك من غير وصول اللبن إليه. ويجاب بأن حركة الحلق بدون مرور اللبن بعيد جداً؛ لأمور:

الأول: أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو حلمته عن ثقب يخرج هذا اللبن عن طريقه.

الثاني: أن الصبـي لا يخلو من باعث على الامتصاص مستخرج لهذا اللبن.

الثالث: سكوت الصبـي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر.

هذه قرائن وأدلة حصل لنا العلم القطعي عن طريقها مجتمعة على أن ذلك اللبن قد وصل إلى معدة ذلك الصبـي، وإن لم نشاهده.

لكن لو انفردت قرينة واحدة كأن نرى حركة حلقه فقط فإننا لا نحكم بوصول اللبن إلى معدته؛ لأنه قد يحرك حلقه لأمر آخر غير الرضع، وهكذا.

لكن لما اجتمعت تلك القرائن علمنا قطعاً بأن اللبن قد وصل إلى معدته.

* * *

بيان ما سبق

قوله: **(ونحو ذلك من القرائن، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم إليه، ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، والتجربة فيه تدل على هذا).**

ش: **أقول**: أراد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أن يقرب ما سبق إلى الأذهان بصورة أكثر وضوحاً: فأشار إلى أن تلك القرائن في المثالين السابقين تقوي الخبر، وتجعل سامعه يصدق المخبر عنه.

فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها، وكل دلالة واحدة ـ فقط ـ شاهدة يتطرق إليها الاحتمال، كقول كل فرد مخبر على حياله يتطرق إليه الاحتمال، وينشأ من اجتماع الدلائل والقرائن العلم القطعي، كما ينشأ من اجتماع العدد الغفير العلم القطعي.

فيعتبر هذا سادس مدركات اليقين الخمسة؛ حيث إنه سبق ـ أيها القارىء الكريم ـ في المقدمة المنطقية أن علمت أن مدارك اليقين خمس ـ وهي: الأوليات، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنية، والتجريبيات، والمتواترات ـ وقد سبق بيانها بالتفصيل.

فيكون اجتماع القرائن والدلائل على شيء سادس هذه المدركات.

وإذا كان هذا لا ينكره أي عاقل فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عن حد التواتر عند انضمام قرائن ودلائل إليه.

لكن لو تجرد هذا الخبر عن القرائن والدلائل التي تقويه: لم يفد العلم ولم يصدق.

يدل على ذلك التجربة، حيث إنه لو أخبر خمسة رجال عن موت زيد لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت (أي: والد زيد) من الدار حاسر الرأس، حافي الرجل، مضطرب الحال، وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته إلاَّ عن ضرورة، فإن هذا يجوز أن يكون قرينة تنضم إلى قول أولئك العدد ــ وهم الخمسة ــ فتقوم مقام بقية العدد. وهذا مما يقطع بجوازه.

* * *

المثـال الثـالث

قوله: (**وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسة إظهاره، والمخبرون من جنود الملك، فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم، فهذا يؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكر**).

ش: أقول: هذا المثال الثالث على أن القرائن تؤثر في الخبر وهو مثال على أن القرائن ربما تبطل خبر العدد الكثير البالغ عدد التواتر ــ وهو غير المثالين السابقين ــ وتقريره:

أن العدد الكثير قد يخبرون عن أمر يقتضي سياسة الملك أو السلطان: أي أنه حسن السياسة وحسن التصرف، وأنه صالح يدعو إلى الخير.

لكن هذا الخبر قد لا نصدقه مع كثرة المخبرين؛ لوجود قرينة تدل على أنه يمكن اجتماعهم على الكذب وهي: أن المخبرين من رؤساء جنود الملك أو السلطان، فخوفهم منه جعلهم يمدحونه، وجعلهم يتفقون على الكذب.

ولو كان هؤلاء الجنود متفرقين خارجين عن ضبط سياسة الملك، فإن هذا الوهم لا يتطرق إليهم.

والحاصل: من تلك الأمثلة: أن هذه القرائن، وهذه الدلائل تؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكره إلاَّ معاند ومكابر.

وبان لك ــ أيضاً ــ أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص، فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق تميل به إلى سرعة التصديق ببعض الأشياء فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فنتج من ذلك كله: أن قول الجمهور هو الصحيح، والله أعلم.

تنبيهان:

التنبيه الأول: هذا الفصل ينبغي ذكره ضمن شروط التواتر ــ وهو الفصل الذي سيأتي ــ . بيان ذلك أن يقال:

إن عدد المخبرين ينقسم إلى:

القسم الأول: ما هو ناقص فلا يفيد العلم.

وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم.

وإلى زائد وهو: الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية.

والقسم الثاني: ــ وهو العدد الكامل ــ وهو أقل عدد يفيد العلم ليس معلوماً لنا، لكن إذا حصل العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم.

والعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ اختلف في ذلك على مذهبين: هما اللذان قد سبق بيانهما.

التنبيه الثاني: ورد في نص ابن قدامة ــ رحمه الله ــ السابق، ما يلي:

«ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك...»، والإيالة كلمة قد تكون غامضة على بعض الطلاب، فأقول:

الإيالة مأخوذة من ألتُ الشيء، أولاً وإيالاً: أي أصلحته، وسسته، ويقال: «آيل مال، وأيل مال» أي: حسن القيام عليه، والسياسة له.

فالإيالة: السياسة، ويقال: «آل عليهم أولاً، وإيالاً، وإيالة» أي: ولي، وفي المثل: «قد أُلْنا وإيل علينا» أي: ولينا، وولي علينا، قال ابن منظور في «اللسان»: ونسب ابن بري هذا القول إلى عمر بن الخطاب، وقال: معناه: أي: سسنا وسيس علينا.

وآل الملك: رعيته يؤولها أولاً وإيالاً، أي: ساسهم، وأحسن سياستهم، وولي عليهم.

وقال الأحنف: «قد بلونا فلاناً فلم نجد عنده إيالة للملك»، والإيالة السياسة، يقال: فلان حسن الإيالة، وسيِّىء الإيالة.

* * *

شروط التواتر

الخبر المتواتر لا يقبل على إطلاقه، بل إن التواتر المفيد للعلم اليقيني تشترط فيه شروط، وهذه الشروط تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: شروط متفق عليها بين العلماء.

القسم الثاني: شروط مختلف فيها بينهم.

أما القسم الأول: ــ وهو الذي في الشروط المتفق عليها ــ فله نوعان:

النوع الأول: شروط ترجع إلى المخبرين.

النوع الثاني: شروط ترجع إلى السامعين.

* * *

شروط التواتر المتفق عليها
التي ترجـع إلى المخـبرين

قوله: (**فصل: وللتواتر ثلاثة شروط**).

ش: **أقول**: بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بالقسم الأول وهي: شروط التواتر المتفق عليها بين العلماء المعتد بأقوالهم، وهي التي ترجع إلى المخبرين، ثم ثنى بالشروط المختلف فيها في الفصل التالي مباشرة عند قوله: «فصل: ليس من شروط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً».

وابن قدامة ذكر أن تلك الشروط ثلاثة فقط، وقد أوصلها بعضهم إلى خمسة، لكنها ترجع إلى ما ذكره ابن قدامة كما سيأتي بيانه.

* * *

الشـرط الأول

قوله: (**الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس؛ إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم، أو عن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم**).

ش: **أقول**: هذا الشرط الأول من شروط التواتر التي ترجع إلى المخبرين، وتقريره: أن يخبر عدد التواتر عن شيء قد علموه ضرورة عن طريق إحدي الحواس الخمس ــ إما البصر، أو السمع، أو الشم، أو اللمس، أو الذوق ــ ، لأن ما لا يكون كذلك يحتمل أن يدخله عدة

احتمالات من غلط، أو سهو، أو غفلة، أو نحو ذلك فلا يحصل به العلم اليقيني.

لذلك لا بد أن يستند إلى إحدى الحواس ــ كما قلنا ــ فيقولون مثلاً: «شاهدنا الهند»، أو «سمعنا قيصر الروم» أو «لمسنا الثلج فوجدناه بارداً» وهكذا.

لكن لو تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه عن طريق النظر، والاستدلال، والاستنباط، فإنه لا يحصل لنا العلم بتلك الأخبار؛ لأن العلم حصل لنا بالطريق الذي حصل لهم من النظر والاستنباط، فمثلاً: لو أخبرنا العدد الكثير وقالوا: «إن العالم حادث»، أو أخبرونا وقالوا: «إن الإنبياء صادقون»، فإنه لا يحصل لنا العلم بهذا عن طريق خبرهم، بل إنه يحصل العلم بذلك عن طريق النظر والاستدلال، فننظر ونستنبط مثل ما نظروا واستنبطوا.

وهذا بخلاف ما إذا أخبروا عن شيء محسوس ــ كما قلنا ــ فإنه لا يمكن لنا أن نشاهد الهند، أو أن نسمع كلام قيصر الروم مثل المخبرين، فكان الإخبار عن ذلك قد أفاد السامع فائدة، لم تكن عنده من قبل، ولا يمكن له أن يعلمها بالاستدلال والنظر والاستنباط.

تنبيه: اشترط بعض الأصوليين ــ كالقاضي أبي بكر الباقلاني ــ : أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا به، غير مجازفين ولا ظانين.

قلت: هذا الشرط داخل ضمن الشرط الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ ، أي: دخل ضمن قوله: «أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس»، فالمحسوس هو المعلوم به قطعاً.

كما اشترط آخرون شرطاً آخر وهو: أن تكون مشاهدة الشاهد للمخبر عنه حقيقية وصحيحة، فلا تكون على سبيل غلط الحس.

قلت: هذا الشرط داخل ضمن الشرط الذي ذكره ابن قدامة ـ هنا أيضاً ـ فدخل في قوله: «أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس»، وهذا يلزم منه أن تكون المشاهدة حقيقية وصحيحة، لأن المشاهدة التي هي خلاف ذلك لا تكون من الحواس.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: (**الثاني: أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة، وفي كمال العدد؛ لأن خبر أهل كل عصر يستقل بنفسه، فلا بد من وجود الشروط فيه، ولذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته**).

ش: أقول: هذا هو الشرط الثاني من شروط التواتر، ولبيانه أقول:

إن للتواتر أربع حالات:

الأولى: طرف واحد فقط إن كان المخبرون لنا هم المباشرون ـ وهذا هو الشرط الأول.

الثانية: طرفان بغير واسطة إن كان المخبرون لنا غير المباشرين.

الثالثة: طرفان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة: الطائفة المباشرة، وطائفة أخرى تنقل عن الطائفة المباشرة، وطائفة ثالثة تنقل إلينا عن الواسطة الناقلة عن الطائفة المباشرة.

الرابعة: طرفان ووسائط كما في القرآن الكريم، حيث إن سامعوه قد

نقلوه عنه وسائط وقرون حتى انتهى إلينا بعد أربعة عشر قرناً من الزمان، وكل واحدة من هذه الطبقات لا بد فيها من شرطين مهمين في جميع الناقلين في كل طبقة.

أولهما: أن تكون كل طائفة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة ــ وقد سبق في تعريف المتواتر ــ .

ثانيهما: أن يكون المخبر عنه أمراً حسياً ــ وقد سبق في الشرط الأول ــ .

فيروي العدد البالغ حد التواتر بالصفة السابقة ــ في الشرط الأول ــ عن مثله إلى أن يصل إلى المخبر عنه.

ومعناه: يجب أن يكون حال من نقل عن الأولين كحال الأولين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في المرتبة الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة وهكذا إلى أن ينتهي الخبر إلينا.

فكل طبقة يشترط فيها شروط التواتر تماماً.

فإذا نقل الخلف عن السلف، وتوالت الأعصار، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم؛ لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط.

ونظراً إلى هذا الشرط فإنه لما أخبرت اليهود: «أن موسى ــ عليه السلام ــ ذكر أن كل شريعة تأتي بعده فهي منسوخة بشريعته»، فإنه لم يحصل لنا العلم بهذا الخبر ولم نصدقه ــ مع كثرة المخبرين من اليهود بذلك ــ وذلك لعدم استواء طرفا الخبر ووسطه.

وكذلك لما أخبرت الرافضة بأن هناك نص على إمامة علي، لم يحصل

لنا العلم بذلك الخبر، فلم نصدقه؛ لعدم توفر ذلك الشرط فيه؛ حيث إنه قد وصفه الآحاد أولاً، ثم أفشوه، ثم كثر الناقلون في عصره وبعده، فالشرط إنما حصل في بعض الأعصار، فلم تستوفيه كل الأعصار، ولذلك لم يحصل التصديق.

* * *

الشـرط الثالـث

قوله: (**الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر**).

ش: **أقول**: الشرط الثالث من شروط التواتر التي ترجع إلى المخبرين يختص بعدد المخبرين.

فيشترط في التواتر أن يبلغ المخبرون عدداً يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، ويحصل لنا العلم بخبرهم، وذلك يختلف باختلاف القرائن والوقائع التي تحف الخبر.

لكن هل يشترط في ذلك عدد محصور ومعين ومعروف، إذا روى هذا العدد الخبر علمنا بصدقه ضرورة، أو ليس له عدد محصور معين، بل ضابط التواتر: ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

أنه يشترط في التواتر عدد محصور

قوله: (**واختلف الناس فيه**).

ش: **أقول**: اختلف أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: إنه يشترط في التواتر عدد محصور ومعروف في هذا العدد كم هو؟ على أقوال:

* * *

القـول الأول

قوله: **(فمنهم من قال: يحصل باثنين)**.

ش: **أقول**: من أصحاب هذا المذهب من قال: إن العدد محصور باثنين، أي: يحصل لنا العلم بخبر اثنين من المكلفين؛ اعتماداً على نصاب الشهادة، وقياساً على البينة المالية.

* * *

القـول الثانـي

قوله: **(ومنهم من قال: يحصل بأربعة)**.

ش: **أقول**: القول الثاني من تلك الأقوال: أن العدد محصور بأربعة، أي: لا يحصل العلم بالخبر إلاَّ إذا كان المخبرون أربعة فما فوق؛ قياساً على أعلى الشهادات كالزنى.

* * *

القـول الثالـث

قوله: **(وقال قوم: بخمسة)**.

ش: **أقول**: القول الثالث: إن العدد محصور بخمسة، أي: لا يحصل التواتر إلاَّ بخبر خمسة فما فوق، فلا يحصل العلم إلاَّ إذا كان المخبرون خمسة فصاعداً.

ونسب أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» هذا القول إلى الجبائي ـ ولم يبين هل هو أبو علي، أو ابنه أبو هاشم؟ ـ ، وحكاه عن الجبائي ـ أيضاً ـ الأستاذ أبو منصور.

وعلة ذلك كما قال الآمدي في «الإحكام»: أن ما دون الخمسة

كالأربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين بالإجماع لتحصيل غلبة الظن، ولو كان العلم حاصلاً بقول الأربعة لما كان كذلك، ولما سأل القاضي عن عدالتهم إذا شهدوا عنده وقطع القاضي أبو بكر الباقلاني بأن الأربعة عدد ناقص؛ لأن سؤال القاضي عن عدالتهم دليل على أن خبرهم لا يفيد العلم.

وذكر بعض العلماء أن مستند ذلك القول: القياس على أولي العزم من الأنبياء، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد عليهم أفضل الصلاة والتسليم. وقال ابن السمعاني في «القواطع» إن ذلك مذهب أصحاب الشافعي فقال:

ونسب ابن السمعاني هذا القول إلى أكثر أصحاب الشافعي فقال في «قواطع الأدلة»: فذهب أكثر أصحاب الشافعي ـ رحمه الله ـ إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد»، ونسبه ابن السبكي في «جمع الجوامع» إلى جميع الشافعية.

* * *

القول الرابع

قوله: (وقال قوم بعشرين).

ش: **أقول**: القول الرابع ـ من الأقوال في هذه المسألة ـ: أنه لا يحصل التواتر إلاَّ بخبر عشرين من المخبرين إذا كانوا عدولاً بمعنى: لا يحصل العلم إلاَّ إذا كان المخبرون عشرين فصاعداً.

نسب الرازي في «المحصول»، والزركشي في «البحر المحيط» هذا القول إلى أبـي الهذيل المعتزلي، وبعض المعتزلة.

دليل هذا القول قوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، فأوجب الجهاد على العشرين، وإنما خصهم بذلك لأنهم إذا أخبروا حصل العلم بصدقهم.

* * *

القول الخامس

قوله: (وقال آخرون بسبعين).

ش: **أقول**: هذا القول الخامس، ومعناه: أنه لا يحصل التواتر إلاَّ بخبر سبعين من المخبرين إذا كانوا عدولاً، أي: لا يحصل العلم إلاَّ إذا كان المخبرون سبعين فصاعداً.

دليل أصحاب هذا القول هو استنادهم إلى قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ٧]، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به.

* * *

أقوال أخرى

قوله: (وقيل: غير ذلك).

ش: **أقول**: هناك أقوال أخرى في هذه المسألة غير ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وإليك بيانها ــ حسب التسلسل السابق ــ :

* * *

القول السادس

أنه لا يحصل التواتر إلاَّ بخبر عشرة، فلا يحصل العلم إذا كان المخبرون عشرة فصاعداً، ونسب هذا القول إلى الاصطخري.

دليله: أن ما دون العشرة جمع الآحاد، فاختص بأخبار الآحاد، والعشرة فما زاد جمع الكثرة.

* * *

القـول السابـع

أن التواتر لا يحصل إلاَّ بخبر اثني عشر، فالعلم لا يحصل ولا يقع إلاَّ إذا كان المخبرون اثني عشر، اعتباراً بعدد النقباء من بني إسرائيل، قال تعالى في ذلك: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢]، وإنما خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم.

تنبيه: والنقيب على وزن فعيل، والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول، فإن كان بمعنى الفاعل فيكون المراد من النقيب هو المنقِّب والناقب عن أحوال القوم والمفتش عنها. وهذا قول الأكثر.

وقال أبو مسلم: النقيب ــ ها هنا ــ بمعنى مفعول فيكون المراد: الذي اختارهم على علم بهم، ونظيره: أنه يقل للمضروب: «ضريب»، ويقال للمقتول: «قتيل». ذكر ذلك الزمخشري في «الكشاف»، والرازي في «تفسيره»، وإن شئت أن تعرف نقباء موسى وأسباطهم فراجع «تفسير ابن كثير».

* * *

القـول الثامـن

أن التوتر لا يحصل إلاَّ بخبر أربعين، فلا يحصل ولا يقع إلاَّ بخبر أربعين، قياساً على من تنعقد بهم الجمعة عند بعضهم.

وقيل: لقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾

[الأنفال: ٦٤]. فقد نزلت هذه الآية بعد أن بلغ عدد المسلمين أربعين بإسلام عمر، كما نقل ذلك الرازي في «تفسيره» عن سعيد بن جبير.

* * *

القول التاسع

أن التواتر لا يحصل إلَّا بخبر ثلاثمائة وثلاثة عشر؛ قياساً على عدد أهل بدر، وإنما خصوا بذلك لحصول العلم بخبرهم للمشركين.

* * *

القول العاشر

إن التواتر لا يحصل إلَّا بخبر عدد بيعة الرضوان، وقد بلغ من بايع بيعة الرضوان ألف وخمسمائة، وهو الصحيح كما قال سعيد بن المسيب، وقيل ألف وأربعمائة.

وبيعة الرضوان: هي البيعة التي بايع الناس فيه رسول الله ﷺ على الموت تحت الشجرة، وذلك بعد أن بلغ النبي ﷺ أن عثمان قد قتل، وكان النبي ﷺ قد بعثه إلى أبي سفيان وأشراف قريش يخبرهم أنه لم يأت لحرب، وذلك عام الحديبية في آخر عام (٦هـ).

هذه أقوال أصحاب المذهب الأول وهم: المشترطون في التواتر عدد محصور.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**والصحيح: أنه ليس له عدد محصور**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ في المسألة ــ أن حصول العلم (ضروري أو مكتسب) بخبر التواتر ليس له عدد محصور ومعيَّن، بل متى ما

حصل العلم بخبر المخبرين المجرد عن القرائن علمنا أن الخبر متواتر، وإن لم يفد العلم: علمنا أن الخبر لم يبلغ حد التواتر.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(فإنا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة، ووجود الأنبياء ــ عليهم السلام ــ ولا سبيل إلى معرفته).**

ش: **أقول:** استدل الجمهور على أن حصول العلم بخبر المخبرين ليس له عدد محصور بقولهم: إننا لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا عنده بوجود بلد لم نكن قد دخلناها من قبل مثل «مكة» مثلاً، وأيضاً لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا عنده بوجود الأنبياء ــ عليهم السلام ــ ، وإن تكلفنا لا يمكن الوصول إلى عدد محصور ومعيَّن، فلا سبيل واضح نسلكه ونعرف به عدداً محصوراً، فهذا يصعب إدراكه إنما السبيل إلى معرفة كون هذا الخبر متواتراً هو: حصول العلم بالخبر ــ كما قلنا فيما سبق ــ فمتى ما حصل العلم بالخبر المطلق ــ أي: المتجرد عن القرائن ــ علمنا أن الخبر متواتر.

* * *

بيــان ذلــك

قوله: **(فإنه لو قتل رجل في السوق، وانصرف جماعة فأخبرونا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن، والثاني والثالث يؤكده، ولا يزال يتزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة، وحفظ حساب المخبرين، وعددهم لأمكن الوقوف**

عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير؛ فإنه يتزايد تزايداً خفي التدريج كتزايد عقل الصبي إلى أن يبلغ حد التكليف، وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي، فلذلك تعذر على القوة البشرية إداركه).

ش: **أقول**: مما يبين دليل الجمهور السابق ويزيده توضيحاً وتصويراً في ذهن القارىء: الواقع؛ حيث إنه لو قتل «زيد» مثلاً في سوق من أسواق المدينة، ثم رأى القتل جماعة من الرجال، وتركوا الموضع وأتوا الذي قتل فيه زيد، وأتى واحد منهم إلى «عمرو» وأخبره بأن «زيداً» قد قتل، فإن عمراً يحكم ظناً بأن زيداً قد قتل، ثم أتى إلى عمر أيضاً رجل ثان فأخبره بقتل زيد فإن ذلك يؤكد خبر الأول، ثم جاء رجل ثالث فأخبره بقتل زيد فإن ذلك يؤكد خبر الأول والثاني، ثم جاء رجل رابع فأخبره بقتل زيد وهكذا ولا يزال يتزايد تأكيده مع كثرة المخبرين إلى أن يصير الخبر بقتل زيد ضرورياً لا يمكن لعمرو أن يشك فيه.

ولو كلف عمرو نفسه معرفة العدد عند توارد المخبرين بترقب الحالة التي يكمل علمه فيها بعد تزايد ظنه بخبر واحد بعد واحد لم يجد له سبيلاً إلاَّ بعسر ومشقة شديدة؛ وذلك لأن خبر مقتل «زيد» يتزايد قوة، ويتدرج شيئاً فشيئاً بصورة خفية لا يمكن الاطلاع على ذلك.

وهذا يشابه تزايد عقل الصبي إلى أن يبلغ حد التكليف فإنا لا نعرف متى ميز هذا الصبي بالتحديد، لذلك ذهب الجمهور إلى أن الصبي المميز لا يكلف؛ بل إنه يكلف عند البلوغ ــ بلوغ خمسة عشر عاماً، أو الإنبات من قبل، أو الاحتلام وتزيد المرأة بالحيض ــ أما قبل ذلك فلا نعلم له حداً واضحاً؛ لأن عقله يزيد شيئاً فشيئاً حتى يكمل في سن البلوغ، وقلنا ذلك فيما سبق.

كذلك هنا لا يعلم عمرو متى حصل له العلم الضروري بمقتل زيد.

ويشابه ـ أيضاً ـ تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فإنه لا يعرف متى وضح الصبح بالتحديد الدقيق؛ حيث يتزايد شيئاً فشيئاً فلا نعرف متى حصل الضوء الكامل.

كذلك هنا فلا يعلم عمرو متى حصل له العلم الضروري بمقتل زيد.

والسبب في ذلك هو: قصور القوة البشرية عن إدراك ذلك، فلا يمكن لأي عقل بشري مهما أوتي من قوة وذكاء وفطنة أن يدرك متى ـ بالضبط ـ حصل العلم بخبر مخبرين كثيرين عن شيء معيَّن.

بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر، وإن كنا لا نقف على أقل عدد أفاده، كما نعلم حصول الشبع عن طريق الأكل، وإن كنا لا نقف على المقدار الذي حصل به ذلك الشبع. والله أعلم.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

لقد أجاب أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يشترط في التواتر عدد محصور وهم الجمهور ـ على ما قاله أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: يشترط في التواتر عدد محصور، وما ذكروه من الأقوال في العدد المراد ـ بأجوبة:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد فتحكم فاسد)**.

ش: **أقول**: هذا الجواب الأول عما قاله أصحاب المذهب الأول وهم

الذين قد حددوا الأعداد التي بسببها يكون الخبر متواتراً ــ على اختلاف بينهم ــ وبيانه:

أن تلك الأقوال في تحديد العدد تحكم واضح الفساد؛ حيث إنه لا دليل صحيح عليها لا عن طريق النقل ولا عن طريق العقل سوى قياسات واعتبارات لا تسلم لهم، والقول بلا دليل تحكم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(لا يناسب الغرض ولا يدل عليه).**

ش: **أقول**: هذا الجواب الثاني، وتقريره: أن التخصيص بالأعداد الذي ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، واختلافهم على تلك الأقوال لا يناسب الغرض الذي من أجله قيلت فيه ولا يلائم المطلوب، ولا يدل عليه؛ حيث إن تلك الأقوال مختلفة لا يجمعها جامع، وهي مضطربة لا قاعدة لها متحدة فإنه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلاَّ وقد يمكن فرض خبرهم بعينه غير مفيد للعلم بالنظر إلى آخرين، بل ولو أخبروا بأعيانهم بواقعة أخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم يخبرهم الأول، ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف، وإنما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف في القرائن المقترنة بالخبر، وقوة سماع المستمع وفهمه، وإدراكه للقرائن.

* * *

الجواب الثالث

قوله: **(وتعارض أقوالهم يدل على فسادها).**

ش: أقول: هذا الجواب الثالث عما قاله أصحاب المذهب الأول، وبيانه: أن تلك الأقوال ــ الخمسة، أو العشرة على ما سبق ذكره ــ بعضها يعارض بعضها الآخر، ولا مرجح لأحدها، وهذا من أقوى الأدلة على فسادها، وتساقطها، وعدم اعتبار أي واحد منها، وذكر إمام الحرمين: أنه لو فرض وجود مرجح لأحد تلك الأقوال فليس ذلك من مدلول الخبر المقطوع به، فإن الترجيحات ثمراتها غلبة الظنون في مطرد العادة.

* * *

الاعتراض على دليل الجمهور السابق

قوله: **(فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟)**.

ش: أقول: لما قال الجمهور: إنه لا يشترط في الخبر المتواتر عدد محصور، بل متى ما حصل العلم بخبر المخبرين علمنا أن الخبر متواتر، اعترض بعض من ذهب إلى المذهب الأول ــ وهم المشترطون في التواتر عدد محصور ــ باعتراض قالوا فيه: إذا كان ضابط التواتر عندكم أيها الجمهور هو ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ــ كما قلتم ــ فكيف تعلمون حصول ذلك العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عده؟

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: **(قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع، والماء مرو، وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك، فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم)**.

ش: **أقول**: هذا جواب الجمهور عن الاعتراض السابق، وبيانه: أنه إذا حصل العلم من خبر المخبرين عرفنا أن الخبر متواتر، وأن العدد كامل، فحصول العلم هو الذي يبين العدد، دون العكس.

وهذا يقاس على ما يحصل من الإنسان: حيث إنه يأكل الخبز ـ مثلاً ـ، ويشرب الماء، ثم يحس بعد ذلك بالشبع، والري، لكنه لا يعلم متى حس بذلك الشبع والري بصورة دقيقة، أي: لا يعلم المقدار الدقيق الذي كفاه من الخبز والماء، لكنه لما شبع علم أنه قد تناول قدراً مشبعاً من الطعام الذي هو الخبز، وإذا روي: علم أنه قد تناول قدراً مروياً من الماء.

كذلك هنا لا يمكن أن نعلم العدد بالتحديد الذي حصل عنده العلم، لكن إذا حصل ووقع العلم الضروري لدينا بالخبر علمنا أن الخبر متواتر، وأن العدد كامل.

بمعنى: إذا أننا لا نعلم مقدار العدد المحصِّل للعلم الضروري ما هو، فإذا حصل العلم بخبر المخبرين علمنا حصول العدد المحصِّل للعلم.

فثبت بذلك أنا نستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، دون العكس، أي: لا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

الحاصل: أنا لا نعرف أقل عدد التواتر إلاَّ بعد أن يحصل العلم بذلك الخبر.

وسبب ما قاله المعترض: أنه توهم أن كمال العدد هو الدليل على التواتر، وأن حصول العلم هو المستدَل عليه، وهذا توهم باطل؛ حيث أثبتنا ـ فيما سبق ـ: أن حصول العلم هو الدليل على التواتر، وأن كمال العدد هو المستدل عليه. والله أعلم.

سؤال: قد يقول قائل كيف وضع الشرط السابق وهو الثالث من شروط التواتر المتفق عليها مع أنه اختلف فيه على مذهبين كما سبق؟

قلت ــ في الجواب عن ذلك ــ : إنه وضع مع الشروط المتفق عليها بين العلماء المعتد بأقوالهم، ولا يلتفت إلى خلاف ما لا يعتد بقوله.

الشروط التي ترجع إلى السامعين

قلنا فيما سبق: إن شروط التواتر المتفق عليها نوعان، شروط ترجع إلى المخبرين، وشروط ترجع إلى السامعين.

وسبق ذكر الشروط التي ترجع إلى المخبرين، وبيانها.

أما الشروط التي ترجع إلى السامعين فلم يذكرها ابن قدامة ــ هنا ــ وهي باختصار:

الشرط الأول: أن لا يكون السامع عالماً بما أخبر به ــ اضطراراً؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وتحصيل مثال الحاصل ــ أيضاً ــ محال؛ حيث إن العلم الضروري يستحيل أن يصير أقوى مما كان.

الشرط الثاني: أن يكون السامع للخبر من أهل العلم؛ لأنه يستحيل حصول العلم من غير متأهل له.

الشرط الثالث: أن يكون السامع منفكاً عن اعتقاد ما يخالف الخبر؛ لشبهة دليل، أو تقليد إمام. ذكر ذلك الشرط الشريف المرتضى لإثبات إمامة عليّ ــ رضي الله عنه ــ بالتواتر، ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين فقال: ذلك لأنهم اعتقدوا نفي النص لشبهة، وقد رد كثير من الأصوليين ذلك الشرط، وبعضهم جوَّزه.

* * *

شروط المتواتر المختلف فيها

التي ترجع إلى المخبرين

لقد اشترط بعض العلماء للتواتر شروطاً، وخالفهم على ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وابن قدامة ـ رحمه الله ـ فيما يلي ينفي تلك الشروط تبعاً للجمهور.

الشرط الأول

كون المخبرين مسلمين وعدولاً

لقد اختلف في هذا الشرط على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أنه يشترط في التواتر أن يكون المخبرون مسلمين وعدولاً، فلا يقبل التواتر من الكفار، ولا من الفساق.

نسب هذا المذهب إلى عبد الله بن عبدان الشافعي، قاله في كتابه «الشرائط».

واستدل لهذا المذهب بأدلة، منها:

الأول: أن الكفر عرضة للكذب والتحريف، والإسلام والعدالة ضابطان للصدق والتحقيق في القول.

يمكن أن يجاب عنه بأننا قلنا فيما سبق: إن الكثرة هي المائعة من التواطؤ على الكذب فلذلك نستفيد العلم بأخبار العدد الكثير، ولا فرق في ذلك بين المسلمين والكفار.

الدليل الثاني: إن المسلمين اختصوا بدلالة الإجماع على القطع فوجب أن يختصوا بالمتواتر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا قياس مع الفارق، بيان ذلك: أنه اختص علماء المسلمين بالاحتجاج بالإجماع للأدلة الشرعية السمعية، دون الأدلة العقلية، أما الخبر المتواتر فيقع به العلم؛ لما ذكرنا من أنه لا يتفق فيه الكذب، ولا يصح التواطؤ عليه، وهذا موجود في الكفار كما هو موجود في المسلمين.

وهناك أدلة أخرى لهذا المذهب أضعف مما ذكرنا.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**فصل: ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً**).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثاني في هذا الشروط وهو: أنه لا يشترط في التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً، فيقع العلم بالتواتر سواء كان المخبرون مسلمين، أو كفاراً، أو عدولاً، أو فساقاً لا فرق بينهم في ذلك. هذا ما ذهب ابن قدامة، وهو مذهب جمهور العلماء.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (**لأن إفضاءه إلى العلم من حيث إنهم ــ مع كثرتهم ــ لا يتصور اجتماعهم على الكذب، وتواطؤهم عليه، ويمكن ذلك في الكفار بإمكانه في المسلمين**).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على ما ذهبوا بـ: أن خبر المتواتر يفضي ويؤدي إلى العلم بالمخبر عنه، ويجعلنا نصدق بذلك.

وسبب إفضائه إلى العلم وإفادته إياه هو كثرة المخبرين الذين لا نتصور ـ بأي حال ـ أن يجتمعوا على الكذب في الخبر، ولا نتصور ـ أيضاً ـ أن يتواطؤا ويتفقوا على خبر غير صحيح.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يمكننا أن نستفيد العلم بأخبار الكفار ـ كما لو أخبر أهل بلد بقتل سلطانهم ـ كما يمكن أن نستفيد العلم من أخبار المسلمين، ولا فرق في ذلك.

فالكثرة هي المانعة من التواطؤ على الكذب.

وهي ـ أي: كثرة المخبرين ـ جعلته في مرتبة قوية في إفادته للعلم الضروري أو النظري ـ على الخلاف السابق ـ فلا يحتاج إلى شيء يقويه، من مثل هذه الشروط كالإسلام، والعدالة.

تنبيه: هناك مذهب ثالث في المسألة وهو: الفرق بين أن يطول الزمان فيعتبر الإسلام بجواز حصول التواطؤ، وبين ألا يطول الزمان، فلا يعتبر الإسلام.

وهناك مذهب رابع ـ في المسألة ـ وهو الفرق ما بين ما طريقه الديانات فلا مدخل للكفار فيه، وما طريقه الأقاليم وما أشبه ذلك ففيه خلاف:

بعضهم قال: للكفار مدخل بالتواتر فيه.

وبعضهم الآخر قال: لا مدخل للكفار فيه.

قلت: وهذان المذهبان ـ أعني الثالث والرابع ـ لا دليل عليهما، وما لا ديل عليه فلا يعتبر.

الشرط الثاني

كون المخبرين لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد

اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول

أنه يشترط في التواتر أن يكون المخبرون لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد. ذهب إلى ذلك فخر الإسلام البزدوي في «أصوله مع الكشف»، ونقله ابن مفلح الحنبلي عن بعض الفقهاء، ولعل علة ذلك: للتأكد من صحة الخبر؛ لأنه كلما كثر العدد كلما كان الخبر أقوى وأصح، وهذا باطل كما سيأتي بيان ذلك ضمن استدلال أصحاب المذهب الثاني.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ولا يشترط ـ أيضاً ـ أن لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد)**.

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثاني ـ في المسألة ـ وهو: أنه لا يشترط في المتواتر أن يكون المخبرون لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد، بل يحصل العلم وإن كان العدد لم يبلغ ذلك، ولكن بلغوا حد التواتر.

هذا ما ذهب ابن قدامة، هنا، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعتهم من الصلاة علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر، وقد حواهم مسجد فضلاً عن البلد)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني وهم الجمهور على أنه لا يشترط في التواتر أن يكون المخبرون بحيث لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد بقولهم: إن حجاج بيت الله الحرام لو أخبروا أنه حصل لهم مانع من الحج كعدو منعهم عن الوصول إلى الأماكن المقدسة في هذا العام ـ مثلاً ـ لحصل لنا العلم بخبرهم مع أن هؤلاء الحجاج يمكن حصرهم ومعرفة عددهم.

كذلك: لو أخبر المصلون في جامع من الجوامع عن وقوع نائبة وحادثة في المسجد كسقوط المؤذن من المنارة، أو سقوط الإمام من المنبر، فإنه يحصل العلم بخبرهم مع أنهم محصورون بدليل أن المسجد قد حواهم.

فإذا كان الحجاج ـ لهذا العام مثلاً ـ إذا أخبروا بخبر، وجماعة المسجد إذا أخبروا عن وقوع حادثة في مسجدهم، يحصل العلم بذلك الخبر مع أن هؤلاء المخبرين يحصرهم عدد ويحويهم مسجد فمن باب أولى حصول العلم بخبر أهل البلد لو أخبروا عن وقوع شيء.

تنبيه: هناك شروط للتواتر اشترطها بعضهم وهي ليست صحيحة، ولم يشر إليها ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا، منها:

أن بعضهم اشترط اختلاف أنساب المخبرين، وأوطانهم، وأديانهم في التواتر حتى يحصل العلم بخبرهم لتندفع التهمة بصورة آكد.

وهذا الشرط لا يصح: فلا يشترط في المخبرين اختلاف أنسابهم، وأوطانهم وأديانهم؛ لأنه لو أن قبيلة من القبائل المتفقة في الدين والنسب والوطن أخبروا عن واقعة وقعت وحصلت في ناحيتهم فإنه يحصل العلم بخبرهم ضرورة.

ومنها: أن بعضهم اشترط في التواتر أن يكون إخبار المخبرين طوعاً بمعنى: ألا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيف.

وهذا الشرط ليس بصحيح؛ لأنهم إن حملوا على الصدق لم يمتنع حصول العلم بقولهم، كما لو لم يحملوا عليه، ولهذا لو حمل السلطان أهل مدينة عظيمة على الإخبار عن أمر محسوس فإنا نجد أنفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل، وإن حملوا على الكذب فيمتنع حصول العلم بخبرهم؛ نظراً لفوات شرط وهو: إخبارهم عن معلوم محسوس.

ومنها: أن بعضهم اشترط وجود المعصوم ضمن المخبرين؛ حتى لا يتفقوا على الكذب.

وهذا الشرط ليس بصحيح؛ لأنه لو اتفق أهل بلد من بلاد الكفار على الإخبار عن قتل سلطانهم، أو حصول فتنة، فإن العلم يحصل بخبرهم مع كونهم كفاراً، فضلاً عن كون الإمام المعصوم ليس فيهم.

ثم إنه لو كان هذا الشرط صحيحاً فإن العلم يحصل بخبر الإمام المعصوم بالنسبة لمن سمعه لا بخبر التواتر.

* * *

حكم كتمان أهل التواتر لما يحتاج إلى نقله

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته).**

ش: **أقول: المذهب الأول:** لا يجوز على أهل التواتر ــ وهم العدد

الذي يحصل العلم بخبرهم ـ والجماعة العظيمة أن يكتموا ما يحتاج الخلق إلى نقله، ومعرفته.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكرت ذلك الإمامية).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ـ في هذه المسألة ـ أنه يجوز لأهل التواتر أن يكتموا ما يحتاج إلى نقله ومعرفته لداع يدعو إليه، ولسبب يقتضيه.

زعمت ذلك الإمامية ـ من الشيعة ـ ، وعلى هذا بنوا كلامهم في ترك نقل الجماعة النص على خلافة علي ـ رضي الله عنه ـ وإمامته من النبي ﷺ ويقولون: إن الصحابة قد تواطؤا على ترك نقل ذلك النص وهم من أهل التواتر.

تنبيه: الإمامية: فرقة تقول بأن إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ قد نص عليها النبي ﷺ نصاً صريحاً، ولا يجوز أن تخرج عن أولاده من بعده، فالإمامة منصب إلٰهي لعلي ولأولاده، وجعلوا التصديق بذلك ركناً من أركان الإيمان، وهم فرق كثيرة.

* * *

عدم صحة مذهب الإمامية السابق

قوله: (وليس بصحيح).

ش: **أقول**: ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بأن مذهب الإمامية ـ وهو:

جواز كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله ومعرفته ـ غير صحيح، وواضح الفساد، وظاهر البطلان، وهو ما ذكره الجمهور.

* * *

دليل عدم صحة مذهب الإمامية

قوله: **(لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به، فلم يجز وقوع ذلك منهم، وتواطؤهم عليه)**.

ش: **أقول**: استدل ابن قدامة ـ رحمه الله ـ تبعاً للجمهور ـ، على أنه لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله، وعلى عدم صحة ما زعمته الإمامية بقولهم: إن كتمان ما يحتاج الخلق إلى نقله ومعرفته قبيح، وهو في القبح بمثابة الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به: أي بخلاف الواقع.

فلما لم يجز على الجماعة العظيمة التي يصح بهم التواتر أن يخبروا عن شيء بخلاف الحقيقة والواقع مع علمهم بحاله، كذلك لا يجوز أن يجتمعوا على كتمان نقل ما يحتاج الناس إلى نقله ومعرفته، ولا يجوز أن يتواطؤا على ذلك.

يؤيد ذلك: أن رجلاً لو دخل مكة ـ مثلاً ـ وسأل كل من لقيه عن الطريق المؤدي إلى الحرم لم يجز أن يكتموه كلهم ذلك، كما لا يجوز أن يخبروا عنه بالكذب.

وكذلك لو وقعت في الجامع وقت الصلاة حادثة عظيمة تظهر لجميع

من حضر، لم يجز أن يترك نقلها جميع من حضر، كما لا يجوز أن يخبروا عنها بالكذب.

* * *

الاعتراض على كلام الجمهور

قوله: (**فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد**).

ش: **أقول**: قد اعترض على مذهب الجمهور ـ وهو: أنه لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ـ، بأن النصارى ـ وهم يوصفون بكثرة العدد ـ قد تركوا كلام المسيح: عيسى بن مريم ـ عليه السلام ـ وهو في المهد فلم ينقلوه مع الحاجة إلى معرفة ذلك، في حين إنهم نقلوا إحياءه الموتى، وإبراءه الأكمه والأبرص، فهذا شاهد من الواقع يقوي ما ذهبت إليه الإمامية وهو أنه يجوز لأهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: لأن كلامه في المهد كان قبل ظهوره، واتباعهم له**).

ش: **أقول**: أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن ذلك الاعتراض بـ: أن كلام المسيح في المهد كان قبل ظهوره وقبل نبوته، وقبل أن يتبعوه، والذي ينقل كلامه ويعتبر ويعتد به في الأحكام الشرعية هو الذي ثبتت نبوته.

لذلك تجدهم نقلوا إحياءه الموتى، وإبراءه الأكمه والأبرص؛ لأن ذلك كان بعد نبوته.

ولقد ضعَّف الطوفي هذا الجواب في «شرح مختصره» معللاً ذلك بأن

كلامه في المهد كان من خوارق العادات قبل نبوته، والدواعي تتوفر على نقل مثله عادة.

قلت: كلام الطوفي ـ هنا ـ فيه نظر؛ وذلك لأن جواب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قوي؛ وذلك لأن كلام الشخص قبل نبوته قد ينقله بعض المخبرين، لكن لا يُهتم بنقله، ولا يُحرص على ذلك، مثل الاهتمام والحرص على نقل كلامه بعد النبوة؛ حيث إنهم يعتمدون عليه في أفعالهم، ويكون شرعاً لهم ولمن جاء بعدهم. أما قبل النبوة فليس كذلك.

* * *

القسم الثاني: أخبار الآحاد

قوله: **(القسم الثاني: أخبار الآحاد)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الأول ـ من قسمي الأخبار ـ وهي: «الأخبار المتواترة» وما يتعلق بها من مسائل، شرع في بيان القسم الثاني ـ منهما ـ وهي أخبار الآحاد.

والأخبار جمع خبر، والخبر سبق تعريفه.

● **تعريف الآحاد لغة:**

الآحاد: جمع أحد؛ قياساً على «أبطال» جمع «بطل»، وهمزة «أحد» أصلها واو حيث كانت: «واحد»، فأبدلت بهمزة فصارت «أحد»، أي: خبر الواحد.

* * *

تعريف خبر الآحاد اصطلاحاً

قوله: **(وهي: ما عدا المتواتر)**.

ش: **أقول:** عرف ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أخبار الآحاد بذلك.

والمقصود: أن خبر الواحد هو: ما كان من الأخبار غير منتهٍ إلى حد التواتر.

أو تقول: هو: ما انحط عن حد التواتر.

أو تقول: هو كل خبر فقد شروط التواتر ـ كلها ـ أو فقد شرطاً واحداً منها ـ كأن يكون المخبرون لا يمتنع تواطؤهم على الكذب، أو كان الخبر عن غير محسوس، أو نحو ذلك مما يخالف شروط التواتر السابقة.

وهذا هو أصح ما قيل في تعريف خبر الآحاد.

أما تعريف بعض العلماء بأن خبر الواحد هو: ما أفاد الظن، فهذا غير مطرد؛ حيث إن القياس يفيد الظن وليس هو خبر واحد، وأيضاً غير منعكس؛ حيث إن الواحد إذا أخبر بخبر ولم يفد الظن فإنه خبر واحد وإن لم يفد الظن.

* * *

هل يحصل العلم بخبر الواحد؟

قوله: **(اختلفت الرواية عن إمامنا ـ رحمه الله ـ في حصول العلم بخبر الواحد).**

ش: **أقول:** الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ له روايتان في هذه المسألة:

الرواية الأولى: أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ولا يحصل به.

الرواية الثانية: أن خبر الواحد يفيد العلم، ويحصل به.

وكل رواية قال لها بعض العلماء، وإليك بيان ذلك.

* * *

الرواية الأولى

وهي: عدم حصول العلم بخبر الواحد

قوله: **(فروي أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين، والمتأخرين من أصحابنا).**

ش: **أقول**: هذه الرواية الأولى عن الإمام أحمد وهي: أن خبر الواحد لا يحصل به العلم، ولا يفيده، ولا يقتضيه.

روى أبو بكر الأشرم (أحمد بن محمد بن هانىء، من أصحاب الإمام أحمد)، أن الإمام أحمد قال: «إذا الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم، أو فرض، عملت بالحكم والفرض وأدنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي ﷺ قال ذلك»، فقد قال القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»: فقد نص وصرح على أن خبر الواحد لا يقطع به.

وهذه الرواية هي المشهورة عن الإمام أحمد.

وكون خبر الواحد لا يفيد العلم، بل يفيد الظن هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وإليه ذهب جمهور الحنابلة من المتقدمين والمتأخرين.

* * *

الأدلة على أنه لا يفيد العلم

لقد دل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم أدلة كثيرة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأنا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ : أن الأدلة تؤثر في النفوس بحسب المؤثر، فلو أخبرنا واحد بخبر فإنا لا نجد أنفسنا مصدقة لهذا الخبر ــ ضرورة ــ وإن بلغ المخبر الغاية في العدالة، كل ما نجده: ترجيح صدقة على كذبه من غير قطع.

فلو كان خبر الواحد مفيداً للعلم: لما ورد احتمال الكذب، فلما احتمل الكذب في الخبر ثبت أنه لا يوجب العلم.

قلت: هذا الدليل فيه ضعف؛ لأن حاصله يرجع إلى محض الدعوى في موضع الخلاف من غير دلالة، ومع ذلك فهي مقابلة بمثلها، وهو أن يقول الخصم، وأنا أجد في نفسي العلم بذلك، وليس أحد الأمرين أولى من الآخر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين؛ لاستحالة اجتماع الضدين)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ : لو كان خبر الواحد يفيد العلم لما جاز وصح أن يرد خبران متعارضان: أحدهما يثبت، والآخر ينفي، وذلك لأنه يستحيل اجتماع الضدِّين ــ كالسواد والبياض ــ لكن رأينا وجود التعارض في أخبار الآحاد كثيراً، وهذا من أقوى الأدلة على أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم؛ إذ لو كانت مفيدة للعلم لما وقع التعارض بينها؛ لأن الخبرين المفيدين للعلم لا يتعارضان أبداً.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به؛ لكونه بمنزلتهما في إفادة العلم).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ قالوا فيه: إن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم لجاز أن ينسخ (أعني: خبر الواحد) القرآن، وجاز أن ينسخ الحديث المتواتر؛ لأنه صار مفيداً للعلم، وإذا أفاد العلم صار بقوتهما فحينئذٍ يقوى على نسخهما.

ولكن لما لم يجز نسخ خبر الواحد للقرآن والمتواتر دل على أنه ــ (أعني خبر الواحد) ــ لا يفيد العلم، فصارت مرتبته أقل وأضعف من مرتبتهما فدل على أنه لا يفيد العلم مثلهما، بل يفيد الظن.

قلت: كون خبر الواحد لا ينسخ القرآن والسنة المتواترة هو مذهب ابن قدامة، وهو مذهب جمهور العلماء، وخالف في ذلك بعض أهل الظاهر، وقد سبق ذلك في باب النسخ.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولوجب الحكم بالشاهد الواحد).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ قالوا فيه: إنه لو كان خبر الواحد يفيد العلم ويحصل به، لكان لا يحتاج في الشهادات إلى عدد من الشهود ــ اثنين فأكثر ــ بل كان الشاهد الواحد إذا أخبرالحاكم بشيء وقع للحاكم علم ذلك ومعرفته، ولما كان الأمر بخلاف ذلك؛ حيث يحتاج إلى عدد من الشهود، أو يمين إذا عدم الشاهد ليقوي

ذلك خبر هذا الواحد فإنه يثبت أن خبر الواحد لا يفيد العلم.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر)**.

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ على أن خبر الواحد لا يفيد العلم ـ وهو: أنه لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لأفاده على أي صفة وجد المخبر، أي: سواء كان المخبر عدلاً، أو فاسقاً نظراً لاستوائهما في حصول العلم بخبرهما ـ كما قلنا في المتواتر؛ حيث إن خبر المتواتر لم يختلف باختلاف صفات المخبرين، بل استوى في ذلك العدول والفساق وغيرهم، ولكن خبر الواحد يشترط في المخبر أن يكون عدلاً، تقوية له، فلا يقبل خبر الفاسق، فلو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لما فرق بينهما.

* * *

الرواية الثانية

قوله: **(وروي عن أحمد أنه قال: في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها)**.

ش: **أقول**: هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد ـ في هذه المسألة ـ وهي: أن خبر الواحد يفيد العلم.

روى حنبل بن إسحاق بن حنبل (ابن عم الإمام أحمد وتلميذه): أن الإمام أحمد قال في أحاديث الرؤية: «نعلم أنها حق نقطع على العلم بها» كما ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

الاختلاف في مقصود الإمام أحمد فيما قاله

لقد اختلف علماء الحنابلة في العبارة التي رواها حنبل عن الإمام أحمد فخرجوها على احتمالات هي كما يلي:

* * *

الاحتمـال الأول

قوله: **(وهذا يحتمل أن يكون مختصاً في أخبار الرؤية وأمثالها مما كثرت رواته، وتلقته الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر؛ إذ ليس للمتواتر عدد محصور)**.

ش: **أقول**: إن الإمام أحمد يحتمل أنه يقصد في كلامه السابق: أن خبر الواحد يفيد العلم في بعض الأخبار الآحادية ـ لا كلها ـ كأخبار رؤية الله عز وجل وما أشبهها مما توفرت فيه الأمور التالية:

أولاً: أن يكون رواته كثيرين.

ثانياً: أن تتلقاه الأمة بالقبول، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ، ولأن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته، حيث إن العادة جرت على أن خبر الواحد الذي لم تقم الحجة به لا تجتمع الأمة على قبوله، وإنما يقبله بعضها دون الآخرين.

ثالثاً: أن تدل قرائن على أن هذا المخبر صادق بأن يكون لم يعهد عنه الكذب قط.

وإذا توفرت في خبر الواحد تلك الأمور، فإنه يخرج عن الآحاد ويدخل في المتواتر المعنوي؛ لأن المتواتر ليس له عدد محصور ـ كما قلنا سابقاً ـ .

* * *

الاحتمـال الثانـي

قوله: **(ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم، وهو قول جماعة من أصحاب الحديث، وأهل الظاهر)**.

ش: **أقول**: هذا الاحتمال الثاني من الاحتمالات التي احتملها قول الإمام أحمد في أخبار الرؤية: (يقطع على العلم بها).

وتقريره: أنه يحتمل أن خبر الواحد عند الإمام أحمد يفيد بنفسه العلم مطلقاً في الشرع سواء كان هذا الخبر في الرؤية أو في غيرها، وإنما قال ذلك في أخبار الرؤية كمثال ــ فقط ــ.

وهذا الاحتمال ذهب إليه بعض الحنابلة كما حكاه عنهم القاضي أبو يعلى في «العدة».

وذهب إلى هذا المذهب بعض أهل الحديث وحكاه ابن حزم في «الإحكام» عن داود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي وقال: «وبه نقول»، واختاره ابن خويز منداد من المالكية، وحكاه عن الإمام مالك.

تـنـبـيـهـان:

الأول: حكاية ابن حزم عن الحارث بن أسد المحاسبي أن خبر الواحد يفيد العلم لم يسلمها الزركشي في «البحر المحيط»، وبين أنه رأى كلام المحاسبي في كتابه: «فهم السنن» حيث نقل عن أكثر أهل الحديث، والفقهاء أنه لا يفيد العلم، ثم بين أن أقلهم قالوا: يفيد العلم، ولم يختر هو ــ أي: المحاسبي ــ شيئاً، واحتج لمذهب الجمهور بإمكان السهو والغلط من ناقله كالشاهدين يجب العمل بقولهما، لا العلم.

قلت: كلام الزركشي هذا لا يدل على أن المحاسبي لم يقل بذلك المذهب ــ وهو أن خبر الواحد يفيد العلم ــ فيحتمل أن المحاسبي رجع عما قاله في كتابه هذا «وهو فهم السنن»، ورجح في آخر أمره أن خبر الواحد يفيد العلم، وكم من عالم قال رأياً في أول أمره، ثم رجع عنه آخراً.

التنبيه الثاني: حكاية ابن خويز منداد المالكي هذا المذهب ــ وهو أن خبر الواحد يفيد العلم لم يسلمها المازري المالكي، بل قال ــ أعني: المازري ــ: «لم يعثر لمالك على نص فيه، ولعله ــ يعني ابن خويز منداد ــ رأى مقالة تشير إليه، ولكنها متأولة».

* * *

الاحتمال الثالث

قوله: **(قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم، وثقتهم، وإتقانهم، ونقل من طرق متساوية، وتلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره منهم منكر)**.

ش: **أقول**: هذا هو الاحتمال الثالث ــ من الاحتمالات التي احتملها قول الإمام أحمد ــ في رواية ابن عمه حنبل في أحاديث الرؤية: «يقطع على العلم بها» ــ.

وتقريره: أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن أيدته، وهي تتكون مما يلي:

أولاً: أن ينقل خبر الواحد ويرويه أئمة من العلماء الذين اتفق على توفر الشروط التالية فيهم:

الشرط الأول: العدالة، وهي هيئة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، فلم يعهد عنه فسق أو نحوه.

الشرط الثاني: الثقة بما يقولون، فلم يعهد عنهم كذب.

الشرط الثالث: الإتقان حيث لم يعهد عنهم سهو، أو غفلة، أو نسيان أو نحو ذلك.

وسيأتي لذلك ــ زيادة بيان عند الكلام عن شروط الراوي، إن شاء الله تعالى ــ.

ثانياً: أن ينقل الخبر من طرق متساوية بحيث لا تختلف.

ثالثاً: أن تتلقاه الأمة بالقبول؛ حيث إن قبول الأمة يدل على أن الحجة قد قامت عندهم بصحته.

رابعاً: ألا ينكر أحد ممن يعتبر بقوله هذا الخبر، وهذا مفهوم من قبول الأمة له.

فإذا توفرت هذه الأمور في خبر الواحد فإنه ــ حينئذٍ ــ يفيد العلم، أما إذا لم تتوفر فيه تلك الأمور ــ جميعاً ــ أو اختل واحد منها فإنه لا يفيد العلم، بل الظن.

وهذا يعتبر مذهباً رابعاً في المسألة.

وهذا المذهب هو الذي أيده ابن قدامة ــ هنا ــ وذهب إليه كثير من العلماء كابن حمدان الحنبلي، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، والإمام الرازي، وابن الحاجب، وناصر الدين البيضاوي، وتاج الدين ابن السبكي، والأنصاري والنظام وغيرهم.

* * *

أدلة هذا المذهب

لقد استدل لهذا المذهب ــ وهو أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتف بقرائن ــ بأدلة، منها:

الدليـل الأول

قوله: **(فإن الصديق والفاروق ــ رضي الله عنهما ــ لو أخبرا عن شيء سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك فيما نقلاه مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهما وأمانتهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن خبر الواحد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن ــ أن أبا بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ لو روى عن النبي ﷺ شيئاً قد سمعه منه، أو أخبر عن شيء قد رآه فإن السامع يصدق ذلك نظراً لحصول العلم بخبره، ولا يمكن أن يشك أدنى شك في هذا الخبر.

وكذلك عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ لو روى شيئاً عن النبي ﷺ قد سمعه منه، أو أخبر عن شيء قد رأى النبي ﷺ يفعله فإن السامع يحصل عنده العلم بهذا الخبر، ولا يشك في هذا النقل.

والسبب في حصول العلم بخبرهما: أن الخبر قد احتف به قرائن تدل على وقوع المخبر عنه، وهي: ما وقع في نفس السامع من كونهما موصوفين بالثقة والأمانة، والعدالة، والإتقان.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولذلك اتفق السلف رحمهم الله على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها، واعتقاد ما فيها)**.

ش: **أقول**: هذا إشارة إلى الدليل الثاني من الأدلة على ذلك المذهب، تقريره: إن علماء السلف ــ رحمهم الله ــ قد أجمعوا على نقل أخبار صفات الله عز وجل، ومعروف أن تلك الصفات ليس فيها عمل، وإنما المراد بها

العلم والاعتقاد، والإيمان بها من غير تأويل ولا تحريف ولا تعطيل ولا تشبيه، فهنا أفادت أخبار الصفات العلم مع أن أكثرها آحاد، وسبب ذلك: أن تلك الأخبار قد أيدت بقبول الأمة لها، وعدم وجود أي منكر ـ يعتد بقوله ـ منهم لها فهذا يدل دلالة واضحة على أن خبر الواحد يفيد العلم إذا توفرت فيه تلك الشروط.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة)**.

ش: **أقول**: هذا الدليل الثالث على أن خبر الواحد يفيد العلم إذا توفرت فيه الشروط السابقة، وتقريره:

أن الأمة لما اتفقت على قبول تلك الأخبار الآحادية وعملوا بها واعتقدوها وهم ممن لا يجوز عليهم الخطأ: ثبت بذلك صحتها، فهم لا يجمعون على شيء إلاَّ وقد قامت عندهم الحجة القاطعة بصحتها.

أما خبر الواحد الذي لم تقم الحجة به لا تجتمع الأمة على قبوله، وإنما يقبله قوم، ويرده قوم آخرون.

* * *

الجواب عن بعض ما استدل به أصحاب المذهب الأول وهو أن خبر الواحد لا يفيد العلم

لما رجح ابن قدامة ـ رحمه الله ـ الاحتمال الثالث من الاحتمالات التي حمل عليها كلام الإمام أحمد، وهو: أن خبر الواحد يفيد العلم إذا

احتف به قرائن تدل على صدقه، وهو المذهب الرابع السابق الذكر، شرع في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: إن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً سواء أحتفت به قرائن أم لا، وهذه الأجوبة غير مرتبة.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(فأما التعارض فيما هذا سبيله فلا يسوغ فيها إلَّا كما يسوغ في الأخبار المتواترة، وأي الكتاب).**

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بأن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ وهم أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور ــ بقولهم: «لو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين؛ لأن الخبرين المفيدين للعلم لا يتعارضان أبداً في نفس الأمر»، أجاب ابن قدامة عنه بجواب تقريره: إن خبر الواحد إذا احتف به قرائن تدل على صدقه لا يسوغ ولا يجوز أن يتعارض مع غيره أبداً في نفس الأمر إلَّا كما يسوغ ويجوز التعارض بين الأخبار المتواترة، أو التعارض بين الآيات الكريمة، فلا بد من ترجيح أحد الخبرين على الآخر إما بحمل العام على الخاص، أو المطلق على المقيد، أو الحقيقة على المجاز، أو نحو ذلك، فيكون خبر الواحد المقترن بقرائن، وخبر التواتر، والآيات حكمها واحد في هذا الشأن.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: إنا لا نصدق كل خبر نسمعه، فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم لما اقترن به من قرائن: الزيادة في العدالة، وتلقي الأمة له بقبوله).**

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: إن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً

بقولهم في دليلهم الأول: «إنا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه» ــ وهم أصحاب المذهب الأول ــ ، أجاب عن ذلك ابن قدامة بجواب مفاده: إنا جعلنا خبر الواحد مفيداً للعلم لا لذات الخبر، وإنما أفاد العلم بسبب القرائن التي احتفت به، مثل: كون المخبر من أهل العدالة والثقة، وكون الخبر قد تلقته الأمة بالقبول، ولم ينكره أحد ممن يعتد بقوله.

* * *

الجواب عن الدليل الخامس

قوله: **(فلذلك اختلف خبر العدل والفاسق)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ في دليلهم الخامس: «لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر».

أشار ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا إلى الجواب عن ذلك بقوله: نظراً إلى اشتراط العدالة في المخبر، فإنه يقبل خبر الراوي العدل، ولا يقبل خبر الراوي الفاسق، بخلاف خبر المتواتر فنظراً لكثرتهم فإنه يستوي الفاسق والعدل وغيرهما فيه.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: **(وأما الحكم بشاهد واحد فغير لازم، فإن الحاكم لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق، والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن خبر الواحد لا يفيد العلم ــ في دليلهم الرابع: «لما كان الحاكم لا يكتفي بشاهد واحد دل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم».

أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن ذلك بأنه لا يلزم من حصول العلم بخبر الواحد الاكتفاء بشاهد واحد؛ لأن القاضي لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبينة التي هي قرينة ومظنة الصدق.

قلت: وهذا الجواب فيه نظر؛ حيث إنه لو كان قول الشاهد يفيد العلم لحكم بما يشهد به دون الحاجة إلى بينة أخرى، أو شاهد آخر، ولكن لما كان قول الشاهد لا يفيد العلم احتاج إلى قرينة تقوي ذلك.

ثم إن قولكم: «وإنما يحكم بالبينة التي هي مظنة الصدق» يدل على ما قلناه؛ لأننا نقول: إن خبر الواحد العدل الثقة الذي احتف بقرائن يظن ظناً غالباً بخبره الصدق.

تنبيهات:

الأول: مما سبق تبين أن ابن قدامة قد أجاب عن أربعة أدلة ـ فقط ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً ـ وتبين لك أن تلك الأجوبة غير مرتبة على حسب ترتيب أدلة أصحاب المذهب الأول، فقد أجاب عن الدليل الثاني قبل الأول وعن الدليل الخامس قبل الرابع.

وبقي الدليل الثالث لم يجب عنه، وهو قول أصحاب المذهب الأول: «لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لجاز أن ينسخ القرآن والسنة المتواترة، ولكن لما لم يجز نسخهما به دل على أنه أقل منهما مرتبة، وأضعف منهما وذلك لكونهما مفيدان للعلم، وهو لا يفيد إلاَّ الظن.

التنبيه الثاني: تبين لك مما سبق من بحث المسألة أن ابن قدامة أشار إلى أربعة مذاهب، هي كما يلي:

المذهب الأول: أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً.

المذهب الثاني: أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً.

المذهب الثالث: أن خبر الواحد يفيد العلم في بعض الأخبار كأخبار الرؤية وما أشبهها.

المذهب الرابع: أن خبر الواحد يفيد العلم في جميع الأخبار إذا احتف بقرائن.

التنبيه الثالث: في الترجيح وسببه.

لعلك تسأل وتقول: ما الراجح من هذه المذاهب؟

أقول: لا أشك في أن المذهب الراجح هو المذهب الأول وهو: القائل بأن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً، ورجحته لأمور:

أولاً: قوة الأدلة التي ذكرها الأصوليون على هذا المذهب، ولم تقو أجوبة ابن قدامة عن بعضها على تضعيف تلك الأدلة، كل ما أتى به ابن قدامة مجرد مناقشات لا دليل عليها.

ثانياً: أن الواقع يشهد لقوة هذا المذهب. بيان ذلك:

١ ــ أنه لو كان خبر الواحد يفيد العلم لكان العلم حاصلاً بخبر الأنبياء إذا أخبروا ببعثهم من غير حاجة إلى إظهار المعجزات والأدلة على صدقهم، فلما أخبروا عن نبوتهم، وأظهروا المعجزات الدالة على ذلك، ثبت أن خبر الواحد لا يفيد العلم.

٢ ــ لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لوجب على القاضي أن يصدق المدعي على غيره من غير بينة؛ لأن العلم يقع بقوله، فلما ثبت أنه لا يصدق إلاَّ ببينة ثبت أن خبر الواحد لا يفيد العلم.

ثالثاً: أن المذاهب الأخرى لا تخرج عما يلي:

قسم عليه أدلة، ولكن هذه الأدلة ضعيفة، لا تقوى على معارضة أدلة القائلين: إن خبر الواحد لا يفيد العلم. وهذا يصدق على المذهب الثاني.

وقسم لا يدخل في بحث هذه المسألة، وهو المذهب الثالث، والرابع، لأن الخبر الذي تحتف به قرائن وتلقته الأمة بالقبول والتصديق فإنه يفيد العلم وإن كان المخبر واحد، وهذا مذهب جمهور العلماء ومن العلماء من يسمى ذلك بالمستفيض.

فلم يبق إلاَّ المذهب الأول، وهو أن خبر الواحد لا يفيد العلم.

التنبيه الرابع: المذاهب الأربعة التي أشار إليها ابن قدامة في الروضة ــ وهي التي سبق ذكرها ــ: منها المذهب الأول هو الرواية المشهورة المعمول بها عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ.

أما المذاهب الثلاثة الباقية فهي احتمالات احتملها قول الإمام أحمد في أخبار الرؤية: «يقطع على العلم بها». وقد سبق ذلك.

وعلى ذلك فإن بعض الأصوليين من الحنفية والمالكية والشافعية قد بالغوا في نسبة القول: «إن خبر الواحد يفيد العلم» إلى الإمام أحمد، فهذا ما هو إلاَّ احتمال ضعيف من الاحتمالات التي يمكن أن تحتمله عبارة الإمام أحمد: «يقطع على العلم بها» يعني أخبار الرؤية.

التنبيه الخامس: هناك مذاهب أخرى لم يذكرها ابن قدامة هنا، وهي كما يلي:

المذهب الأول: أن خبر الواحد يفيد العلم بشرط أن يكون في إسناده إمام مثل مالك، وأحمد، وسفيان، أما إذا لم يتوفر هذا الشرط فلا يفيد العلم.

المذهب الثاني: أن خبر الواحد يفيد العلم بشرط: أن يكون إسناده كما يلي: «مالك عن نافع عن ابن عمر» وما أشبه ذلك.

المذهب الثالث: إن خبر الواحد يفيد العلم الظاهر.

قلت: وهذه المذاهب حكاها بعضهم، ولا دليل عليها، فلا يعتمد عليها؛ لأن ما لا دليل عليه لا يعتد به.

التنبيه السادس: الحق: أن الخلاف السابق يعتمد على مراد كل طائفة من قولها.

فمن قال: «خبر الواحد يفيد العلم»:

إن أراد بـ «العلم» هنا غلبة الظن فلا خلاف، وإنما النزاع في غلبة الظن هل يسمى علماً أو لا؟

وإن أراد: أنه يفيد العلم بوجوب العمل فلا نزاع أيضاً نظراً للاتفاق على ذلك.

وإن أراد أنه يفيد العلم الظاهر، فالعلم الظاهر هو غلبة الظن، وهو الحق؛ لأن العلم ليس له ظاهر.

أما إن أراد أنه يفيد العلم وهو: الجزم بصدق مدلوله كما يفيد المتواتر ـ سواء كان في جميع الأخبار، أو في بعضها ـ فهذا ظاهر البطلان، لما سبق من الأدلة والبراهين القوية على أن خبر الواحد لا يفيد الظن مطلقاً، والله أعلم.

التنبيه السابع: حيث ورد فيما سبق ذكر المستفيض فلا بد من بيانه، فأقول:

لقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف المستفيض، وإليك أهم ما قيل في ذلك:

التعريف الأول: أن المستفيض هو: ما نقله جماعة تزيد على الثلاثة، فلا بد أن يكون الرواة أربعة فصاعداً. وهذا مذهب جمهور الأصوليين.

التعريف الثاني: المستفيض هو: ما نقله ثلاثة فصاعداً، وهو قول أكثر المحدثين.

التعريف الثالث: المستفيض هو: ما نقله اثنان فصاعداً وهو قول بعض الأصوليين كأبـي إسحاق الشيرازي نص عليه في «التنبيه».

التعريف الرابع: أن المستفيض: الشائع بين الناس، وقد صدر عن أصل. هذه أهم الأقوال التي ذكرت في تعريفه، والراجح هو الأول؛ حيث لم يفرقوا بين المستفيض والمشهور.

وبعضهم فرق بين المشهور والمستفيض فقال: إن المستفيض: ما سبق تعريفه، أما المشهور: فهو ما اشتهر ولو في القرن الثاني، أو الثالث، أو كان رواته في الطبقة الأولى واحداً، أو أكثر.

ومثل بعضهم للحديث المستفيض، بأحاديث الحوض، والرؤية، وعذاب القبر، والشفاعة، وحديث: «إنما الأعمال بالنيات».

والمستفيض يعتبر قسماً من أقسام خبر الواحد، حيث إن خبر الآحاد ينقسم إلى قسمين: ما لا يفيد الظن أصلاً وهو: ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء، والقسم الثاني: ما يفيد الظن وهو: ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضاً مشهوراً، وهذا مذهب جمهور الأصوليين.

وقيل: إن المستفيض في مرتبة متوسطة بين المتواتر والآحاد نقل هذا عن الأستاذين: أبـي إسحاق، وأبـي منصور وبعض العلماء لذلك عرفه بعضهم بقوله: «ضابطه: أن ينقله عدد كثير يربو على الآحاد وينحط عن عدد المتواتر».

وقيل: إن المستفيض بمعنى المتواتر، وهو الذي جرى عليه أبو بكر الصيرفي، والقفال الشاشي.

وقيل: إن المستفيض في رتبة أعلى من المتواتر، ذهب إلى ذلك الماوردي، والروياني.

والصحيح هو الأول وهو: أن المستفيض يعتبر قسماً من أقسام الآحاد، ولا يخرج عنه وذلك؛ لأنه لا يفيد إلاَّ الظن كالآحاد، والله أعلم.



حكم التعبد بخبر الواحد عقلًا

لقد اختلف في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، بمعنى لا يجوز أن يتعبد الله ـ تعالى ـ خلقه بخبر الواحد، فلا يجوز أن يقول لهم: «ما يبلغكم عني وعن رسولي على ألسنة الآحاد اعبدوني بمقتضاه، واعملوا بما جاء به».

ونسب هـذا إلى الجبائي، وابن علية، والأصم، وطائفة من المتكلمين.

تـنـبيـه: لم يُسمَّ «الجبائي»، فلا أدري هل المقصود منه: أبو علي، أم ابنه أبو هاشم، لكن الراجح هو أبو علي؛ لأنه هو الذي يفهم عند الإطلاق.



ما استدل به أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على ما ذهبوا إليه بدليلين هما:

الدليل الأول

قوله: (لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل).

ش: **أقول**: الدليل الأول على عدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً: أن خبر الواحد يحتمل أن يكون صدقاً، ويحتمل أن يكون كذباً، والاحتمالان متساويان، وهذا هو الشك حيث إن حد الشك هو: تساوي الطرفين، فإذا عملنا بخبر الآحاد المحتمل لهذين الاحتمالين على التساوي نكون قد عملنا بالشك، والشك يؤدي إلى الجهل، حيث إننا إذا شككنا في شيء نكون قد جهلنا المراد به، فنكون قد أقدمنا على العمل بالجهل، فتقبح حوالة الخلق على الجهل؛ فيكون العمل بالجهل قبيح، والعقل لا يجيز القبيح.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (بل إذا أمرنا الشارع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة إما ممتثلون، وإما مخالفون).

ش: **أقول**: الدليل الثاني على عدم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً: أن الله ــ سبحانه ــ إذا أمرنا بفعل شيء، فلا بدَّ من توفر شرطين:

الشرط الأول: أن يكون واضحاً جلياً لا التباس فيه.

الشرط الثاني: أن يصلنا هذا الأمر بطريق علمي قد تحققنا من ثبوته، وأن الآمر قد أمر بذلك على الحقيقة.

وما اشترطنا ذلك إلاَّ ليكون المكلف منه على يقين، وبعيد عن الخطأ، ليمتثل ذلك الأمر بصورة صحيحة ودقيقة.

وخبر الواحد قد فقد الشرط الثاني؛ حيث لم نتحقق من ثبوته.

تنبيه: هذان الدليلان معتمدهما قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ حيث زعم المعتزلة: أن إحالة الأحكام على ما يجوز كذبه قبيح، وأن الله لا بدَّ أن يفعل كذا ــ مثلاً ــ لأنه حسن، ولا يخفى: أن هذه القاعدة باطلة.

* * *

الجواب عما سبق

قوله: **(والجواب: أن هذا)**.

ش: **أقول**: إن الكلام السابق الوارد في دليلي منكري التعبد بخبر الواحد عقلاً قد صدر من شخصين لا ثالث لهما:

الأول: صدوره من شخص مقر بالشرع وصحة أحكامه الواردة فيه.

الثاني: صدوره من شخص منكر للشرع، لا يقر بشيء منه.

* * *

حكم ما إذا صدر من المقر بالشرع

قوله: **(إن صدر من مقر بالشرع، فلا يتمكن منه؛ لأنه تعبد بالحكم بالشهادة، والعمل بالفتوى، والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد بالعمل المتواتر، والتوجه إلى الكعبة عند معاينتها، فلم يستحيل أن يلحق المظنون بالمعلوم؟)**.

ش: **أقول**: إن كان القائل لهذا الكلام مقراً بما جاء في الشرع من أوامر ونواهي، وصدر منه وهو يعلم ذلك فقد تناقض، حيث إن هناك أموراً قد أفادت الظن، ومع ذلك قد تعبد الله ــ سبحانه ــ بأحكامها، وعمل بها.

منها: أنه تعبد الله بالحكم بالشهادة والعمل بها مع أنها تفيد الظن، حيث لا تبلغ التواتر.

ومنها: أنه تعبد بالعمل بفتوى المفتي مع أنه واحد، ولم يفد إلاَّ الظن.

ومنها: أنه إذا اشتبهت عليه القبلة في سفر، وحضرت الصلاة، فإنه يجتهد في اتجاه الكعبة ويصلي، فهنا تعبد الله باجتهاده مع أنه ظني.

وغير ذلك مما لا يفيد إلاَّ الظن، ومع ذلك فقد وقع التعبد به، فما المانع من التعبد بخبر الواحد وإن كان لا يفيد إلاَّ الظن، ومن أراد أن يفرق بين خبر الواحد وبين تلك الأمور فلن يتمكن من ذلك أصلاً.

بيان ذلك: أن الشهادة قد تفيد القطع كشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله ﷺ، وقد تفيد الظن كشهادة غيره، فألحق المظنون بالمقطوع في وجوب العمل.

وكذا فتوى النبي ﷺ حكمه مقطوع به، وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون، وألحق المظنون بالمعلوم.

وكذا الكعبة تعلم قطعاً بالمعاينة والمشاهدة حينما تكون بالحرم، وتظن بالاجتهاد حينما تشتبه القبلة علينا، وعند الظن يجب العمل، كما يجب عند المشاهدة والمعاينة، فكذلك خبر الرسول ﷺ يجب العمل به عند التواتر، فلم يستحيل أن يلحق المظنون بالمعلوم في وجوب العمل خاصة، ومن أراد أن يفرق بين ما سبق فلن يتمكن من ذلك.

* * *

حكم ما إذا صدر من منكر للشرع

قوله: (وإن صدر من منكر للشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله ـ تعالى ـ الظن علامة للوجوب؟ والظن مدرك بالحس، فيكون الوجوب معلوماً، فيقال له: إذا ظننت صدق الشاهد، والرسول والحالف فاحكم به، ولست متعبداً بمعرفة صدقه، بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممتثل مصيب صدق أم كذب، كما يجوز أن يقال: إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا، وجعلت ظنكم علامة، كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة).

ش: **أقول**: إن كان الكلام الوارد في الدليلين السابقين لمن أنكر التعبد بخبر الواحد عقلاً صادراً عن شخص منكر للشرع وما جاء فيه فيمكن أن يجاب عنه بأن يقال له: إن كلامك هذا عجيب وغريب أن يصدر من عاقل يفهم ما يجري حوله من الواقع: فأي استحالة في أن يقول الله ـ تعالى ـ لعباده: «إذا طار طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا، وجعلت ظنكم هذا علامة لوجوب العمل، كما جعلت زوال الشمس علامة وسبب لوجوب صلاة الظهر؟» فيكون نفس الظن علامة للوجوب، ومعروف أن الظن يدرك الحس وجوده، فمتى ما أدرك الحس وجود ذلك الظن يكون وجوب العمل معلوماً، فمتى أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب، فإذا جاز أن يجعل الزوال علامة، أو ظن كونه غراباً علامة، فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة على وجوب العمل؟

ويقال له: إذا ظننت صدق الراوي، وصدق الشاهد، وصدق الحالف فاحكم بذلك، واعمل على أساس هذا الصدق، ولست متعبداً بمعرفة صدقه قطعاً، ولكنك متعبد بالعمل عند ظن صدقه، وأنت بذلك مصيب وممتثل سواء صدق أو كذب، أي: لست متعبداً بالعلم بصدقه، ولكن متعبداً بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: (فصل: وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد).

ش: **أقول**: هذا المذهب الثاني في هذه المسألة ــ وهي حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً ــ وهو: أنه يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، أي: أن العقل أوجب علينا قبول خبر الواحد والعمل به.

ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

أما نسبة هذا المذهب إلى أبـي الخطاب ــ كما قال ابن قدامة هنا ــ فليست صحيحة حيث إني تتبعت ذلك في «التمهيد» له فلم أجد ذلك، بل الذي وجدته أنه موافق لمذهب الجمهور وهو: جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً ــ كما سيأتي ــ ، حيث قال في «التمهيد» ما نصه: «يجوز التعبد بخبر الواحد شرعاً وعقلاً، وبه قال أكثرهم» إلخ.

* * *

أدلة هذا المذهب

قوله: (لأمور ثلاثة).

ش: **أقول**: لقد استدل من قال: إن العقل أوجب قبول خبر الواحد بأدلة ثلاثة، إليك بيانها:

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أنا لو قَصرنا العمل على القواطع لتعطلت الأحكام لندرة القواطع، وقلة مدارك اليقين)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً: أن الحوادث كثيرة والوقائع متجددة على مر العصور والأزمان، فلو لم نتعبد بخبر الواحد ونعمل به للزم من ذلك تعطيل وخلو تلك الحوادث والوقائع عن الأحكام الشرعية، فتكون لا حكم لها وذلك لسببين:

السبب الأول: أن القواطع من الأدلة الشرعية نادرة جداً، وإن وجدت تلك القواطع من الأدلة فإنها لا تفي إلاَّ بإيجاد أحكام شرعية لعدد قليل جداً للحوادث المتجددة.

السبب الثاني: أن مدارك اليقين قليلة، فهي لا تتعدى خمسة، وهي كما يلي:

«الأوليات، وهي العقليات المحضة كعلم الإنسان باستحالة اجتماع الضدين»، و «المشاهدات الباطنة، كعلم الإنسان بجوع نفسه»، و «المحسوسات الظاهرة، وهي المدركة بالحواس الخمسة المعروفة»، و «التجريبيات، وهي التي ثبتت عن طريق التجربة ككون النار محرقة»، و «المتواترات، كالعلم بوجود الهند».

ونتيجةً لهذين السببين يلزم أن كثيراً من الحوادث والوقائع ستتعطل وتخلو عن أحكام، فيصدق ــ حينئذٍ ــ ما زعمه أعداء الإسلام من أن الإسلام غير قادر على إيجاد حلول وأحكام لما يتجدد من حوادث ووقائع عصرية.

ولكن بتعبدنا بخبر الواحد وعملنا به يلزم منه إيجاد أحكام شرعية لكثير من الحوادث المتجددة، والوقائع المتعددة، ويكون بذلك الرد على كل من اتهم الإسلام بقصوره، ويكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الثاني: أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة، ولا يمكنه مشافهة جميعهم، ولا إبلاغهم بالتواتر).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً ــ : أن النبي ﷺ قد بعثه الله ــ سبحانه ــ إلى المكلفين من الناس كافة، قال سبحانه في ذلك: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وأخرج الإمام مسلم في «صحيحه» عن جابر بن عبد الله ــ رضي الله عنه ــ أنه قال، قال النبي ﷺ: (... كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود).

فإذا كان ﷺ مبعوثاً إلى جميع الناس فلا بدَّ من تبليغهم بالرسالة، والأحكام العملية، وهناك طرق لذلك التبليغ، هي كما يلي:

الطريق الأول: مشافهة جميع الأمة، وتبليغهم بما جاء في الرسالة من أحكام.

الطريق الثاني: تبليغهم أحكام الشريعة الإسلامية عن طريق التواتر.

الطريق الثالث: تبليغهم أحكام الشريعة الإسلامية عن طريق الآحاد.

أما الأول: فإنه يمكن لبعض الموجودين في عصره ﷺ ومتعذر للبعض الآخر.

أما الثاني: ــ وهو تبليغهم الشريعة عن طريق التواتر: بأن يرسل إلى كل واحد من الأمة، أو يرسل إلى كل طائفة منهم جماعة يحصل العلم بخبرهم ــ فهو متعذر جداً، ولا يمكنه ذلك؛ وحيث لا يفي بذلك أهل المدينة المنورة.

أما الثالث: ــ وهو تبليغ الأحكام عن طريق الآحاد ــ فهو ممكن، وغير متعذر؛ حيث إنه يمكن أن يرسل أحاد الصحابة إلى القبيلة الكثيرة العدد

فيبلغهم بالأحكام، ويمكن أن يروي واحد من الصحابة حديثاً إلى جماعة آخرين. . وهكذا.

وإذا كان هذا الطريق ممكناً، ويحصل عن طريقه تبليغ الأمة بالأحكام فهو المتعين والمعتمد عليه في نشر الأحكام الشرعية، فلو لم يجب العمل بهذا الطريق ـ وهو طريق خبر الواحد ـ للزم من ذلك أمران:

أولهما: عدم العمل بأكثر الشريعة؛ لأن أكثرها ثبت عن طريق خبر الواحد، وهذا باطل.

ثانيهما: أنه لم يكن لإرسال آحاد الصحابة إلى القبائل الكثيرة العدد لتبليغهم الأحكام فائدة ولا ثمرة، وهذا باطل لأن الرسول ﷺ لا يمكن أن يفعل شيئاً لا فائدة منه ولا ثمرة له.

فنتج من بطلان هذين الأمرين: أنه يجب العمل بخبر الواحد عقلاً.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله ـ تعالى ـ وأمر رسوله ـ عليه السلام ـ فالاحتياط العمل بالراجح).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً ـ : أن الواحد لو أخبرنا وقال: «إن الله ـ تعالى ـ أمر بكذا»، أو قال: «إن الرسول ﷺ أمر بكذا»؛ فإن صدقه ممكن، ونرجح صدقه على كذبه لا سيما وأنه لا يوجد ما يعارض قوله، وإذا رجحنا صدقه بمعنى: غلب على ظننا ذلك، علمنا رجحان وجود أمر الله ـ تعالى ـ ورجحان وجود أمر الرسول ﷺ، وإذا ترجح وجود هذا الأمر فإنه يلزم العمل به، دون مخالفته

وذلك احتياطاً لأنفسنا من أن نقع في المهالك حينما نخالف أمراً ظننا وجوده، والأخذ بالأحوط يوجبه العقلاء من الناس على أنفسهم.

فلو لم نعمل بخبر الواحد فإنه يؤدي إلى تركنا أمر الله ــ تعالى ــ وأمر رسوله ﷺ، فالاحتياط والحزم في أن نعمل بما يثبت بخبر الواحد.

فمثلاً: لو أخبرنا مخبر بأن السفر على طريق « أ » أيسر وآمن من السفر على طريق «ب»، فإنه يغلب على ظننا صدق هذا المخبر ــ لا سيما إذا لم نعهد عنه كذباً من قبل ــ فينتج من ذلك: أن طريق «ب» لا يصلح للسفر، وأن طريق « أ » هو الطريق المناسب للسفر، فنجزم على السفر عن طريق « أ » احتياطاً لأنفسنا.

وكذا لو أخبرنا واحد بأن هذا الطعام مسموم فإنه يجب علينا اجتنابه بموجب العقل؛ حيث إن العقل يحمل على اجتناب الخطر.

وكذا هنا نفسه فالاحتياط يجعل السامع لخبر الواحد يجزم على العمل به تحصيلاً للمصلحة المظنونة.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يستحيل ذلك)**.

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الثالث في هذه المسألة ــ وهي: حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً ــ وهو: أنه لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً ــ كما هو المذهب الثاني السابق الذكر ــ ولا يستحيل التعبد بخبر الواحد **عقلاً** ــ كما هو المذهب الأول السابق الذكر ــ .

بل يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، فيجوز أن يقول الله ـ تعالى ـ : «اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني، وعن رسولي على ألسنة الآحاد».

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، وهو الصحيح؛ لأنه يجوز أن يكون العمل بخبر الواحد مع غلبة الظن بصدقه مصلحة، فإذا جاز أن يكون مصلحة جاز ورود التعبد به من جهة العقل، ويدل على أن ذلك ممكن: أن جهات الاستحالات معدودة، وهي في هذا المحل بأسرها مفقودة.

بيان ذلك: أن جواز التعبد بخبر الواحد لا يفضي إلى اجتماع الضدين، ولا يفضي إلى أن يكون الواحد أكثر من الإثنين، ولا يناقض مصلحة عقلية فجاز القضاء بتجويزه.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب هذا المذهب ـ وهم القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلاً وهو الجمهور ـ عن ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بوجوب التعبد بخبر الواحد عقلاً ـ بأجوبة إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام؛ لإمكان البقاء على البراءة الأصلية، والاستصحاب).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بوجوب التعبد بخبر الواحد عقلاً على ذلك بقولهم: «لو لم نتعبد بخبر الواحد ونعمل به للزم من ذلك تعطيل وخلو أكثر الحوادث بدون أحكام»:

أجاب عن ذلك ابن قدامة بأنه لا يلزم من عدم التعبد بخبر الواحد والعمل به تعطيل الحوادث وبقائها بلا أحكام، وذلك لأن المفتي إذا حدثت حادثة ولم يجد حكمها في الأدلة القطعية، لا يتركها بلا حكم ولا يلزم من عدم وجود حكمها في القاطع من الأدلة خلوها عن الحكم ــ كما زعمتم ــ، بل يستصحب حال البراءة الأصلية، فإن العقل دليل على براءتها، وعدم توجه الحكم إلى المكلف، فيكون العدم الأصلي باقٍ على حاله في ذلك.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (والنبي ــ عليه السلام ــ مكلف تبليغ من أمكنة تبليغه، دون من لا يمكنه كمن في الجزائر ونحوها).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بوجوب التعبد بخبر الواحد عقلاً ــ بقولهم في دليلهم الثاني ــ: «أن النبي ــ عليه السلام ــ قد بعث إلى جميع الناس، ولا يمكنه مشافهة الجميع، ولا إبلاغهم بالتواتر، فلم يبق لإبلاغهم الرسالة إلاَّ الآحاد فيجب»:

أجاب ابن قدامة عن ذلك: بأن النبي ــ عليه الصلاة والسلام ــ غير مكلف بإبلاغ الجميع عن طريق الإيجاب، بل إنه ﷺ أرسل إلى الناس كافة وكلف بأن يبلغ من يقدر ويستطيع تبليغه، فليقتصر على ذلك، فمثلاً من وجد في بلاد نائية كالجزائر ــ مثلاً ــ لم يبلغه الشرع فلا يكلف بأن يبلغه الشرع إلاَّ إذا كان يستطيع ذلك، فليس تكليف الجميع واجباً.

نعم نحن معكم لو أن الله ــ تعالى ــ تعبد نبي من الأنبياء بأن يكلف جميع الخلق، ولا يخلي واقعه عن حكم الله ــ تعالى ــ ولا يخلي أي

شخص عن التكليف فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة في حقه؛ لأنه الطريق الوحيد لتنفيذ ذلك.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

لم يجب ابن قدامة عن الدليل الثالث من أدلة القائلين بأن التعبد بخبر الواحد عقلاً واجب حيث قالوا فيه: «إنه إذا أخبرنا الواحد بخبر فإننا نرجح صدقه ونعمل به احتياطاً لأنفسنا من تفويت مصلحة في هذا الخبر...» إلخ.

والجواب عنه من وجوه:

الأول: أن خبره يحتمل الكذب أيضاً، فربما يكون عملنا بخلاف الواجب.

الثاني: إذا كان مستند العمل احتمال صدقه ـ فقط ـ فإنه يلزم من ذلك وجوب العمل بخبر الكافر والفاسق؛ لأن صدقه ممكن ومحتمل.

الثالث: أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي الأصلي فلا ترفع بمجرد ظن لا دليل عليه.

* * *

حكم التعبد بخبر الواحد سمعاً:

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً فهو قول الجمهور**).

ش: **أقول**: هذا المذهب الأول في المسألة ـ وهو: أنه يجوز التعبد بخبر الواحد من جهة السمع، أي: دل السمع والنقل والشرع على جواز التعبد بخبر الواحد.

وهذا مذهب العلماء المعتد بأقوالهم من فقهاء وأصوليين.

وستأتي أدلة هذا المذهب ــ إن شاء الله ــ تعالى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(خلافاً لأكثر القدرية وبعض أهل الظاهر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ في هذه المسألة ــ: لا يجوز التعبد بخبر الواحد سمعاً أي: يحرم العمل بخبر الواحد عن طريق السمع، أي: أن خبر الواحد لا يصلح أن يكون حجة شرعية.

وذهب إلى ذلك: محمد بن داوود الظاهري، ومحمد بن إسحاق القاساني الظاهري، ونسبه الغزالي في «المستصفى» إلى جماهير القدرية.

تنبيهان:

الأول: اختلف هؤلاء ــ أعني القائلين بعدم جواز التعبد به سمعاً ــ على فرق:

الفرقة الأولى قالت: إنه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة.

الفرقة الثانية قالت: إنه جاء في الأدلة السمعية ما يدل على أنه ليس بحجة.

الفرقة الثالث قالت: إن الدليل العقلي قائم على امتناع العمل به.

التنبيه الثاني: ورد في بعض كتب أصول الفقه: «القاشاني» ــ بالشين ــ، وورد في بعضها الآخر: «الفاساني» ــ بالفاء ــ.

والصواب: «القاساني» ــ بالقاف والسين المهملة كما أثبته سابقاً، نسبة إلى «قاسان» بلدة في إيران قرب بلدة «قم» كما ضبطه الحافظ ابن حجر

في «تبصرة المتنبه»، وسعد الدين التفتازاني في «شرح العضد»، وابن النديم في «الفهرست» وغيرهم؛ وهو: محمد بن إسحاق القاساني قال عنه أبو إسحاق الشيرازي في «طبقات الفقهاء»: «حمل العلم عن داود، إلاَّ أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع».

* * *

الأدلة على المذهب الأول، وهو قبول خبر الواحد والعمل به سمعاً

قوله: **(ولنا دليلان قاطعان)**.

ش: **أقول**: لقد استدل جمهور العلماء على جواز التعبد بخبر الواحد سمعاً بدليلين قاطعين، أي: لا يقبلان أي شك.

* * *

الدليل الأول: إجماع الصحابة

قوله: **(أحدهما: إجماع الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ على قبوله، فإنه قد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول على جواز العمل بخبر الواحد سمعاً: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أجمعوا على قبول خبر الواحد والعمل به، وقد ثبت ذلك في وقائع وحوادث لا يمكن حصرها وعدها، قد اشتهرت ونقلت عنهم، ونحن لا ندعي أن كل واقعة أو حادثة قد تواترت، بل هي آحادية، لكن بمجموعها حصل لنا العلم بأنهم قد اتفقوا على العمل بخبر الواحد، وهذا هو التواتر المعنوي.

وستعلم بعض هذه الوقائع ــ فيما يلي ــ إن شاء الله ــ وسيتبين أن الصحابة قد عملوا على وفق خبر الواحد، ولم ينكر عليهم منكر، مما يدل على إجماعهم على العمل به.

وإليك بيان تلك الوقائع، مع ذكر وجه الدلالة من كل واقعة:

* * *

الواقعة الأولى

قوله: (منها أن الصديق ــ رضي الله عنه ــ لما جاءته الجدة تطلب ميراثها نشد الناس من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة: أن النبي ﷺ أعطاها السدس فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى من الوقائع التي حدثت للصحابة والتي تدل على عملهم بخبر الواحد، ما أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ تسأله ميراثها، قال قبيصة: فقال: «ما لك في كتاب الله شيء، وما أعلم لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، ولكن ارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال: هل معك غيرك؟ فشهد له محمد بن مسلمة فأمضاه لها أبو بكر، فلما كان عمر جاءت الجدة الأخرى فقال: ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الذي قضي به إلاَّ في غيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، ولكن هو ذاك السدس فإن اجتمعتما فهو لكما، وأيتكما خلت به فهو لها.

وجه الدلالة من تلك الواقعة: أن أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ قبل خبر الواحد وهو خبر المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة ــ رضي الله عنهما ــ

حيث لم يصل إلى حد التواتر، وعمل به وعمل بمقتضاه فأعطى الجدة السدس، وكذلك عمر، ولم ينكر عليهما أحد من الصحابة، إذ لو كان هناك إنكار لنقل إلينا، ولكن لم يثبت شيء من ذلك فدل على إجماع الصحابة على قبول خبر هذين الصحابيين وهما: المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة.

تنبيه: ذكر الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» تلك الواقعة والقصة وقال: «أخرج ذلك مالك وأحمد وأصحاب السنن، وابن حبان والحاكم من هذا الوجه، وإسناده صحيح لثقة رجاله، إلاَّ أن صورته مرسلة، فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصديق، ولا يمكن شهوده القصة. قاله ابن عبد البر بمعناه. . .».

تنبيه آخر: ذكر القاضي حسين، وهو يعتبر من أصحاب الوجوه عند الشافعية «أن التي جاءت إلى أبي بكر أم الأم، والتي جاءت إلى عمر أم الأب». راجع في ذلك «الأقضية» للقرطبي، و «المنتقى.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (وروي عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة منها: قصة الجنين حين قال: «أذكر الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة، وقال: كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها، فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة»، فقال عمر: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره». . .).

ش: **أقول**: هذه الواقعة الثانية من الوقائع التي تدل على أن الصحابة كانوا يعملون بخبر الواحد، فعمر ـ رضي الله عنه ـ قد فعل ذلك كثيراً، فقد كان يقبل خبر الواحد ويعمل به، ويترك ما كان عليه من مخالفته.

من ذلك: قصة الجنين، والقصة رويت بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره ابن قدامة هنا حيث أخرج أبو داود في «سننه» من طريق ابن جريج: أخبرني عمرو بن دينار، أنه سمع طاووساً عن ابن عباس عن عمر أنه سأل عن قضية النبي ﷺ في ذلك فقام حمل بن مالك فقال: كنت بين امرأتين فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله ﷺ في جنينها بغرة، وأن تقتل.

وهذا إسناده صحيح.

وورد الحديث عن طريق سفيان عن عمرو بن دينار عن طاووس قال: قام عمر ــ رضي الله عنه ــ على المنبر، فذكر ما سبق، وورد في آخره: «فقضى النبي ﷺ بغرة: عبد أو أمة»، فقال عمر: «الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغيره».

إلَّا أنه يؤخذ على هذه الرواية الأخيرة الانقطاع حيث إن طاووساً لم يسمع من عمر، ولم يُسمَّ ما بين عمر وطاووس.

الوجه الثاني: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، أن عمر ــ رضي الله عنه ــ استشار الناس في إملاص المرأة، فقال المغيرة بن شعبة: شهدت النبي ﷺ قضى فيه بغرة: عبد أو أمة، قال: لتأتين بمن يشهد معك، فشهد له محمد بن مسلمة.

وجه الدلالة: أن عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ قد قبل خبر الواحد ــ سواء كان الناقل له حمل بن مالك كما في القصة الأولى، أو المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ــ وعمل به بدليل قوله: «لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة؛ إذ لو وجد إنكار لنقل ووصل إلينا، ولكن لم يبلغنا شيء من ذلك.

وهذا يدل على أن الصحابة قد أجمعوا على قبول بخبر الواحد والعمل به.

تنبيه: «الغُرَّة» ـ بضم الغين، وفتح الراء مع التشديد ـ هي: عبد أو أمة، وسميا بذلك: لأنهما من أنفس الأموال، وأغلاها.

تنبيه آخر: مما يشهد للقصة السابقة ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فقضى النبي ﷺ أن دية جنينها عبد أو أمة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها».

والظاهر لي أن هذه القصة هي القصة التي ذكرها حمل بن مالك؛ لأنه من هذيل، وقد عاش إلى خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ، كما قال ابن حجر في «الإصابة»، وابن عبد البر في «الاستيعاب»، وعلى هذا تكون المرأتان هما زوجتا حمل بن مالك بن النابغة الهذلي.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: (وكان لا يورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك: أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها).

ش: **أقول**: هذه الواقعة الثالثة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يقبلون خبر الواحد، ويعملون بمقتضاه، ويتركون ما هم عليه لأجله وهي ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وسعيد بن منصور في «سننه»: أن سعيد بن المسيب قال: كان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يقول: الدية

للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً، فقال له الضحاك بن سفيان الكلابـي: كتب إلي النبـي ﷺ أن أورِّث امرأة أشيم الضبابـي من دية زوجها أشيم.

قال الترمذي في «سننه»: «هذا حديث حسن صحيح».

وجه الدلالة: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ قد قبل خبر الواحد، وهو خبر الضحاك، وعمل به فأصبح يعطي المرأة حقها من دية زوجها إذا قتل، وترك ما كان يعمل به قبل ذلك، وهو: عدم إعطائها حقها من دية زوجها، ولم ينقل إلينا أنه أنكر عليه أحد من الصحابة في هذا، فدل على إجماعهم على قبول خبر الواحد والعمل به.

* * *

الواقعـة الرابعـة

قوله: **(ورجع إلى حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبـي ﷺ في المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»...)**.

ش: **أقول**: هذه هي الواقعة الرابعة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة كانوا يعملون بخبر الواحد إذا ثبت عندهم. وهي: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، ومالك في «الموطأ»، وأحمد في «المسند»: أن عمر بن الخطاب كان لا يأخذ من المجوس الجزية حتى حدثه عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» وثبت أن النبـي ﷺ أخذها من مجوس هجر.

ووجه الدلالة: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ كان لا يأخذ الجزية من المجوس، فلما أخبره عبد الرحمن بن عوف بهذا الحديث قبله، وعمل

بمقتضاه، فأخذ منهم الجزية وعاملهم معاملة اليهود والنصارى، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ذلك، مما يدل على اتفاقهم على قبول خبر الواحد والعمل به.

فائدة: الجزية: من جزى يجزي إذا قضى، وهي على وزن فِعْلة، تقول العرب: «جزيت ديني»: إذا قضيته.

والمراد بها: الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام.

فائدة أخرى: ذهب أكثر أهل العلم إلى أن المجوس لهم كتاب فرفع، فصار لهم بذلك شبهة أوجبت حقن دمائهم، وأخذ الجزية منهم، فهم لهم شبهة كتاب.

ولا يوجد دليل قوي يبيح نكاح نسائهم، ولا ذبائحهم كما هو الحال في اليهود والنصارى.

ونقل عن بعض أهل العلم: أنهم من أهل الكتاب، وتحل نساؤهم، وذبائحهم.

* * *

الواقعة الخامسة

قوله: **(وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى بعد أن أرسل إليها وسألها)**.

ش: **أقول**: هذه الواقعة الخامسة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة كانوا يعملون بخبر الواحد بدون تردد، وهي: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، والنسائي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، ومالك في «الموطأ» عن فريعة بنت مالك بن سنان الخدرية ـ «أخت

أبـي سعيد الخدري» ـ أنها قالت: جئت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته أن زوجي خرج في طلب أعبد له، فقتلوه بطرف القدوم ـ «اسم جبل على بعد ستة أميال من المدينة» ـ فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلي، فإن زوجي لم يتركني في مسكن يملكه، ولا نفقة، قالت: فقال رسول الله ﷺ: «نعم» فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد دعاني، أو أمر بـي فدعيت له، فقال رسول الله ﷺ: «كيف قلتِ؟» فرددت عليه القصة فقال: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»، فاعتددت فيه أربعة أشهراً وعشراً، فلما كان عثمان بن عفان أرسل إلي، فسألني عن ذلك، فأخبرته فاتبعه، وقضى به.

وجه الدلالة: أن عثمان بن عفان عمل بخبر فريعة هنا، وقضى به على مسمع من الصحابة فلم ينكروه، إذ لو كان هناك إنكار لنقل، ولكن لم يثبت شيء من ذلك، فدل على إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والعمل به.

تنبيه: هذا دليل الجمهور على أن المرأة المتوفى عنها زوجها تعتد في منزلها ولا تتركه إلاَّ لعذر، كهدم، أو غرق، أو عدو، أو خوف، أو منعها صاحب المنزل، أو طلب أكثر من أجرة المثل، أو نحو ذلك.

* * *

الواقعة السادسة

قوله: **(وعلي كان يقول: كنت إذا سمعت من النبـي ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر ـ وصدق أبو بكر ـ أن النبـي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ، ثم يصلي ركعتين، ويستغفر الله إلاَّ غفر الله له»).**

ش: **أقول:** هذه الواقعة السادسة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة

ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يعملون بخبر الواحد، وهي: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن علي بن أبـي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: إني كنت رجلاً إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني منه بما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني رجل من أصحابه استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر ـ وصدق أبو بكر ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من رجل يذنب ذنباً، ثم يقوم فيتطهر، ثم يصلي ركعتين، ثم يستغفر الله ـ تعالى ـ إلاَّ غفر له» ثم قرأ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

وقال الترمذي: «حديث حسن غريب».

وجه الدلالة: أن علي بن أبـي طالب قد قبل خبر أبـي بكر ـ رضي الله عنهما ـ وعمل بمقتضاه، مما يدل على أن قبول خبر الواحد ـ الذي توفرت فيه شروط الرواية ـ أمر مسلم عندهم.

* * *

الواقعة السابعة

قوله: **(ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من المجامعة: أرسلوا أبا موسى إلى عائشة، فروت لهم عن النبـي ﷺ: «إذا مس الختان الختان وجب الغسل»، فرجعوا إلى قولها)**.

ش: **أقول:** الواقعة السابعة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون بمقتضاه: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، ومالك في «الموطأ»، وأحمد في «المسند»: أن أبا موسى الأشعري قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار فقال

الأنصار: لا يجب الغسل إلاَّ من الماء الدافق، أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، فقلت: أنا أشفيكم من ذلك، فقمت فاستأذنت على عائشة، فقلت: يا أماه، أو يا أم المؤمنين: إني أريد أن أسألك عن شيء، وأنا أستحييك، فقالت: لا تستحي أن تسألني عن شيء كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل».

وجه الدلالة من ذلك: أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ كانوا مختلفين في مسألة هل الغسل يجب وإن لم ينزل أو لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه: لا يجب الغسل إلاَّ إذا أنزل الماء، وذهب آخرون إلى أنه يجب الغسل على المجامع وإن لم ينزل، فلما روت عائشة ــ رضي الله عنها ــ هذا الحديث وهو: «إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل» رجع الجميع إلى قولها وعملوا به، حتى قال عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ: «من خالف في ذلك جعلته نكالاً» كما أخرجه الإمام أحمد في «المسند».

وهذا يدل دلالة واضحة على أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون به دون تردد.

* * *

الواقعة الثامنة

قوله: **(واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحويل إلى الكعبة)**.

ش: **أقول:** هذه الواقعة الثامنة من الوقائع التي حدثت للصحابة ودلت على أنهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون بمقتضاه، وهي: ما أخرجه

البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والنسائي في «سننه»، ومالك في «الموطأ»، وأحمد في «المسند» عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال: «إن رسول الله ﷺ قد أنزل إليه الليلة، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة».

وجه الدلالة: أن المصلين في قباء لما أخبرهم ذلك المخبر الواحد بأن القبلة تغيرت فصارت إلى الكعبة بدل بيت المقدس فإنهم قبلوا خبره، وعملوا بذلك فانصرفوا حال سماعهم ذلك الخبر من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة دون تردد مما يدل على أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون بمقتضاه.

* * *

الواقعة التاسعة

قوله: **(وروى أنس، قال: كنت أسقي أبا طلحة، وأبا عبيدة، وأبي بن كعب شراباً من فضيخ إذ أتانا آت فقال: إن الخمرة قد حرمت، فقال أبو طلحة: «يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها» فكسرتها)**.

ش: **أقول**: هذه الواقعة التاسعة من الوقائع التي تدل على أن الصحابة كانوا يبادرون في قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه وهي واضحة، وقد أخرجها البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، ومالك في «الموطأ».

وجه الدلالة: أن جماعة من الصحابة، منهم أبو طلحة: زيد بن سهل الأنصاري، وأبو عبيدة: عامر بن عبد الله بن الجراح، وأبي بن كعب ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يشربون الخمر ـ قبل تحريمها ـ وكان يسقيهم

أنس بن مالك الأنصاري، فلما أتاهم مخبر من الصحابة وأخبرهم: أن الخمر قد حرم، قبلوا هذا الخبر وعملوا بمقتضاه فأمر أبو طلحة أنس بأن يكسر الجرار المملوءة بالخمر، مما يدل على أن العمل بخبر الواحد كان منتشراً بينهم دون نكير.

* * *

الواقعـة العاشـرة

قوله: **(ورجع ابن عباس إلى حديث أبـي سعيد في الصرف)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي تدل على أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون به: ما حكي عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أنه كان يقول: «إنما الربا في النسيئة»، كما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والنسائي في «سننه»، وأحمد في «المسند» أن النبـي ﷺ قال: «لا ربا إلاَّ في النسيئة»، أي: أنه كان يذهب إلى أن الربا المحرم هو ربا النسيئة، أما ربا الفضل فهو لا بأس به.

ثم حكي عنه أنه رجع، وذهب إلى تحريم كل من ربا النسيئة وربا الفضل ولا فرق بينهما؛ آخذاً بخبر أبـي سعيد الخدري في الصرف، وهو ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والترمذي في «سننه»، والإمام مالك في «الموطأ»، وأحمد في «المسند» عن أبـي سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاَّ مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلاَّ مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا غائباً بناجز».

وجه الدلالة: أن ابن عباس ــ هنا ــ كان يفتي بجواز ربا الفضل، فلما سمع خبر أبـي سعيد الخدري هذا قبله، وعمل به، فرجع عن رأيه وذهب

إلى ما ذهب إليه جمهور العلماء وهو تحريم الربا بنوعيه: ربا النسيئة وربا الفضل، ولم ينكر عليه أحد في ذلك، مما يدل على أن الأخذ بخبر الواحد والعمل به أمر مسلم بينهم.

تنبيه: قوله: «تُشِفُّوا» ـ بضم التاء، وكسر الشين، وضم الفاء مع تشديدها ـ ، أي: لا تفضلوا، والشِّف من الأضداد: يطلق على الزيادة، ويطلق على النقصان.

* * *

الواقعة الحادية عشرة

قوله: **(وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة)**.

ش: **أقول**: مما يدل على أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون به: ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة.

وجه الدلالة: أن ابن عمر هنا كان يخابر طوال أربعين سنة، فلما أخبره رافع أن النبي ـ عليه السلام ـ نهى عنها: قبل هذا الخبر، وترك ما كان عليه، ولم ينكر عليه أحد في ذلك، مما يدل على أن قبول خبر الواحد والعمل به أمر قد انتشر بينهم دون نكير.

تنبيه: قد سبق بيان معنى المخابرة وحكمها في أثناء كلامنا عن مراتب رواية الصحابي، في أمثلة المرتبة الخامسة.

* * *

الواقعة الثانية عشرة

قوله: (**وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف، فقال له ابن عباس: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك، فأخبرته فرجع زيد يضحك، وقال لابن عباس: «ما أراك إلاَّ قد صدقت»**).

ش: **أقول**: من الوقائع التي تدل على قبول الصحابة لخبر الواحد والعمل به: هذه الواقعة وهي: ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»: أن طاووس بن كيسان اليمائي قال: كنت مع ابن عباس إذ قال زيد بن ثابت: تفتي أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟! فقال له ابن عباس: إما لا فاسأل فلانة الأنصارية، هل أمرها رسول الله ﷺ بذلك؟ قال: فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك، وهو يقول: ما أراك إلاَّ قد صدقت.

وجه الدلالة: أن زيد بن ثابت كان يأمر الحائض بالمقام لطواف الوداع، فلما أخبرته تلك المرأة الأنصارية أن النبي ﷺ لم يأمرها بالمقام لطواف الوداع لما حاضت قبل منها ذلك، وعمل به، وترك ما كان عليه، ولم ينكر عليه أحد، فهذا يدل على أن قبول خبر الواحد والعمل به أمر مسلم به بين الصحابة.

تنبيه: كون المرأة إذا حاضت يسقط عنها طواف الوداع هذا مذهب جمهور العلماء، وقد خالف في ذلك عمر بن الخطاب وابنه عبد الله حيث روي عنهما أنهما كانا يأمران الحائض بالمقام لطواف الوداع.

والظاهر لي: أنهما لم يعلما بهذا الخبر السابق، وإلاَّ لو علما به لتركا ما كانا عليه، وأخذا به، بدليل: أن زيد بن ثابت كان يقول بما قالا به، فلما حدثته هذه الأنصارية رجع عن رأيه.

وقد بينت ذلك بالتفصيل في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ـ دراسة نظرية تطبيقية»، فارجع إليه أن شئت.

* * *

الخلاصة

قوله: **(والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى)**.

ش: **أقول**: سبق ذكر اثنتي عشرة واقعة.

ومنها ما شتهر عن جميعهم في أخبار لا تحصى: الرجوع إلى عائشة، وأم سلمة، وحفصة، وميمونة، وفاطمة بنت أسد، وإلى زيد، وأسامة بن زيد، وأبي الدرداء، وغيرهم ـ رضي الله عنهم ـ من الرجال والنساء، والعبيد، والموالي، مما يدل دلالة واضحة على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون به.

وهذه الأخبار قطرة من بحر، ومن طالع كتب الأخبار وجد فيها من هذا الجنس ـ وهو قبول الصحابة لخبر الواحد والعمل به ـ ما لا حد ولا حصر له.

وهذه الأخبار وإن لم تتواتر آحادها إلاّ أنها بمجموعها أفادتنا علماً يقينياً لا يقبل الشك: أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون على وفقه، ويتركون ما خالفه، دون أن ينكر عليهم ـ في ذلك ـ أحد؛ إذ لو وجد إنكار لوصلنا وبلغنا كما بلغتنا تلك الأخبار، ولكن لم يثبت شيء من ذلك، مما يدل دلالة واضحة على إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والعمل به.

* * *

إجماع التابعين على قبول خبر الواحد

قوله: (واتفق التابعون عليه أيضاً، وإنما حدث الاختلاف بعدهم).

ش: **أقول**: كما أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ قد أجمعوا على قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه، كذلك التابعون أجمعوا عليه ــ أي: على قبول خبر الواحد والعمل به ــ: فكان سعيد بن المسيب يقول: أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ في الصرف، فيثبت حديثه سنة، ويقول: حدثني أبو هريرة.

وعروة بن الزبير بن العوام كان يقول: حدثتني عائشة ــ رضي الله عنها ــ أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان، ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقص عمر قضاءه لأجل ذلك.

وقال الإمام الشافعي: وجدنا علي بن الحسين يعوِّل على أخبار الآحاد، وكذلك محمد بن علي، وجبير بن مطعم، ونافع بن جبير، وخارجة بن زيد، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، وعطاء بن يسار.

وكذلك كان الحال عند عطاء بن أبي رباح، ومجاهد، وطاووس بن كيسان، ومكحول بن عبد الله الدمشقي، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، ومسروق بن الأجدع، وعلقمة بن قيس النخعي، والشعبي: عامر بن شراحيل؛ وغيرهم من التابعين. فقد كانوا يقبلون خبر الواحد ويعملون على وفقه، ولم ينكر عليهم أحد، إذ لو كان نكير لنقل إلينا وبلغنا، ولوجب في مستقر العادة اشتهاره، وتوفرت الدواعي على نقله، ولكن لم يحصل شيء من ذلك فنتج أن التابعين كانوا مجمعين على قبول خبر الواحد والعمل به.

ولما انقضى عصر التابعين حدث الاختلاف في قبول خبر الواحد، فخالف من خالف وقالوا: لا يجوز التعبد بخبر الواحد سمعاً من جهة النقل والشرع، وذهب إلى ذلك بعض أهل الظاهر، وبعض القدرية كما سبق أن ذكرناه.

* * *

ما وجه إلى هذا الدليل من الاعتراضات

لما استدل جمهور العلماء على قبول خبر الواحد والعمل به بدليل سمعي ونقلي وهو: إجماع الصحابة اعترض عليه أصحاب المذهب الثاني ـ وهم بعض الظاهرية والقدرية كما سبق ـ باعتراضين إليك بيانهما والجواب عن كل واحد منهما.

* * *

الاعتـراض الأول

قوله: (**فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجردها، كما أنهم أخذوا بالعموم، وعملوا بصيغة الأمر والنهي، ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيهما**).

ش: **أقول**: هذا الاعتراض الأول، حيث قال المعترض: لا أسلم أن الصحابة المذكورين في الوقائع السابقة قد عملوا بمجرد تلك الأخبار الآحادية، بل يحتمل أنه اقترن بكل خبر قرائن، أو بأخبار أخرى صاحبتها لم تصل إلينا، أو مفهوم آية، أو حديث آخر لم يصل إلينا، أو استنباط لم نتمكن منه، أو ظاهر، أو قياس، أو نحو ذلك، وبسبب هذه الأمور تقوى خبر الواحد فعمل به ذلك الصحابـي أو ذاك، فنتج أنهم لم يعملوا بمجرد خبر الواحد؛ قياساً على صيغ العموم ـ كأدوات الشرط والاستفهام وكل وجميع

وغيرها مما سيأتي إن شاء الله ــ ، وصيغة الأمر ــ وهي «إفعل» ــ ، وصيغة النهي ــ وهي «لا تفعل» ــ ، قد عملوا على أن تلك للعموم، وتلك للأمر، وتلك للنهي، فعملهم بتلك الصيغ ليس نصاً صريحاً على أنهم عملوا بمجردها، بل عملوا بها مع قرائن قارنتها دلت على أن تلك الصيغ للعموم، وتلك الصيغة للأمر، وتلك الصيغة للنهي.

فكذلك هنا فقد اقترنت بكل خبر قرينة أو عدد من القرائن أفاد معها العلم فعمل به.

وما دام أن هذا الاحتمال قد تطرق إلى هذا الدليل، فقد بطل به الاستدلال.

* * *

ما أجيب به عن ذلك الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بالأجوبة التالية:

الجـواب الأول

قوله: (**قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار؛ لقول عمر: «لولا هذا لقضينا بغيره»، ورجع الصحابة إلى حديث عائشة في الغسل، وابن عمر إلى حديث رافع**).

ش: **أقول**: هذا الجواب الأول عن ذلك الاعتراض، ومفاده: أن بعض الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد صرح بأنه عمل بمجرد خبر الواحد ــ فقط ــ دون أية قرائن اقترنت به، من ذلك ما يلي:

أولاً: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ قال في خبر حمل بن مالك في إسقاط الجنين «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره» كما ورد في الواقعة الثانية.

أي: لو لم نسمع هذا الخبر من حمل بن مالك لقضينا بغيره، فهل هناك أصرح من هذا الكلام؟!

ثانياً: أنه في الواقعة السابعة السابقة الذكر ورد أن الصحابة كانوا مختلفين في مسألة هل الغسل يجب وإن لم ينزل الماء أو لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه يجب الغسل على المجامع وإن لم ينزل، فلما سمعوا خبر الواحد ــ وهو خبر عائشة أن النبي ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل...» ــ أخذوه، وعملوا به، وارتفع الخلاف، دون أية قرينة.

ثالثاً: أنه في الواقعة الحادية عشرة السابقة الذكر ورد أن عبد الله بن عمر قال: كنا نخابر أربعين سنة، حتى أخبرنا رافع بن خديج بأن النبي ــ عليه الصلاة والسلام ــ قد نهى عنها.

فهنا صرح ابن عمر أنه لما أخبره رافع بالنهي عن المخابرة انتهى عنها، وأمر بتركها.

فالوقائع الثلاثة السابقة دلت دلالة واضحة على أنهم عملوا بمجرد الخبر، دون أية قرينة، وكذلك جميع الوقائع الباقية لم يكن مع الخبر أية قرينة قارنت الخبر، إذ لو كان هناك قرينة لرويت لنا وبلغتنا كما بلغنا الخبر فثبت أنه لا قرينة.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (وتقدير قرينة وسبب هنا، كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة، وذلك يبطل جميع الأدلة).

ش: **أقول**: هذا الجواب الثاني ــ عن الاعتراض الأول ــ وهو: أن

هذا الاحتمال وهو: تقدير قرينة اقترنت بخبر الواحد بسببها عمل الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ بذلك الخبر: يلزم منه أمران:

الأول: أن الصحابة لم يعملوا بأية آية من الكتاب إلاَّ بقرينة اقترنت بتلك الآية، جعلتهم يعملون بها.

الثاني: أن الصحابة لم يعملوا بأي خبر متواتر إلاَّ بقرينة اقترنت بذلك المتواتر جعلتهم يعملون به.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إن تقدير قرينة في خبر الواحد يلزم منه تقدير قرينة في نص الكتاب، وخبر المتواتر فلا يعمل بهما إلاَّ بقرائن، وأن الصحابة لم يعملوا بهما إلاَّ بقرائن، وأنه لو لم توجد هذه القرائن لما عملوا بالآية أو المتواتر وهذا باطل قطعاً؛ لأنه يؤدي إلى إبطال أدلة الشريعة عن العمل، وبالتالي يؤدي إلى تعطيل الشريعة كلها.

* * *

الاعتراض على هذا الجواب

قد يعترض بعضهم على ذلك الجواب بقوله: إن قياسكم خبر الواحد على نص الكتاب، والخبر المتواتر قياس مع الفارق، وهو فاسد بيان ذلك:

أن نص الكتاب، والخبر المتواتر قد قطعا بثبوتهما، فهما قويان، لا يحتاجان إلى قرينة، أما خبر الواحد فهو ظني الثبوت لذلك يحتاج إلى قرينة تقويه.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن نقول: إن قياس خبر الواحد على نص الكتاب والخبر المتواتر قياس صحيح بجامع وجوب العمل بها جميعاً.

فالجمهور يقصدون من ذلك: أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لم يفرقوا بين خبر الواحد، ونص الكتاب، والخبر المتواتر من جهة العمل؛ حيث إنهم عملوا بتلك الأدلة الثلاثة.

فإن قلتم ـ أيها المعترضون ـ : إن الصحابة لم يعملوا بخبر الواحد إلاَّ بسبب قرينة اقترنت به، فيلزمكم أن تقولوا: إن الصحابة لم يعملوا بنص الكتاب، والخبر المتواتر إلاَّ بقرينة؛ وقلنا ذلك لأن الأدلة الثلاثة ـ خبر الواحد ـ ونص الكتاب والخبر المتواتر ـ واحدة من جهة العمل لا فرق بينها.

وكون الصحابة لم يعملوا بنص الكتاب وبالخبر المتواتر إلاَّ بقرينة، قد ظهر لك بطلانه، وإذا بطل ذلك، بطل قولكم: إن الصحابة لم يعملوا بخبر الواحد إلاَّ بقرينة. والله أعلم.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: **(وأما العموم، وصيغة الأمر والنهي فإنها ثابتة يجب الأخذ بها، ولها دلالة ظاهرة تعيدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالتها، فهي كمسألتنا، وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه، واعتذروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح)**.

ش: **أقول**: هذا الجواب الثالث ـ عن الاعتراض الأول ـ وهو: أنكم قستم ـ أيها المعترضون ـ أخبار الآحاد على صيغ العموم، وصيغة الأمر والنهي بجامع أن كلاً منها لم يعمل بها الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إلاَّ بقرينة.

ونحن نخالفكم في ذلك، فصيغ العموم وصيغة الأمر والنهي قد عمل

بها الصحابة دون قرينة، وسيأتي إن شاء الله الاستدلال على ذلك في أبواب الأمر والنهي والعموم. ولو لم نعمل بتلك الصيغ على أنها للعموم ـ مثلاً ـ إلاَّ بقرينة، لأدى ذلك إلى تعطيل الشريعة عن العمل؛ حيث إن كل شخص سيقول ـ إذا سمع خطاباً فيه صيغة عموم مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]: إثبت لي قرينة على أن هذا الأمر يشملني، وهكذا، فلا يستطيع أحد أن يأمر جماعة بصيغة جمع فثبت أن تلك الصيغ يعمل بها بدون قرائن فيجب الأخذ بها والعمل على ظاهرها، وأن نتعبد في ذلك.

وعمل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على أنها للعموم ـ كما سيأتي تفصيله ـ من أقوى الأدلة على صحة دلالتها على العموم، أو الأمر أو النهي. فهي كمسألتنا التي نحن بصددها.

الحاصل: أن خبر الواحد، وصيغ العموم، وصيغة الأمر والنهي يجب العمل بظاهرها بدون قرائن، كما عمل الصحابة بها ـ رضوان الله عليهم ـ بدون قرائن، وإنما أنكر تلك الصيغ بعض لا يعتد بقوله، ولهم في ذلك شبه: من تلك الشبه: أنه لم يرد تصريح من الصحابة أنهم عملوا بصيغة العموم والأمر والنهي بمجردها، ولذلك أوردوا ذلك الاحتمال وهو: أنهم لم يعملوا بها إلاَّ بسبب قرائن اقترنت بها، فقاسوا على ذلك عمل الصحابة بخبر الواحد حيث قالوا: لم يعملوا به إلاَّ بقرينة، وقد بان لك بطلان ذلك. والله أعلم.

* * *

الجواب الرابع

ويمكن أن يقال في الجواب عن اعتراضهم السابق: أن اعتراضهم مبني على احتمال أن يكون قد اقترن بخبر الواحد قرائن جعلت الصحابة تعمل به،

بدليل قولهم: «لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار، لا بمجردها» وهذا الاحتمال لا دليل عليه، والاحتمال الذي لا دليل عليه لا يقوى على معارضة الأصل ـ وهو أنهم عملوا بمجرد الخبر ـ ، والله أعلم.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة).

ش: **أقول**: هذا الاعتراض الثاني ـ من الاعتراضين اللذين قد وجها إلى الاستدلال بإجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والعمل به ـ ، وبيانه:

أن المعترض قال: إن كنتم ـ أيها الجمهور ـ قد ذكرتم عدداً من الوقائع التي تدل على أن الصحابة قد قبلوا مجرد خبر الواحد، فإنه يوجد عدد من الوقائع تدل على أن الصحابة قد ردوا خبر الواحد، ولم يعملوا به، وتركوه، وطلبوا ما يؤيده، ويقويه، وإليكم بعضاً من تلك الوقائع:

* * *

الواقعـة الأولـى

قوله: (فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليدين).

ش: **أقول**: من الوقائع التي ذكرها المعترض للاستدلال بها على أن الصحابة لا يعملون بمجرد خبر الواحد: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، والنسائي في «سننه»، والإمام مالك في «الموطأ»، وأحمد في «المسند» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشيِّ، فصلى ركعتين، ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد،

فوضع يده عليها كأنه غضبان، وشبك بين أصابعه، ووضع يده اليمنى على ظهر كفه اليسرى، وخرجت السرعان من المسجد، فقالوا: أقصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يكلماه، وفي القوم رجل في يديه طول يقال له: «ذو اليدين» فقال: يا رسول الله: أنسيت أم قصرت الصلاة؟ قال: «لم أنس، ولم تقصر» فقال: «أكما يقول ذو اليدين؟» فقالوا: نعم، قال: «فتقدم، فصلى ما ترك من صلاته، ثم سلم. . .».

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يقبل خبر الواحد ـ هنا ـ، وهو قول ذي اليدين، بل طلب ما يؤيده ويقويه؛ حيث قال ـ عليه السلام ـ: «أكما يقول ذو اليدين؟»، فلما شهدوا معه بقولهم «نعم»: قبل الخبر، وأكمل السجدتين فهذا يدل على أن خبر الواحد لا يعمل به إلاَّ إذا اقترن به قرائن تقويه.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: **(ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي ذكرها **المعترض** للاستدلال بها على أن الصحابة لم يعملوا بمجرد خبر الواحد، وقد سبق ذكر تخريج ذلك في الواقعة الأولى من الوقائع التي تدل على أن الصحابة قد قبلوا خبر الواحد وعملوا به دون قرائن، حيث إن أبا بكر ـ ضي الله عنه ـ لما جاءته الجدة تسأله ميراثها، قال: ما لك في كتاب الله شيء، وما أعلم لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، ولكن إرجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال: «هل معك غيرك؟ فشهد له محمد بن مسلمة فأمضاه لها أبو بكر. . .».

وجه الدلالة: أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ لم يقبل خبر الواحد ـ وهو

خبر المغيرة ابن شعبة وحده، بل طلب ما يؤيده ويقويه بقوله: «هل معك غيرك؟» فلما شهد معه محمد بن مسلمة قبل أبو بكر ذلك الخبر وعمل به وأعطاها السدس، ولم ينكر عليه أحد في طلبه ما يؤيد خبر المغيرة، مما يدل على أن خبر الواحد لا يكفي للعمل به، بل لا بد له من شيء يقويه.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: **(وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي أوردها المعترض للاستدلال بها على أن الصحابة كانوا لا يقبلوا خبر الواحد إلاَّ إذ اقترن به ما يقويه: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن أبي سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: استأذن أبو موسى الأشعري على عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ ثلاثاً، فلم يؤذن له، فانصرف، فقال عمر للبواب: ما صنع؟ قال: رجع، قال: عليَّ به، فلما أتى أبو موسى إليه قال له عمر: لم انصرفت؟، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثاً، فلم يؤذن له فلينصرف»، فقال عمر: من يشهد لك؟ فمضى أبو موسى إلى الأنصار، فقالوا: نبعث معك بأصغرنا أبي سعيد الخدري، فمضى، فأتى عمر، فأخبره بذلك، فقال: ما كنت علمت بهذا.

وجه الدلالة: أن عمر ــ هنا ــ لم يقبل بخبر الواحد، وهو خبر أبي موسى، بل طلب ما يؤيده ويقويه، وهو شهادة بعض الصحابة بذلك؛ حيث قال: «من يشهد لك»، فلما شهد معه أبو سعيد الخدري قبل الخبر وعمل به، وهذا يدل على أنهم ما قبلوا خبر الواحد بانفراده.

* * *

الواقعة الرابعة

قوله: **(ولا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي أوردها المعترض للاستدلال بها على أن الصحابة كانوا لا يقبلون خبر الواحد بمجرده: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، والترمذي في «سننه»، وأبو داود في «سننه»: أن فاطمة بنت قيس القرشية لما روت أن النبي ﷺ «لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» قال لها عمر: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت، أو نسيت لها السكنى والنفقة قال تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾» [الطلاق: ١].

وجه الدلالة: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ لم يقبل خبر الواحد ــ هنا ــ وهو خبر فاطمة: أن النبي ﷺ «لم يجعل لها سكنى ولا نفقة» لما طلقت ثلاثاً، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة حينما رد خبرها ولم يعمل به فيدل على أن الصحابة لا يقبلون خبر الواحد بمفرده ومجرده.

* * *

الواقعة الخامسة

قوله: **(وعلي كان لا يقبل حتى يستحلف)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي أوردها المعترض للاستدلال بها على أن الصحابة كانوا لا يعملون بمجرد خبر الواحد: ما سبق أن خرَّجناه في الواقعة السادسة التي ذكرها الجمهور للاستدلال بها على أن الصحابة كانوا يقبلون مجرد خبر الواحد ويعملون به، دون قرائن؛ حيث قال علي بن أبي طالب: «إني كنت رجلاً إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني منه بما شاء أن

ينفعني، وإذا حدثني رجل من الصحابة استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر...».

وجه الدلالة: أن علي بن أبـي طالب لا يقبل خبر الواحد ــ هنا ــ بمفرده إلاَّ إذا أيده الراوي بأن يحلف يمين أنه قد سمعه من النبـي ﷺ.

وهذا يفيد أن خبر الواحد لا يعمل بمجرده، بل لا بد له من أشياء تقويه.

* * *

الواقعة السادسة

قوله: **(ورد علي خبر معقل بن سنان الأشجعي في بروع بنت واشق)**.

ش: **أقول**: من الوقائع التي أوردها المعترض ليستدل بها على أن الصحابة كانوا لا يقبلون خبر الواحد ولا يعملون بمجرده: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، والنسائي في «سننه»، والدارمي في «سننه»: أن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ سئل عن رجل تزوج امرأة، ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها صداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت.

وأخرج عبد الرزاق في «المصنف» أن الحكم بن عيينة روى أن علياً كان يجعل لها الميراث وعليها العدة، ولا يجعل لها صداقاً، وأخبر بقول ابن مسعود ورواية معقل بن سنان الأشجعي أن رسول الله ﷺ قضى بمثل قضاء ابن مسعود، فقال: لا نصدق الأعراب على رسول الله ﷺ.

وجه الدلالة: أن علياً ــ هنا ــ لم يقبل خبر الواحد، وهو خبر معقل بن سنان الأشجعي، وهذا يدل على أن الصحابة كانوا لا يقبلون خبر الواحد ولا يعملون بمجرده.

* * *

الواقعة السابعة

قوله: **(وردَّ ابن عمر خبر أبي هريرة في أن من صلَّى على الميت فله قيراط)**.

ش: أقول: من الوقائع التي أوردها المعترض للاستدلال بها على أن الصحابة كانوا لا يعملون بمجرد خبر الواحد: ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا، فإن صح هذا الأثر، فهو دليل قوي على ما زعمه المعترض.

لكني ــ بعد طول بحث وتمحيص بين كتب الحديث والآثار ــ لم أجد أن ابن عمر ردَّ حديث «من صلى على الميت فله قيراط»، بل الذي وجدته هو: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند»: أن النبي ﷺ قال: «من شهد الجنازة حتى يصلى فله قيراط، ومن شهدها حتى تدفن كان له قيراطان، قيل: وما القيرطان؟ قال: «مثل الجبلين العظيمين»، ولا أعلم أن ابن عمر ردَّ هذا.

* * *

الواقعة الثامنة

قوله: **(وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه)**.

ش: أقول: من الوقائع التي أوردها المعترض ليبين أن الصحابة كانوا لا يقبلون خبر الواحد بمجرده: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم

في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، والنسائي في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن ابن عمر ــ وبعضهم قال: إن الذي رواه عمر ــ أن النبي ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه».

وأخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والنسائي في «سننه»، والإمام أحمد في «المسند»: أن ابن عباس قال: ذكرت ذلك لعائشة فقالت: يرحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله ﷺ: «إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه» ولكن رسول الله ﷺ قال: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، قال ابن عباس عند ذلك: والله أضحك وأبكي، وذكر ابن عباس لابن عمر حين روى حديثه، فما قال شيئاً.

وجه الدلالة: أن عائشة ــ رضي الله عنها ــ ردَّت خبر الواحد، وهو خبر ابن عمر ــ أو عمر ــ ولم ينكر عليها أحد في ذلك، مما يدل على أن الصحابة لا يعملون بمجرد خبر الواحد.

الحاصل: أن غرض المعترض من سرده لتلك الوقائع الثمانية ــ السابقة الذكر ــ هو: بيان أن الرسول ﷺ وبعض أصحابه كانوا يردون خبر الواحد، ولا يعملون به إلَّا إذا اقترن به ما يقويه، فثبت أنهم ما قبلوا خبر الواحد بمفرده، وهذا يعارض زعمكم ــ أيها الجمهور ــ أن الصحابة عملوا بخبر الواحد دون نكير. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (**قلنا: الجواب من وجهين**).

ش: **أقول**: أجاب الجمهور عن ذلك الاعتراض بوجهين:

الوجه الأول: جواب إجمالي يصلح لأكثر ما أورده المعترض من الوقائع ـ وهي ثمان وقائع ـ .

الوجه الثاني: جواب تفصيلي؛ حيث إنه يذكر جواب كل واقعة من الوقائع السابقة بمفردها.

* * *

الوجه الأول: الجواب الإجمالي

قوله: (**أحدهما: أن هذا حجة عليهم؛ فإنهم قد قبلوا هذه الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له، ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر، ولأخرج عن رتبة الآحاد إلى رتبة التواتر**).

ش: **أقول**: هذا الجواب: يصلح لأكثر الوقائع السابقة الذكر، وبيانه: أن هذا الاعتراض الذي أورده المعترض، وما ساقه من وقائع مستشهداً بها على ما قاله هو حجة عليه، لا له. بيان ذلك:

أن تلك الأخبار الواردة في أكثر الوقائع السابقة قد توقف في قبولها الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ، وبعد أن وافقها واحد، أو اثنان غير الراوي لها: قبلوها وعملوا بها، وهي لم تبلغ بذلك رتبة التواتر ـ التي سبق بيانها ـ ، ولم تخرج عن كونها آحاداً.

ففي الواقعة الأولى قبل الرسول ﷺ خبر ذي اليدين بعد موافقة أبـي بكر وعمر وغيرهما له.

وفي الواقعة الثانية قبل أبو بكر الصديق خبر المغيرة بن شعبة بعد موافقة محمد بن مسلمة له.

وفي الواقعة الثالثة قبل عمر بن الخطاب خبر أبـي موسى الأشعري بعد موافقة أبـي سعيد الخدري له.

فثبت أن الرسول ﷺ وهؤلاء الصحابة قد عملوا بخبر الواحد وإن توقفوا فيه برهة ليتثبتوا إلاَّ أنه لم يخرج عن كونه خبر واحد، ولم يدع الجمهور ــ في هذا المقام ــ إلاَّ قبول الخبر الذي لا يقطع بصحته.

تنبيه: هذا جواب إجمالي قد صلح لثلاث وقائع مما أوردها المعترض ــ كما سبق ــ، وأما الوقائع الأخرى فسيأتي الجواب عنها إن شاء الله.

ولعل الجواب الإجمالي الذي يصلح لجميع ما سبق هو أن يقال: إن كون هؤلاء الصحابة قد ردوا تلك الأخبار الآحادية ــ الواردة في الوقائع الثمان السابقة ــ بسبب ضعف تلك الأخبار؛ لفقدها لبعض شروط قبولها في نظر هؤلاء الصحابة الذين بلغتهم، وهذا لا يدل على أن خبر الواحد مردود مطلقاً.

وهذا يقاس على ترك بعضهم العمل بنص القرآن، أو ترك العمل بأخبار متواترة بسبب اطلاعهم على نسخه، أو فوات الأمر، أو انقراض من كان الخطاب متعلقاً به، وهناك جواب ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» وهو: أنه لو كان هناك قرينة اقترنت بالخبر، هذه القرينة هي أوجبت العمل لنقلت في واقعة من الوقائع السابقة؛ لأنه لا يجوز أن يروى الحكم مع سبب لا يوجب العمل، ويترك الذي أوجب الحكم؛ فإن ذلك تغرير، فلما لم ينقل دل على أنه لا يوجب العمل إلاَّ هذا الخبر.

* * *

الوجه الثاني: الجواب التفصيلي

قوله: **(والثاني: أن توقفهم كان لمعان مختصة بهم)**.

ش: **أقول**: هذا الوجه الثاني من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الاعتراض الثاني السابق الذكر، وهذا الوجه خاص في الجواب التفصيلي حيث

أجاب عن أكثر الوقائع السابقة، كل واقعة بحد ذاتها، فقد كان لتوقف الصحابي في قبول كل خبر واحد مما سبق أسباب عارضة قد أوجبت هذا التوقف، وإليك بيان ذلك:

* * *

سبب التوقف في قبول خبر ذي اليدين

قوله: (**فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليدين؛ ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد**).

ش: أقول: إن النبي ﷺ قد توقف في قبول خبر ذي اليدين ــ وهو: أن الصلاة ناقصة، كما سبق بيانه في الواقعة الأولى ــ ليس لكونه يرد خبر الواحد، ولكن توقف لسبب يخص ذلك الخبر وهو: أن النبي ﷺ ــ وإن علم صدق ذي اليدين ــ أراد أن يعلم الأمة أن الحكم للإمام إذا نبهه واحد من المأمومين هو وجوب التوقف حتى يؤيده كثير من المأمومين، إذ لو لم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فحسم النبي ﷺ ذلك، وبينه.

قلت: هذا ما ذكره ابن قدامة، وهناك سببان يحتملان لتوقف النبي ﷺ في قبول خبر ذين اليدين:

أولهما: أن ذا اليدين قال قولاً لو علم صدقاً لظهر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقبيل الشهادات، فلم يقبل فيه قول الواحد؛ قياساً على الشهادات.

ثانيهما: أن المصلين مع النبي ﷺ في تلك الصلاة كثيرون، ولم يقل أحد منهم أن الصلاة ناقصة إلاَّ ذو اليدين، فهذا قد جعل النبي ﷺ يجوِّز الوهم على ذي اليدين؛ لأنه يبعد جداً أن يعرف نقصان الصلاة ذو اليدين،

ويغفل جميع المصلين ـ غيره ـ عن ذلك؛ حيث إن الغلط على ذي اليدين أقرب من الغفلة على الجمع الكثير، وحيث ظهرت أمارات الوهم وجب التوقف.

وهذا السبب الأخير أقوى عندي من السبب الذي ذكره ابن قدامة والسبب الثاني الذي ذكرته. والله أعلم.

* * *

سبب توقف أبي بكر عن قبول خبر المغيرة

قوله: **(وأما أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ فلم يرد خبر المغيرة، وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد).**

ش: أقول: إن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ لما توقف عن قبول خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة ـ كما سبق بيان ذلك في الواقعة الثانية ـ لم يتوقف بناء على أن مذهبه عدم قبول خبر الواحد مطلقاً، بل إنه توقف في قبول خبر المغيرة لسبب خاص بهذه الحادثة الواقعة، وهو: أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ أراد أن يتأكد ويستظهر من الخبر ليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم آكد، أو يوجد خلافه، أو يوجد زيادة.

ومما يؤيد ذلك: أنه اكتفى بشهادة محمد بن مسلمة ـ فقط ـ، وخبرهما ـ أي: خبر المغيرة، ومحمد بن مسلمة ـ لا يخرج ذلك عن حد الآحاد.

ومما يؤيد ذلك ـ أعني: أن سبب توقف أبي بكر هو التأكد والاستظهار ـ: أن خبر المغيرة يخص المال والحقوق، فيكون في معنى الشهادة على المال ـ لا سيما إذا كان الحكم الثابت به مؤبداً ـ وهو ميراث الجدة ـ فكان توقفه وجيهاً للاحتياط والاستظهار، والاستظهار محمود في

جميع المواضع.

وبذلك ثبت: أن توقف أبـي بكر في قبول خبر المغيرة لا يدل ــ لا من قريب ولا من بعيد ــ على أنه لا يقبل خبر المغيرة وقوله لو انفرد به.

* * *

سبب توقف عمر عن قبول خبر أبـي موسى

قوله: (وأما عمر ــ رضي الله عنه ــ فإن كان يفعل ذلك سياسة، ليتثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: إني لا أتهمك، ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ).

ش: **أقول**: إن توقف عمر بن الخطاب عن قبول خبر أبـي موسى الأشعري في الاستئذان ــ كما ورد في الواقعة الثالثة السابقة الذكر ــ ليس سببه: أن مذهب عمر هو: عدم قبول خبر الواحد مطلقاً، ولكن توقفه له سبب خاص بهذه الواقعة، وهو: أن أبا موسى لما استأذن عمر ثلاث مرات انصرف عن بابه، ثم سأله لماذا تصرفت هذا التصرف وروى الحديث، فلما رآه عمر قد روى حديثاً يوافق الحال ويخلص به خشي أن كل واحد إذا نابه أمر أن يصنع حديثاً بحسب حاله ليتخلص به فطالبه بالشاهد، فأراد عمر بقوله لأبـي موسى: «من يشهد لك؟» أن يتثبت الناس ويتأكدوا في رواية الحديث، ويستوثق السامع لنفسه.

ويؤيد ذلك: أن أبا موسى لما رجع مع أبـي سعيد الخدري وشهد له قال عمر: «إني لا أتهمك لكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ»، وفي رواية: أن عمر قال: «خفت أن يُجترأ على رسول الله ﷺ»، وكأنه ــ هنا ــ احتاط لنفسه، وأراد بذلك أن يعلم الناس أن يحتاطوا لأنفسهم.

* * *

سبب توقف عائشة عن قبول خبر ابن عمر

قوله: (وعائشة لم ترد خبر ابن عمر، وإنما تأولته).

ش: أقول: لما روى ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه» توقفت عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن قبوله، وليس سبب هذا التوقف أن مذهبها: أن خبر الواحد لا يقبل مطلقاً.

بل إن سبب توقفها عن قبول خبر ابن عمر وردها له هو: أنها رأت ابن عمر قد وهم في رواية الحديث، ونسب إلى النبي ﷺ شيئاً لم يقله ـ عن طريق الوهم ـ فأرادت أن تبين الحق في ذلك، فبينت أن المراد في ذلك الحديث هو الكافر، وليس المؤمن وهذا وارد بنص النبي ﷺ حيث قال: «إن الله ليزيدن الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، واستدلت على أن هذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، فلا يمكن أن يعذب المؤمن بذنب غيره.

ووافقها على ذلك ابن عباس.

والظاهر لي: أن ابن عمر وافقها على ذلك؛ لأنه لما قال له ابن عباس ما قالته عائشة سكت، ولم ينكر ذلك، كما سبق بيانه في الواقعة الثامنة، والله أعلم.

تنبيه: عبارة ابن قدامة ـ رحمه الله ـ السابقة وهي: «وعائشة لم ترد خبر ابن عمر: وإنما تأولته» ليست صحيحة، بل ردَّت الخبر، وبينت أنه قد وهم في نقله، وأوردت الرواية الصحيحة عن النبي ﷺ.

ولم تؤوله؛ لأن التأويل هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

وعائشة ــ رضي الله عنها ــ هنا ــ لم تصرف لفظ الحديث عن ظاهر، بل ردّته، وقالت: لم يصدر ذلك عن النبي ﷺ في حق المؤمن، بل الذي صدر عن النبي ﷺ في حق الكافر، وهو قوله: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه».

تنبيه آخر: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ تعرض لبيان سبب التوقف عن قبول خبر ذي اليدين، وخبر المغيرة، وخبر أبي موسى، وخبر ابن عمر، ولم يبين سبب التوقف عن قبول خبر فاطمة بنت قيس، وخبر معقل بن سنان الأشجعي، وخبر أبي هريرة، وكون علياً لا يقبل الخبر حتى يستحلف.

وهذه الأخبار واردة في الوقائع: الرابعة، والخامسة، والسادسة، والسابعة، حيث استدل بها المعترض على أن الصحابة كانوا لا يقبلون خبر الواحد إلاَّ إذا اقترن به قرائن، وإليك بيان سبب التوقف عن قبول ما سبق ذكره من الأخبار مما لم يذكره ابن قدامة، فأقول وبالله التوفيق.

* * *

سبب توقف عمر عن قبول خبر فاطمة بنت قيس

سبق أن بينا في الواقعة الرابعة أن عمر كان يقول بأن المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة، فلما روت له فاطمة بنت قيس أنها طلقت في عهد النبي ﷺ ولم يجعل لها النبي ﷺ سكنى ولا نفقة لم يقبل عمر هذا الخبر، ولم يكن سبب توقفه عن قبوله هو: أنه يرى عدم قبول خبر الواحد مطلقاً، بل كان سبب توقفه عن قبول خبر فاطمة هو: أنه شك في حفظها فاحتمل احتمالين متساويين هما: الحفظ، والنسيان فقال: «لا ندري لعلها حفظت أو نسيت»، فـ «أو» هنا للتشكيك والترديد، وما دام أنه شك في روايتها وتردد في قبولها، وعدم قبولها، فلا يمكن أن يترك ما ثبت يقيناً وهو قوله

تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١]، حيث يدل هذا على أن لها السكنى والنفقة، لأجل دليل محتمل ومشكوك فيه، وهو خبر فاطمة.

* * *

سبب استحلاف علي للمخبر

من الوقائع التي استدل بها المعترض على أن الصحابة لا يقبلون خبر الواحد إلاَّ إذا اقترنت بقرائن، ما روي عن علي بن أبي طالب أنه كان لا يقبل خبر الواحد إلاَّ إذا حلف هذا الراوي على أنه سمعه من النبي ﷺ، واستثنى أبا بكر. وقد سبق بيان ذلك في الواقعة الخامسة.

ولم يكن سبب ذلك هو ما قاله المعترض، وهو أن علياً يرى عدم قبول خبر الواحد مطلقاً، بل كان سبب ذلك هو: الاحتياط لنفسه، بدليل أنه قبل خبر أبي بكر بغير يمين ـ كما نص على ذلك ـ.

فلو لم يكن يقبل خبر الواحد مطلقاً لما قبل خبر أبي بكر بمفرده ولأن من لا يقبل خبر الواحد مطلقاً لا يقبله مع اليمين ـ أيضاً ـ.

* * *

سبب توقف علي عن قبول خبر معقل بن سنان

سبق في الواقعة السادسة أن علياً قد رد خبر معقل بن سنان الأشجعي في قصة بروع بنت واشق، وسبب ذلك الرد ليس لأن علياً لا يقبل خبر الواحد مطلقاً ـ كما زعم ذلك المعترض ـ وإنما سبب الرد قد صرح به علي بنفسه في الرواية نفسها، حيث قال: «كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبيه». فأشار ـ هنا ـ بأنه لم يعرف عدالته وضبطه ولذلك وصفه بالجفاء وترك التنزه عن البول. وفي رواية أخرى ـ تؤكد ما سبق ـ: أن علياً قال:

«لا أقبل شهادة الأعراب على رسول الله ﷺ»، أراد به أنهم لا يضبطون فهم قليلو الفهم بالأخبار والأحكام الشرعية.

أما ما أورده ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من أن ابن عمر قد رد خبر أبي هريرة ـ رضي الله عنهم ـ وهو: «من صلى على الميت فله قيراط»، فهذا لم أعثر عليه، وقد بينت ذلك في الواقعة السابعة. والله أعلم.

فتبين لك ـ مما سبق ـ أن عدم قبول بعض الصحابة لبعض الأخبار كان بأسباب عارضة اختصت بها.

وكون كل صحابي لم يقبل خبراً «ما» من تلك الأخبار لا يعني أن مذهبه هو: عدم قبول خبر الواحد مطلقاً.

* * *

الدليل الثاني: السنة المتواترة

قوله: (**الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه، ورسله، وقضاته، وسعاته إلى الأطراف، لتبليغ الأحكام، والقضاء، وأخذ الصدقات، وتبليغ الرسالة. ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول؛ ليكون مفيداً، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة، ولم يكن ليبلغها بمن لا يكتفى به**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على قبول خبر الواحد والعمل به سمعاً ـ السنَّة المتواترة؛ حيث روي عن النبي ﷺ عن طريق التواتر أنه كان يبعث الأمراء، والرسل، والقضاة، والسعاة، والعمال إلى البلدان، والنواحي، والقبائل واحداً واحداً، وذلك لتبليغ الأحكام الشرعية: فبعث دحية بن خليفة الكلبي إلى هرقل عظيم الروم، وبعث عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس، وبعث إلى النجاشي ملك الحبشة، وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية، وبعث آحاد الصحابة إلى سائر الملوك

يدعوهم إلى الله ــ تعالى ــ وإلى الإيمان به، كما بعث أبا بكر أميراً على الحاج، وبعث عمر ساعياً على الصدقة، وعلياً قاضياً إلى اليمن، وبعث معاذاً قاضياً وجابياً على اليمن، وبعث مصعب بن عمير إلى المدينة، وبعث عتاب بن أسيد إلى مكة، وبعث أبا عبيدة إلى البحرين، وأبا موسى إلى اليمن، وأمر منادياً ينادي بتحريم الخمر، وتحريم صيام أيام منى. والأمثلة على ذلك يصعب حصرها.

وما فعل النبي ﷺ ذلك من بعث الرسل إلاَّ لأنه مبعوث إلى الناس كافة، وهو مكلف بتبليغ الرسالة من يستطيع تبليغه من المكلفين فكان يبلغ من عنده ومن حوله، أما من يوجد خارج المدينة فيستطيع أن يبعث من يثق به، ويُكتفى به لتبليغ تلك الشريعة، فبعث من سبق ذكرهم وغيرهم، وكان الناس المبعوث إليهم ذلك الصحابي أو ذاك، يقبلون كل ما يأتي به ذلك الصحابي ويعملون به بدون تردد.

فلو كان العمل بخبر كل واحد من هؤلاء الصحابة لا يجب، لم يكن لبعثهم فائدة أو معنى، وكان تبليغ تلك الأحكام على ألسنة الآحاد عبثاً، والعبث مستحيل في الشريعة.

أو تقول: لولا أن خبر الواحد يوجب العمل ما بعث إليهم ما لا يجب العمل عليهم بقوله.

ذكر إمام الحرمين في «البرهان»: أنه كان يرسل الرسل، ويحملهم بتبليغ الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام، وكان نقلهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد، ولم تكن العصمة لازمة لهم، فكان خبرهم في مظنة الظنون، وجرى هذا مقطوعاً به متواتراً لا اندفاع له إلاَّ بدفع التواتر، ولا يدفع التواتر إلاَّ معاند.

تنبيه: هذا الدليل مع قوته، إلاَّ أنه لم يسلم من توجيه بعض الاعتراضات، وإليك ذكر اثنين منها مع الجواب عنهما:

الاعتراض الأول: أن النبي ﷺ كان يبعث الصحابة إلى القبائل والنواحي للفتوى، لا لرواية الخبر.

الجواب عنه: ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا مجرد احتمال بلا دليل، والاحتمال الخالي عن الدليل لا يقوى على معارضة ما ثبت بالدليل.

الاعتراض الثاني: أنه يجوز أن يكون قد بعثهم إلى قوم علموها بالتواتر قبل بعث الرسل إليهم.

الجواب عنه: يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إنه لو كان في تلك الأحكام تواتر لنقل إلينا، وعلمناه، كما علمنا سائر ما كان فيه تواتر، ولما لم ينقل إلينا، ولم نعلمه دل على أنه لم تكن تلك الأحكام معلومة لديهم من قبل طريق التواتر ولا عن طريق الآحاد.

* * *

الدليل الثالث: قياس الرواية على الفتوى

قوله: (**دليل ثالث: أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى، فإن تطرق الغلط إلى المفتي كتطرقه إلى الراوي؛ فإن كل مجتهد وإن كان مصيباً، فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط، ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره لم لا يجوز أن يروي قول غيره؟**).

ش: **أقول**: هذا الدليل الثالث من الأدلة على أن خبر الواحد يقبل ويعمل به وهو القياس، وهو قياس الرواية على الفتوى. بيان ذلك:

أن المفتي إذا أفتى شخصاً بحكم شرعي فإنه يجب على المستفتي وهو العامي أن يصدق ذلك المفتي ويقبل تلك الفتوى ويعمل بها بالإجماع مع أن ذلك المفتي ربما يخبر عن ظنه.

فإذا كان الأمر كذلك في الفتوى، فإنه إذا أخبر هذا المفتي بخبر سمعه فكذلك يجب قبول خبره، وتصديقه قياساً للمخبر على المفتي بجامع أن كلاً منهما يجوز عليهما الغلط، أي: يجوز الغلط على المفتي كما يجوز على الراوي، بل الغلط على المفتي أقرب منه على الراوي؛ لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً فإنما يكون مصيباً إذا لم يقصر في إتمام النظر في المسألة ولم يفرط بشيء منها، وربما يظن أنه لم يقصر ولم يفرط، والحقيقة أنه قصر وفرط، وهذا على مذهب من يجوِّز تقليد مقلد الإمام أحمد ــ مثلاً ــ إذا نقل مذهبه أوقع وأولى؛ لأنه يروي مذهب غيره فكيف لا يروي قول غيره؟

تنبيه: لعل فيما سبق من الكلام بعض الغموض على بعض الطلاب، فأقول في تقرير هذا الدليل ــ بعبارة أخرى ــ إنه إذا كانت فتوى المفتي مقبولة، فمن باب أولى أن تكون الرواية مقبولة.

أي: أن الروايات أولى بالقبول من الفتوى؛ لأن الفتوى لا تجوز إلاَّ إذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم، وعرف كيفية الاستدلال به، وذلك دقيق صعب يغلط فيه الأكثرون.

أما الرواية فلا يحتاج إلاَّ إلى السماع.

فبان لك: أن الرواية أحد أجزاء الفتوى، فإذا كانت الفتوى مقبولة من الواحد فمن باب أولى أن تكون الرواية مقبولة.

ما اعترض به على هذا الدليل

لقد وجه إلى الدليل الثالث السابق، وهو قياس الرواية على الفتوى اعتراضان، هما:

الاعتــراض الأول

قوله: **(فإن قيل: هذا قياس لا يفيد إلاَّ الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن).**

ش: **أقول**: قال المعترض: إن هذا الدليل مبني على قياس الرواية على الفتوى، والقياس لا يصح الاستدلال به هنا، وذلك لأنه لا يفيد إلاَّ الظن، والظن لا يقوى على إثبات قاعدة أصولية كالعمل بخبر الواحد.

* * *

الاعتــراض الثانــي

قوله: **(ثم الفرق بينهما: أن هذا حال ضرورة، فإنا لو كلفنا كل واحد الاجتهاد تعذر).**

ش: **أقول**: قال المعترض: إنكم ــ أيها الجمهور ــ قستم الرواية على الفتوى، وهذا قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق؛ حيث يوجد فرق بين الرواية والفتوى، وهو: أن العمل بالفتوى ضروري؛ لأن تكليف كل واحد من العوام الاجتهاد في كل واقعة لا يمكن.

أي: أنه لو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد في كل حادثة لتعذر ذلك، فالعامي مضطر إلى تقليد المفتي.

أما العمل بخبر الواحد فغير ضروري؛ لأنا إن وجدنا في المسألة دليلاً قاطعاً عملنا به، وإن لم نجد عملنا بالبراءة الأصلية، ولا يلزم من جواز العلم بالظن عند الضرورة جواز العمل لا عند الضرورة.

فبان بذلك الفرق بين الفتوى والرواية، وبناء على ذلك لا يجوز قياس الرواية على الفتوى لوجود هذا الفرق، وعليه فلا يصح هذا القياس.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: **(قلنا لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإنا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف ــ ها هنا ــ إلاَّ المروي عنه، فإن هذا يروي عن ظنه، وهذا يروي عن غيره).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن الاعتراض الأول بأن يقال: إن قياس الرواية على الفتوى ليس قياساً ظنياً، بل هو قياس جلي مقطوع به؛ حيث إنه في معنى أصله؛ لأنه لو صح العمل بخبر الواحد في باب البيوع لقطعنا به في باب النكاح ــ مثلاً ــ ، ولم يختلف الأمر باختلاف المروي، وها هنا لم يختلف إلاَّ المخبر عنه، فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه، والراوي يروي عن قول غيره، كما في حق الشاهدين فإنه لا يفرق بين أن يخبرا عن أنفسهما، أو عن غيرهما إذا شهدا على عدالة غيرهما، أو يخبرا عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما.

والحاصل: أنه لا فرق بين الراوي والمفتي، إلاَّ أن الراوي يخبر عن غيره، والمفتي يخبر عن ظنه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: **(وقولهم: «إنه يفضي إلى تعذر الأحكام» ليس كذلك، فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية، واستصحاب الحال كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعاً).**

ش: أقول: قول المعترض في الاعتراض الثاني: «لو كلفنا كل عامي الاجتهاد في كل حادثة حدثت له، فإنه يفضي إلى تعذر الأحكام، ووجود حوادث بلا أحكام».

هذا القول ليس بصحيح؛ فإن العامي ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية، ويستصحب حال الحكم السابق الذي يعرفه؛ لأنه لا طريق له إلى المعرفة كما قلتم وزعمتم ـ أيها المعترضون ـ أن المجتهد إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه القاطع وهو التواتر.

تنبيه: ورد في خمس من نسخ الروضة العبارة، كذا: «كما قلنا في المجتهد».

والصحيح هو ما أثبته، وهو: «كما قلتم في المجتهد»؛ لأنه يريد بذلك أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون لا يقبل خبر الواحد، فإذا بلغ المجتهد خبراً قد رواه واحد فإنه يرده، ويرجع ويأخذ بالبراءة الأصلية.

وقد ورد لفظ «كما قلتم» في نسختين من نسخ الروضة المخطوطة فقط.

* * *

هل يرد الخبر إذا كان راويه واحداً؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن الخبر يقبل وإن كان راويه واحداً، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين؛ لما سبق بيانه بالتفصيل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (فصل: وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان، إلى أن يصير في زماننا إلى حد يتعذر معه إثبات حديث أصلاً).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الخبر لا يقبل إلاَّ إذا رواه إثنان عن النبي ﷺ ثم يرويه عن كل واحد منهما إثنان إلى أن ينتهي إلى زماننا، يكثر كثرة عظيمة إلى حد لا يقدر معها إثبات حديث أصلاً وهو منسوب إلى أبي على الجبائي.

* * *

دليل المذهب الثاني

قوله: (وقاسه على الشهادة).

ش: **أقول**: قال أبو علي هذا؛ قياساً للخبر على الشهادة، ومعناه: كما أن الشهادة لا بد فيها من اثنين، كذلك الرواية لا بد فيها من اثنين والجامع بينهما: أن كل واحد منهما إخبار عن الغير، فالشهادة هي: شهادة على الغير، والرواية هي: رواية عن النبي ﷺ، ونظراً إلى أن كلاًّ منهما يوجب العمل فلا بد أن يكون من شرطه العدد.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ حكى مذهب أبي علي الجبائي وهو: «أن الخبر لا يقبل إلاَّ إذا رواه عن النبي ــ عليه السلام ــ اثنان، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان. . .»، وذكر أنه قاسه على الشهادة، ولكن هذا فيه نظر، وهو:

أن المقاس عليه يختلف عن المقاس: فالمقاس عليه وهي الشهادة لا يشترط فيها أن يشهد على كل أصل فرعان، بل يكتفي بأن يشهد على شاهدي الأصل فرع واحد. هذا على قول الأكثر.

والحق عندي: أن مذهب أبـي علي ليس كما نقله عنه ابن قدامة ــ هنا ــ ، ولا كما نقله عنه الغزالي في «المستصفى»، بل إن مذهبه الصحيح هو: ما نقله عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد»، فقال ــ لما ذكر مذهب الجمهور ــ : «وقال أبو علي: إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلاَّ بأحد شروط: منها: أن يعضده ظاهر» أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً».

وما نقله عنه أبو الحسين هو الذي نقله عنه أكثر الأصوليين، وهو الذي يتناسب مع قياسه على الشهادة.

* * *

بيان بطلان المذهب الثاني

قوله: **(وهذا باطل بما ذكرنا من الدليل على قبول خبر الواحد).**

ش: **أقول**: ما ذهب إليه أبو علي الجبائي ظاهر البطلان؛ لأمرين:

أولهما: أننا ذكرنا فيما سبق أن إجماع الصحابة، والسنة المتواترة، وقياس الرواية على الفتوى، دلت دلالـة واضحـة على أن أي خبر يقبل وإن كان راويه واحداً، فإن أنكر أحد بعض تلك الأدلة، فلا يمكنه أن ينكرها جميعها، وإن أنكرها جميعها فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

ثانيهما: أن هذا الشرط الذي أورده أبو علي ــ هنا ــ وجوده نادر. فيلزم منه: أن يتعذر علينا إثبات حديث أصلاً، أو يقتضي تعذر إثبات أكثر الأحاديث، فتتعطل ــ بذلك ــ الشريعة.

* * *

الجواب عن دليل المذهب الثاني

قوله: (ولا يصح قياسه على الشهادة، فإن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة).

ش: **أقول**: إن دليل المذهب الثاني ـ وهو مذهب أبـي علي السابق ـ مبني على قياس الرواية على الشهادة، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: إن هذا القياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق، حيث إنه يوجد فرق بين الشهادة والرواية من وجوه كثيرة، منها ما يلي:

أولاً: أن الشهادة إخبار بلفظ خاص عن خاص، علمه مختص بمعين يمكن الترافع فيه عند الحكام.

أما الرواية فهو إخبار عن أمر عام، لا يختص بشخص معين من الأمة فلا ترافع فيه ممكن عند الحكام.

ولذلك فإن المسلم العاقل لا يمكن أن يتجرأ في الرواية على الكذب؛ لأن الخطر عام وعظيم.

ثانياً: أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل.

أما الرواية فهي بخلاف ذلك: فقد كان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع القدرة على مراجعة النبـي ﷺ، ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته من غير مراجعة.

ثالثاً: الشهادة لا تقبل من النساء، إلاَّ إذا كان معهن رجل، إلاَّ ما خصصه الشارع.

أما الرواية فتقبل من النساء، فقبلت من عائشة، وحفصة، وأم سلمة وغيرهن.

وإذا ثبت الفرق بين الرواية والشهادة فلا يصح القياس.

تنبيه: لقد ذكر جمهور الأصوليين أن لأبي علي دليلاً على ما ذهب إليه غير ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو: أنه قال: إن المرجع في قبول خبر الواحد إلى الشرع، وثبت في الشرع أنه لم يقبل إلاَّ خبر اثنين. من ذلك:

أن النبي ﷺ لم يعمل على خبر ذي اليدين، حتى سأل أبا بكر وعمر.

ومن ذلك أن الصحابة اعتبرت العدد في الأخبار؛ فإن أبا بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة، حتى رواه معه محمد بن مسلمة، ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى في الاستئذان، حتى رواه معه أبو سعيد الخدري.

والجواب عن ذلك:

أن هؤلاء لم يقبلوا خبر الواحد لأسباب خاصة بكل خبر قد بيناها وشرحناها هناك، وعدم عمل هؤلاء بخبر الواحد إلاَّ بعد التثبت لا يدل على أنهم لا يقبلون خبر الواحد مطلقاً إلاَّ بشرط العدد.

* * *

هل الرواية في الزنا يشترط فيها أربعة رواه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة)**.

ش: **أقول**: إن الرواية في الزنا لا يشترط فيها أن يكون الرواة أربعة، بل يكفي راوٍ واحد؛ لعموم أدلة قبول خبر الواحد مطلقاً السابقة؛ حيث إن إجماع الصحابة، والسنة المتواترة، وقياس الرواية على الفتوى، قد دلت

على أن خبر الواحد يقبل مطلقاً سواء في الزنا أو في غيره.

* * *

المذهب الثاني

أن الرواية في الزنا يشترط فيها أن يكون الرواة أربعة، أي: أنه لا يقبل في الزنا إلاَّ خبر أربعة، أما خبر أقل من ذلك فيه فلا يقبل.

حكى هذا المذهب القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي عن أبـي علي الجبائي، كما صرح بذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد».

* * *

دليل المذهب الثاني

قوله: **(كما يعتبر في الشهادة فيه)**.

ش: **أقول**: اشترط أبو علي أن يكون الرواة في الزنا أربعة؛ قياساً على الشهادة في الزنا، يعني: كما يشترط في الشهادة على الزنا أربعة شهود، فكذلك يشترط في الرواية فيه أربعة رواة. قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: «وحكى عنه ــ أي: عن أبـي علي ــ قاضي القضاة في الشرح: أنه لم يقبل في الزنا إلاَّ خبر أربعة كالشهادة عليه». اهـ.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

يمكن أن يقال في الجواب عنه: إن القياس هذا فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يوجد فرق بين الشهادة والرواية من وجوه كثيرة، ذكرنا ثلاثة منها فيما سبق، ويزاد عليها رابع وهو: أن باب الشهادة أحوط؛ لذلك أجمع العلماء على اشتراط العدد فيه بخلاف الرواية.

* * *

شروط الراوي

بعد أن ثبت أن خبر الواحد مقبول، ويجوز التعبد به عقلاً وشرعاً، وذلك بالأدلة من إجماع الصحابة، والسنة المتواترة، والقياس؛ لا بدَّ من بيان صفات الراوي الذي تقبل روايته، والشروط التي يجب أن تتوفر فيه حتى يقبل حديثه الذي يرويه.

* * *

بيان أن شروط الراوي أربعة

قوله: **(فصل: ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط).**

ش: **أقول:** المراد بالخبر المقبول: ما يجب العمل به، والمراد بالمردود: ما لا تكليف علينا في العمل به.

والمقبول رواية كل: مسلم، مكلف، عدل، ضابط؛ فهذه أربعة شروط يجب أن تتوفر في الراوي حتى يقبل خبره، إذا اختل واحد منها فلا يقبل خبره، وإليك فيما يلي بيان كل شرط من تلك الشروط:

* * *

الشرط الأول: الإسلام

قوله: **(أما الإسلام فلا خلاف في اعتباره).**

ش: **أقول:** اشتراط الإسلام في الراوي اعتبره جميع العلماء، أي: أجمع العلماء على أن رواية الكافر لا تقبل في أمور الإسلام، وإن كان بعض العلماء ذكر أن شهادة بعض الكفار على بعض تقبل.

* * *

الدليل على عدم قبول رواية الكافر

قوله: (فإن الكافر متهم في الدين).

ش: أقول: الدليل على أن الكافر لا تقبل روايته هو: أنه متهم بالدين، غير مؤتمن على أي خبر ديني، فخصومته للمسلمين وعداوته لهم في الدين يحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم؛ لأنه إنما أبغضهم من أجله، من هنا جاء اتهامه في الدين، ولذلك لا تقبل روايته، ولا يقبل أي خبر يخص الشريعة الإسلامية.

والاعتماد في امتناع قبول روايته على إجماع الأمة الإسلامية على ردها سلباً لأهلية هذا المنصب الشريف عنه نظراً لخسته، وإن كان عدلاً في نفسه.

تنبيه: استدل بعضهم على عدم قبول رواية الكافر بالقياس، وهو قياس الكافر على الفاسق، حيث قيل: إن الكفر أعظم أنواع الفسق، فإذا كان الفاسق غير مقبول الرواية بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ . . .﴾ [الحجرات: ٦].

قلت: هذا الاستدلال فيه ضعف؛ وذلك لأن الفاسق إنما لم تقبل روايته لما عُلم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها، وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر إذا كان مترهباً عدلاً في دينه معتقداً لتحريم الكذب ممتنعاً منه مثل امتناع العدل المسلم.

فثبت بذلك أن الاعتماد في عدم قبول رواية الكافر على الإجماع، كما سبق.

* * *

الاعتـراض على ذلك

قوله: (**فإن قيل: هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ؛ إذ لا يليق بالسياسة تحكيمة في دين لا يعتقد تعظيمه، أما الكافر المتأول فإنه معظم للدين، ممتنع من المعصية، غير عالم أنه كافر فلم لا تقبل روايته؟**).

ش: **أقول**: قال المعترض: إن الكافر قسمان:

الأول: كافر خارج عن الملة، أي: لا يؤمن بنبينا ﷺ.

الثاني: كافر متأول.

أما الأول، وهو الكافر الذي لم يؤمن بنبينا محمد ﷺ، كاليهود والنصارى وغيرهما مما لا يؤمن بنبينا محمد ﷺ فإن كلامكم ـ أيها الجمهور ـ وهو عدم قبول روايته؛ لاتهامه بالدين متجه ومقبول فيه؛ وذلك لأن الكافر ـ اليهودي، أو النصراني ـ يحتقر الدين الإسلامي، ويعتقد بطلانه، فليس من اللائق والملائم لمن عنده ولو ذرة من الحكمة والسياسة أن يقبل أي شيء من الكافر؛ حيث إنه معروف أن خصومته الأبدية للمسلمين، وعداوته لهم تحمله على الكيد لهم والحرص على التلبيس عليهم في دينهم، فكيف ـ مع ذلك ـ أن نقبل قوله، أو خبره في هذا الدين؟!

أما الكافر الثاني: وهو الكافر المتأول، وهو الذي قد قال ببدعة كفره بها أهل السنة والجماعة، فإن هذا معظم للدين الإسلامي، ممتنع عن المعصية، وهو في هذه الحالة لا يعلم أنه كافر فهذا لم لا تقبل روايته؟!

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (**قلنا: كل كافر متأول، فاليهودي ـ أيضاً ـ متأول، فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه، ويجحده بلسانه، وهذا يندر، بل تورع هذا عن الكذب كتورع اليهودي فلا يلتفت إلى هذا، ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام**).

ش: **أقول**: الكافر لا تقبل روايته ــ مطلقاً ــ، وذلك لأن كل كافر متأول، فإن الكافر الذي لم يؤمن بنبينا محمد ﷺ، كاليهودي والنصراني ــ أيضاً ــ متأول، فهو لا يعلم أنه كافر، بل يزعم أنه هو الذي على حق وغيره على باطل.

وأما الذي ليس بمتأول، وهو: المعاند بلسانه بعد معرفته للحق بقلبه، فذلك مما يندر وجوده.

وتورع الكافر المتأول عن الكذب كتورع النصراني واليهودي، بلا فرق، فلا ينظر إليهما معاً، ولا يقبل أي خبر يأتي به أي واحد منهما.

ولكن الذي تقبل منه الرواية هو المسلم ــ فقط ــ فبسبب إسلامه قبلت روايته، وعرفنا اشتراط الإسلام في قبول الرواية بإجماع الأمة الإسلامية على عدم قبول رواية الكافر ــ مهما كان ــ ولم نعرف ذلك عن طريق قياس الكافر على الفاسق، كما سبق بيانه.

* * *

تفصيل بعض العلماء فيما سبق

قوله: **(قال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين)**.

ش: **أقول**: نقل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قول أبي الخطاب الحنبلي هذا؛ ليبين أن بعض العلماء قد فصلوا المتأول سواء كفر بسبب هذا التأويل، أو فسق به.

قال أبو الخطاب في «التمهيد» ــ في ذلك ــ «فصل: فأما من يفسق في اعتقاده مع كونه متحرجاً في أفعاله فاختلف الناس في قبول خبرهم، فقال قوم: لا يقبل، وقال قوم: يقبل...».

وقال ــ أعني أبا الخطاب ــ في موضع آخر من «التمهيد»: «فصل:

فأما الكفر فعلى ضربين: كفر يخرج الإنسان عن الإسلام كاليهودية والنصرانية. . .».

ثم قال: «وأما الكفر بتأويل فقال عبد الجبار: لا يقبل خبره، وهو اختيار شيخنا ــ يعني أبا يعلى الحنبلي ــ، وقد أومأ إليه أحمد. . .» إلخ.

هذه المواضع التي قال بها أبو الخطاب هذا الكلام فيها، وسيأتي ــ الآن ــ بيان نوع هذا التفصيل، فأقول:

الفرق بين المتأول الداعي إلى بدعته، والذي لا يدعو إليها، لقد فرق أبو الخطاب بينهما ــ كما نقله عنه ابن قدامة هنا ــ وكما نص عليه أبو الخطاب نفسه في «التمهيد».

* * *

حكم رواية المتأول إذا كان داعياً لبدعته

قوله: **(إن كان داعية فلا يقبل خبره)**.

ش: **أقول**: الكافر والفاسق المتأولين إن كانا يدعوان لبدعتهما، فقد أجمع العلماء على أنه لا يقبل خبرهما.

* * *

الدليل على ذلك

قوله: **(فإنه لا يؤمن أن يضع حديثاً على موافقة هواه)**.

ش: **أقول**: دليل عدم قبول الخبر والحديث من الكافر والفاسق المتأولين هو: أنه إذا دعى إلى بدعة لا يؤمن أن يضيع لها حديثاً يوافق تلك البدعة وما يهواه، فأثر ذلك في صدقه. نصَّ على ذلك أبو الخطاب في «التمهيد» وهو ما نص عليه شيخه أبو يعلى الحنبلي في «العدة»، حيث قال ــ ضمن ذكره

لشروط الراوي ـ : «الثالث أن لا يكون مبتدعاً يدعو إلى بدعة؛ لأنه إذا دعى إلى بدعة لا يؤمن أن يضع لما يدعو إليه حديثاً يوافقه».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسودة» ـ لما نقل كلام أبـي يعلى وتلميذه أبـي الخطاب ـ : «التعليل بخوف الكذب ضعيف؛ لأن ذلك قد يخاف على الدعاة إلى مسائل الخلاف الفروعية، وعلى غير الدعاة، وإنما الداعي يستحق الهجران فلا يشيخ في العلم. . .»

* * *

حكم رواية المتأول إذا لم يكن داعية

قوله: **(وإن لم يكن داعيةً فكلام أحمد يحتمل الأمرين: القبول، وعدمه)**.

ش: **أقول**: إن لم يدع الكافر والفاسق المتأولان إلى بدعتهما ـ التي كفر أو فسق بسببها ـ ، فقد روي عن الإمام أحمد كلاماً يفيد أن روايتهما مقبولة، وروي عنه كلاماً يفيد أن روايتهما غير مقبولة.

* * *

الرواية الأولى

التي تجيز قبول الخبر عنهما

قوله: **(فإنه قد قال: احتملوا الحديث من المرجئة، وقال: يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية)**.

ش: **أقول**: الرواية الأولى عن الإمام أحمد التي تجيز قبول الخبر عن الكافر والفاسق المتأولين هي: ما نقله أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وابن تيمية في «المسودة» عن أبـي داود أنه روى عن الإمام

أحمد أنه قال: «واحتملوا من المرجئة الحديث، ويكتب عن القدري إذا لم يكن داعية».

فهذه الرواية عن الإمام أحمد تدل دلالة واضحة على جواز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية، مع أنهم كفار أو فساق.

وجل أصحاب الحديث قد قبلوا أخبار القدرية من أمثال: قتادة بن دعامة السدوسي، أبو الخطاب البصري. قال الذهبي في «تذكرة الحفاظ» فيه: «كان يرى القدر، ومع هذا الاعتقاد الرديء ما تأخر أحد عن الاحتجاج بحديثه».

ومنهم: سعيد بن أبي عروبة، أبو النصر البصري. قال الإمام أحمد: «كان قتادة وسعيد يقولان بالقدر وبكتمانه». كما ذكره الذهبي في «تذكرة الحفاظ»، وابن حجر في «تقريب التهذيب».

ومنهم: عبد الوارث بن سعيد بن العنبري. ذكر الذهبي في «ميزان الاعتدال» وفي «تقريب التهذيب»: أنه لم يتأخر عنه أحد لإتقانه، وإليه المنتهى في التثبت إلاَّ أنه قدري متعصب.

ومنهم: هشام بن أبي عبد الله، أبو بكر الدستوائي. ذكر ابن حجر في «تقريب التهذيب»: أنه كان ثقة ثبتاً رمي بالقدر، وروى له الجماعة.

وقبلوا ــ أيضاً ــ أخبار المرجئة من أمثال: حماد بن أبي سليمان، رمي بالإرجاء، كما ذكر ذلك ابن حجر في «تقريب التهذيب». والمراد بالإرجاء هنا بمعنى التصديق بالقلب والقول باللسان.

ومنهم: معاوية الضرير، روى له الجماعة، وقد رمي بالإرجاء، كما أورد ذلك ابن حجر في «تقريب التهذيب».

وأيَّد ذلك ــ أي: أيد أخذ الرواية عمن كفر بسبب الابتداع ــ الكمال بن الهمام في «التحرير»، حيث أجاز الرواية عن المبتدع بما هو كفر كغلاة الروافض والخوارج إن اعتقد حرمة الكذب.

تنبيه: قال شيخ الإسلام في «المسودة» معلقاً على نص الإمام أحمد السابق: «فعمم في المرجىء، وقيد في القدري، وهذا يخالف قول من قال: الداعي مطلقاً لا يروى عنه». اهـ.

قلت: الظاهر لي ــ والله أعلم ــ أن عبارة: «إذا لم يكن داعية» ترجع إلى المرجىء والقدري، ولا ترجع إلى القدري ــ فقط ــ مما يؤيد ذلك ما نقله أبو الخطاب في «التمهيد». وعن أبـي بكر المروزي أنه قال: «كان أبو عبد الله يحدث عن المرجىء إذا لم يكن داعية».

تنبيه آخر: الإرجاء معناه التأخير كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾ [الشعراء: ٣٦]، أي: مهله وأخره.

واصطلاحاً: يطلق على عدة إطلاقات، والمشهور منها: أنه يطلق على الذي يقول: إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب المجرد عن الإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، مع القول بأنه لا تضر مع هذا الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة.

والقدرية صفة تطلق على من نفى القدر من الأزل قبل وقوعها، خيرها وشرها، ويطلق أهل السنة هذه الصفة على المعتزلة؛ لأنهم يزعمون أن العبد يخلق أفعال نفسه، خيرها وشرها، وليس الشر والمعاصي بتقدير الله عز وجل.

* * *

الرواية الثانية عن أحمد
التي لا تجيز قبول خبرهما

قوله: (**واستعظم الرواية عن سعد العوفي، وقال: هو جهمي امتحن فأجاب**).

ش: **أقول**: الرواية الثانية عن الإمام أحمد التي لا تجيز قبول خبر الكافر والفاسق المتأولين هي ما رواه أبو بكر الأثرم: أنه ذكر للإمام أحمد أن فلاناً أمر بالكَتب عن سعد العوفي، فاستعظم الإمام أحمد ذلك، وقال: جهمي، ذاك امتحن فأجاب قبل أن يكون ترهيب. ذكر تلك الرواية القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وشيخ الإسلام ابن تيمية في «المسودة».

فبين في هذه الرواية أنه لا يجيز قبول الخبر عن الكافر والفاسق المتأولين.

قلت: لا تعارض بين الروايتين؛ وذلك لأن الرواية الثانية عنه علل فيها عدم قبوله لرواية سعد العوفي بأنه جهمي، فيدل ذلك على أن أحمد لا يقبل رواية الجهمية مطلقاً، ويقبل رواية المرجئة والقدرية إذا كانوا غير دعاة إلى مذاهبهم.

تنبيه: سعد العوفي هو: سعد بن محمد بن الحسن بن عطية بن سعد العوفي، قال فيه الإمام أحمد: «جمهي» كما سبق ذكره، وقال فيه أيضاً: «ولم يكن هذا أيضاً ممن يستأهل أن يكتب عنه، ولا كان موضعاً لذاك»، كما نقل ذلك البغدادي في «تاريخ بغداد»، وابن حجر في «لسان الميزان».

* * *

اختيار أبي الخطاب

قوله: **(واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأوِّل)**.

ش: **أقول**: أبو الخطاب الحنبلي لما ذكر أن الناس اختلفوا في قبول خبر الفاسق الذي لا يجوِّز الكذب على مذهبين:

المذهب الأول: لا يقبل.

المذهب الثاني: يقبل.

ثم ذكر أن الإمام أحمد وافق المذهب الأول في رواية، ووافق المذهب الثاني في رواية أخرى عنه: اختار ــ أعني أبا الخطاب ــ المذهب الثاني وهو: قبول رواية الفاسق المتأول، فقال في «التمهيد» ما نصه: «ووجه القول الثاني وهو الأقوى عندي...».

* * *

ما استدل به على قبول رواية الفاسق المتأوِّل

لقد استدل على قبول رواية الفاسق المتأول بما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لما ذكرناه)**.

ش: **أقول**: استدل على قبول رواية الفاسق المتأول بما ذكره ابن قدامة ــ سابقاً ــ وهو: أن الفاسق إذا لم يكن داعية لمذهبه، وكان متحرجاً في أفعاله، ولا يجوِّز الكذب، وكان يظن في اعتقاده أنه على الحق، ولم يظن فيه إقدامه على الكذب فهنا قد قوي الظن بصدقه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وإن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل؛ لتعظيمه المعصية، وامتناعه منها).

ش: **أقول**: هذا الفاسق الذي لا يجوِّز الكذب، ولكنه فُسِّق بتأويل لا يعلم أنه فُسِّق بسببه، يعتقد في نفسه العدالة والإسلام، لكنه فسق في اعتقاد خصمه، وهو ــ أعني الفاسق المتأول ــ يخطىء خصمه في خلافه.

هذا ــ أعني الفاسق المتأول السابق الذكر ــ إن فرض توهم الكذب منه فإنه يكون كتوهم الكذب من العدل المطلق بجامع: أن كلاًّ منهما لا يقربان المعصية لعظم خطرها وإثمها، فيمتنعان عنها.

فكما أن العدل تقبل روايته، فكذلك الفاسق المتأول تقبل روايته للعلة السابقة الجامعة بينهما: وهي احترازهما من الكذب، وامتناعهما عن المعصية.

* * *

الشافعي يقبل رواية الفاسق المتأوَّل

قوله: (وهو مذهب الشافعي).

ش: **أقول**: مذهب أبي الخطاب وهو: أن الفاسق المتأول تقبل روايته هو مذهب الإمام الشافعي، أشار إلى ذلك في «الأم» بقوله: «أقبل شهادة الحنفي وأحده إذا شرب النبيذ». وروي عنه قوله: «تقبل شهادة أهل الأهواء إلاَّ الخطابية من الرافضة؛ لإنهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم في المذهب»، نقل ذلك عنه الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول».

وهذا مذهب الأكثر من العلماء.

وذهب بعض العلماء: كالإمام مالك، والقاضي الباقلاني، والآمدي وكثير من المعتزلة، إلى عدم قبول رواية الفاسق المتأول.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء).**

ش: أقول: الدليل الثالث من الأدلة على قبول رواية الفاسق المتأول: أن السلف من صحابة وتابعين وقع بينهم الفرقة والاختلاف في المذاهب والأهواء، وكانوا ــ مع ذلك ــ يروي بعضهم عن بعض، ويقبل بعضهم أخبار بعض، وقبل الصحابة قول الخوارج في الأخبار والشهادة وكانوا فسقة متأولين.

تنبيه: حكاية ابن قدامة لمذهب أبي الخطاب، وهو: قبول الخبر من الفاسق المتأول، والاستدلال له. وعدم الجواب عن تلك الأدلة الثلاثة يفيد أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ يأخذ برأي أبي الخطاب، في هذه المسألة، والله أعلم.

* * *

الشرط الثاني: التكليف

قوله: **(والثاني: التكليف، فلا يقبل خبر الصبي، والمجنون).**

ش: أقول: الشرط الثاني من شروط الراوي المقبولة روايته: أن يكون الراوي مكلفاً: أي: أن يكون بالغاً عاقلاً، ويلزم من هذا الشرط أمران:

الأول: عدم قبول رواية الصبي مطلقاً، أي: سواء كان مميزاً أو غير مميز.

الثاني: عدم قبول رواية المجنون مطلقاً، أي: سواء كان جنونه مطبقاً أو غير مطبق.

تنبيه: قال بعض العلماء: تقبل رواية الصبـي المميز وهو الذي يفرق بين الخير والشر، والنافع والضار، والحسن والقبيح، ولكن الراجح أن روايته لا تقبل كما دلت على ذلك الأدلة الآتية التي ستأتي قريباً.

تنبيه آخر: سبق بيان التكليف، وشروطه، وبيان معنى الصبا والجنون، وأقسام كل واحد منهما في «باب التكليف».

* * *

الاستدلال على عدم قبول رواية الصبـي المجنون

لقد استدل على أن الصبـي والمجنون لا تقبل روايتهما بدليلين:

الدليـل الأول

قوله: (**لكونه لا يعرف الله ـ تعالى ـ ولا يخافه، ولا يلحقه مأثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق، لكونه يعرف الله تعالى ويخافه، ويتعلق المأثم به**).

ش: **أقول**: إذا كان الصبـي والمجنون لا يقدر كل واحد منهما على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه، فهذا ظاهر أنه لا تقبل روايته؛ لتمكن الخلل فيها.

أما إذا كان يقدر على الضبط والمعرفة كالصبـي المميز، والمراهق الذي لم يبق بينه وبين سن البلوغ سوى الزمان اليسير فهذا ـ أيضاً ـ لا تقبل روايته؛ قياساً على الفاسق؛ حيث إن الفاسق إذا كانت روايته لا تقبل فمن باب أولى أن لا تقبل رواية الصبـي. بيان ذلك:

إذا كان الفاسق الذي يعرف الله، ويخافه أحياناً، وله مانع من دينه وعقله يمنعه عن الكذب، ويعرف أنه آثم بفعله؛ لكونه مكلفاً لا تقبل روايته. فمن باب أولى أن لا تقبل رواية الصبي؛ لأنه لا يخاف الله مطلقاً، ولا يعرفه، ولم يتصور الثواب والعقاب، فتكون ـ لهذا ـ الثقة بقوله أدنى من الثقة بقول الفاسق.

فبان لك: أن احتمال الكذب على الصبي أقوى وأظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق، فكان خبر الصبي أولى بالرد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه ـ وهو الإقرار ـ ففيما يخبر به عن غيره أولى).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم قبول خبر الصبي والمجنون ـ: أن الصبي أو المجنون إذا أقرا بشيء على نفسيهما وأخبرا بذلك فإن قولهما لا يقبل.

فإذا كان لا يقبل هذا مع أنه خاص بهما ـ وهو أقرب إلى المؤكد ـ فمن باب أولى أن لا يقبل خبرهما عن غيرهما.

قلت: ضعَّف هذا الدليل الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، حيث ذكرا: إن هذا الدليل ينتقض بالعبد، فإنه لا يقبل إقراره على نفسه، وروايته مقبولة بالإجماع.

تنبيه: اعترض على هذا بأن قيل: إن الصبي إذا أخبر أنه متطهر قبل خبره صح الاقتداء به في الصلاة مع أن الظن بكونه متطهراً شرط في صحة الاقتداء به.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يلزم من قبول قوله في إخباره أنه متطهر: قبول روايته، وذلك لأن الاحتياط والتحفظ في الرواية أشد منه في الاقتداء به في الصلاة، ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته، ولا تقبل روايته وإن ظن صدقه.

* * *

إذا سمع الصبي الخبر وأداه بعد البلوغ، هل يقبل؟

قوله: **(أما ما سمعه صغيراً أو رواه بعد البلوغ فهو مقبول).**

ش: **أقول**: الصبي إذا سمع الخبر قبل البلوغ، وأدى ما سمعه قبل البلوغ ــ أيضاً ــ فهذا لا يقبل خبره.

أما إذا سمع الخبر وهو صغير، وتحمله قبل البلوغ، وكان مميزاً ضابطاً لذلك الخبر، ولم يؤده ولم يخبر به إلَّا بعد البلوغ وظهور رشده في دينه فإن خبره مقبول.

* * *

الاستدلال على قبول الخبر في الحالة السابقة

لقد استدل على قبول الخبر إذا تحمله وهو صبي، وأدَّاه وهو بالغ بأدلة ثلاثة، وهي كما يلي:

* * *

الدليل الأول من المعقول

قوله: **(لأنه لا خلل في سماعه، ولا في أدائه).**

ش: **أقول**: الدليل الأول على قبول روايته وخبره: أنه لا يوجد خلل أثناء سماعه؛ حيث إن الصبي قد سمع الخبر وهو مميز، وحفظه، وضبطه.

ولا يوجد خلل أثناء أدائه والتحديث به؛ حيث كان بالغاً عاقلاً، فهنا قد وجد مانع له من دينه وعقله يمنعه من الكذب، فهذا قوّى الظن، فوجب قبول خبره.

* * *

الدليل الثاني: من الإجماع

لقد استدل على قبول خبر الصبـي إذا تحمله وهو في هذه الحالة، ولم يؤدِّه إلاَّ وهو بالغ بدليل ثانٍ، وهو الإجماع، وهو يتكون من وجهين:

* * *

الوجــه الأول

قوله: **(ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والحسن، والحسين، والنعمان بن بشير ونظرائهم)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجهي الإجماع على قبول الخبر إذا تحمَّله وهو صبـي وأداه وهو بالغ ــ هو: أن الصحابة أجمعوا على قبول أخبار وروايات عبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والحسن بن علي بن أبـي طالب، وأخيه الحسين، والنعمان بن بشير، وعائشة أم المؤمنين وغيرهم من أصاغر وأحداث الصحابة مطلقاً، أي: من غير تفريق بين ما تحملوه في حالة الصغر والصبا، وما تحملوه بعد البلوغ؛ إذ لو فرقوا بين الحالتين لبلغنا ووصلنا كما وصلتنا أخبارهم، ولكن لم يحصل شيء من ذلك فثبت المطلوب وهو: قبول رواية من تحمل الرواية وهو صغير، وأدَّاها وهو بالغ.

تنبيه: في إثبات صغر الصحابة المذكورين حينما توفي النبـي ﷺ:

فعبد الله بن عباس بن عبد المطلب، كان له أربعة عشر عاماً تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

وعبد الله بن جعفر بن أبـي طالب بن عبد المطلب، كان له عشر سنين تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

وعبد الله بن الزبير بن العوام، كان له تسع سنوات تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

والحسن بن علي بن أبـي طالب، كان له ثمان سنوات تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

والحسين بن علي بن أبـي طالب، كان له سبع سنوات تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

والنعمان بن بشير بن سعد الأنصاري، كان له ثمان سنوات تقريباً حينما توفي النبـي ﷺ.

وأنس بن مالك، سلمته أمه وهو صبـي ليخدم النبـي ﷺ.

وعائشة أم المؤمنين، دخلت على النبـي ﷺ وهي بنت تسع سنين.

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: **(وعلى ذلك درج السلف والخلف في إحضارهم الصبيان مجالس السماع)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجهي دليل الإجماع على قبول خبر الصبـي إذا تحمَّله وهو في هذه الحالة، وأداه وهو بالغ ــ : أنه قد انعقد إجماع السلف والخلف من الأمة الإسلامية على إحضار الصبيان مجالس

سماع الأحاديث والأخبار، ولو كان خبر الصبي غير مقبول إذا أداه وهو بالغ لما كان لإحضاره وهو صبي فائدة.

فثبت أن فائدة إحضار السلف والخلف لصبيانهم مجالس سماع الأخبار هي: قبول روايتهم لتلك الأخبار إذا بلغوا. والله أعلم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث من الأدلة على قبول خبر الصبي إذا تحمله وهو في هذه الحالة، وأداه وهو بالغ، وهو: قياس الرواية على الشهادة: بيان ذلك: أنه معروف أن التحرز في أمر الشهادة أكثر منه في أمر الرواية يدل على ذلك أمور، منها:

أولاً: أنه اختلف في قبول شهادة العبد، والصواب: عدم قبولها وهو قول أكثر العلماء، ولم يختلف في قبول رواية العبد.

ثانياً: أنه اعتبر العدد في الشهادة بالإجماع، واختلف في اعتباره في الرواية.

ومع هذا الاحتراز في الشهادة فقد أجمع العلماء على ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ إذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته، فالرواية أولى بالقبول.

والمعنى: إذا قبلت الشهادة منه بعد البلوغ ـ وهي يحرز بها كما عرفت ـ ضمن باب أولى أن تقبل منه الرواية بعد البلوغ.

* * *

الشرط الثالث: الضبط

قوله: **(والثالث: الضبط، فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط ليؤدي في الآخرة على الوجه: لم تحصل الثقة بقوله).**

ش: **أقول**: الشرط الثالث ــ من شروط الراوي ــ : أن يكون الراوي ضابطاً متقناً وقت سماعه للخبر.

فمن كان عند التحمل ووقت السماع غير مميز، أو كان مغفلاً لا يُحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على الوجه الأكمل فلا تحصل الثقة بقوله، فلا يقبل خبره وإن توفرت فيه شروط الراوي الأخرى: كالإسلام، والبلوغ، والعقل، والعدالة.

ولا يشترط ــ هنا ــ القطع بضبطه وإتقانه لما حفظه، بل المشترط أن يكون ضبطه لما سمعه أرجح من عدم ضبطه، وذكره له أرجح من سهوه؛ بحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه.

أما إذا تساوى ضبطه وعدمها عند السامع، أو كان عدم ضبطه راجع على ضبطه، فلا تكون روايته مقبولة؛ لعدم حصول الظن بصدقه.

أما إن جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الأغلب من حال الرواة، وإن لم يعلم حال الأغلب من ذلك، فلا بد من الاختيار والامتحان.

* * *

الشرط الرابع: العدالة

قوله: **(الرابع: العدالة).**

ش: **أقول**: الشرط الرابع من شروط الراوي: أن يكون الراوي موصوفاً بالعدالة.

والعدالة في اللغة تطلق على المقابل للجور، وهي: اتصاف شخص بفعل ما يجب له، وترك ما لا يجب، والجور في مقابلته.

وتطلق على التوسط في الأمر من غير إفراط ولا تفريط في طرفي الزيادة والنقصان، كما جاء في «القاموس المحيط»، و «المصباح المنير».

والعدالة في الاصطلاح هي: الاستقامة في الدين والسيرة، ويرجع ذلك إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفس بصدقه.

ويتحقق ذلك ـ أي: تتحقق العدالة ـ بأمور ثلاثة، وهي:

الأول: اجتناب جميع الكبائر، وهي: الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد بالبيت الحرام، والغيبة والنميمة ـ على الراجح ـ.

الثاني: اجتناب بعض الصغائر مما يدل فعله على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب، مثل: التطفيف بحبة، وسرقة لقمة، ونحو ذلك.

الثالث: اجتناب بعض المباحات التي يدل فعلها على نقص المروءة ودناءة الهمة، مثل: الأكل في السوق، والإفراط في المزاح، والبول في الشارع، وصحبة الأراذل ونحو ذلك مما يدل على سرعة الإقدام على الكذب، والاجتراء عليه، وعدم الاكتراث به.

فمن لا يجتنب هذه الأمور أحرى أن لا يجتنب الكذب فلا يوثق بقوله.

والضابط في ذلك: ظهور أمارة الصدق، وعدم ظهور أمارة الكذب، وهذا يختلف باختلاف المجتهدين.

فائدة: قال الماوردي والروياني: العدالة إنما تعتبر في خبر الواحد في الشهادات والعبادات، والسنن. أما في المعاملات فلا تعتبر، بل المعتبر في ذلك سكون النفس إلى خبره، فلو قال شخص: هذه هدية فلان: جاز قبولها والتصرف فيها، وكذا الإذن في دخول الدار.

* * *

هل يقبل خبر الفاسق؟

قوله: **(فلا يقبل خبر الفاسق)**.

ش: **أقول**: يلزم من اشتراط العدالة في الراوي: أن الفاسق لا يقبل خبره.

والفاسق في اللغة مأخوذ من فسق، يفسق، من باب قعد: خرج عن الطاعة، وأصله: خروج الشيء عن الشيء على وجه الفساد.

ونقل عن بعض العلماء: أن الفاسق هو الكذاب.

وقيل: الفاسق هو المعلن بالذنب.

وقيل: الفاسق هو الذي لا يستحي من الله، وقيل غير ذلك.

وقد اختلف العلماء فيما يفسق به المرء، ولذلك فقد ذهب جمهور أهل العلم إلى وجوب الكشف عن سبب التفسيق ليظهر إن كان يصلح سبباً لذلك أم لا؟

* * *

ما استدل به على عدم قبول خبر الفاسق

لقد استدل على عدم قبول خبر الفاسق بدليلين هما:

الدليـل الأول

قوله: (لأن الله ــ تعالى ــ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق).

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة على عدم قبول خبر الفاسق من النص، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ بين لنا: أن الفاسق إذا أخبرنا بخبر فإنه يجب علينا أن نتبين ونتأكد من هذا الخبر الذي أخبرنا به ذلك الفاسق، فإن بان لنا ــ بعد التأكد والتثبت ــ أنه صحيح: قبلناه، وإن بان لنا ــ بعد التأكد ــ أنه غير صحيح رددناه، ولو كان خبر الفاسق مقبول لما أمرنا بالتبين والتثبت عنه، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الله قد زجرنا ونهانا عن الاعتماد على خبر الفاسق والعمل به، فثبت المطلوب وهو عدم قبول خبر الفاسق.

تنبيه: الآية وإن نزلت بسبب خاص إلاَّ أنها عامة؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وسبب نزولها ما ذكره القرطبي في «تفسيره» أن سعيد قد روى عن قتادة أن النبي ﷺ بعث الوليد بن عقبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق ــ بعد إسلامهم ــ ، فلما أبصروه أقبلوا نحوه فهابهم، فرجع إلى النبي ﷺ فأخبره أنهم قد ارتدوا عن الإسلام، فبعث النبي ﷺ خالد بن الوليد، وأمره أن يتثبت ولا يعجل، فانطلق خالد حتى أتاهم ليلاً، فبعث عيونه، فلما جاءوا وأخبروا خالداً أنهم متمسكون بالإسلام، وسمعوا أذانهم، وصلاتهم، فلما أصبحوا أتاهم خالد ورأى صحة ما ذكروه فعاد خالد إلى النبي ﷺ فأخبره، فنزلت هذه الآية. وقيل غير ذلك. والله أعلم.

تنبيه آخر: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة ـ كما بان من تحقيقي لها ـ العبارة هكذا: «وهذا زجر عن الاعتماد على قبول الفاسق».

والعبارة هذه فيها إشكال، وهو: أن المقصود بيان النهي عن قبول خبر الفاسق، أو قول الفاسق، وليس المراد النهي عن قبول الفاسق نفسه والجواب عن هذا الإشكال يكون بأحد أمرين:

الأول: إما أن نبقي لفظة «قبول»، ولكن نزيد لفظة «خبر» بعدها، فتكون العبارة هكذا: «وهذا زجر عن الاعتماد على قبول خبر الفاسق». وهو الذي ذكرته أثناء الشرح.

الثاني: وإما أن لا نزيد شيئاً، ولكن نحذف الباء من لفظة «قبول»، فتكون العبارة هكذا: «وهذا زجر عن الاعتماد على قول الفاسق، وهو الذي ذكره الغزالي في «المستصفى».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ولأن من لا يخاف الله ـ سبحانه ـ خوفاً يزعه عن الكذب لا تحصل الثقة بقوله**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم قبول خبر الفاسق ـ: إنه إذا ثبت أن الشخص لا يتقي الله تعالى، ولا يخافه، ولا يخشى عقابه، ولا يرجو ثوابه إلى درجة تجعلنا لا نستبعد عنه الكذب، وأنه لا يمتنع عنه؛ فإن هذا الشخص التي هذه صفاته لا تحصل الثقة بقوله، بمعنى: لا نثق بأي خبر من أخباره، والخبر الذي لا نثق بصدقه وثبوته لا يقبل.

وهذا الدليل مفهوم من تعريف العدالة ـ السابق الذكر ـ وهو: هيئة

راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه.

* * *

مجهول الحال هل يقبل خبره؟

سبق أن عرفنا شروط الراوي الأربعة، فمن توفرت فيه: قبل خبره، وإذا اختلت، أو اختل واحد منها في الراوي: فلا يقبل خبره.

أما مجهول الحال، وهو الذي لا نعرف عنه شيئاً: من إسلام أو كفر، أو تكليف، أو عدمه، أو ضبط وإتقان أو غفلة ونحو ذلك، أو عدالة أو فسق. فهذا اختلف العلماء في قبول خبره على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**فصل: ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في إحدى الروايتين، وهو مذهب الشافعي**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: عدم قبول خبر مجهول الحال في شروط الراوي الأربعة السابقة الذكر، جميعاً، أو مجهول الحال في واحد منها.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه: فقد ذكر أبو يعلى في «العدة»: أن الفضل بن زياد سأل الإمام أحمد عن أبي حميد يروي عن مشائخ لا يعرفهم، وأهل البلد يثنون عليهم؟ فقال: «إذا أثنوا عليهم قبل ذلك منهم، هم أعرف بهم».

قال أبو يعلى ــ بعد ذلك ــ : «وظاهر هذا: أنه ــ يقصد الإمام أحمد ــ لا يقبل خبره إذا لم نعرف عدالته؛ لأنه اعتبر تعديل أهل البلد لهم».

فهنا قد بان: أن مجهول الحال لا يقبل خبره، بل لا بد من التأكد والتحقق من إسلامه، وتكليفه، وضبطه، وعدالته، ومعرفة سيرته، وكشف سريرته، أو تزكية من عرفت عدالته وتعديله له.

وهذا مذهب الإمام الشافعي، حيث قال: «رواية المجهول غير مقبولة، بل لا بد فيه من خبرة ظاهرة، والبحث عن سيرته وسريرته». ذكر ذلك أو معناه في «الرسالة»، و «اختلاف الحديث».

وذهب إلى ذلك جمهور العلماء: من المالكية، والشافعية، والحنابلة، والكمال ابن الهمام من الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(والرواية الأخرى: يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة، دون بقية الشروط، وهو مذهب أبي حنيفة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن خبر مجهول الحال في الشروط الثلاثة الأولى ــ وهي: الإسلام، والتكليف، والضبط ــ غير مقبول.

أما خبر مجهول الحال في الشرط الرابع ــ وهو العدالة ــ فهو مقبول.

أي: إن كان الراوي مسلماً مكلفاً، ضابطاً، سالماً عن الفسق في الظاهر قُبل خبره.

وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد، ذكرها ابن قدامة ــ هنا ــ، وذكرها الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

وهو مذهب أبي حنيفة ــ رحمه الله ــ كما نسبه إليه ابن قدامة ــ هنا ــ، والآمدي في «الإحكام»، والرازي في «المحصول»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، والإسنوي في «نهاية السول».

تنبيه: قد بان لك من حكاية المذهبين السابقين أن مجهول الحال في الشروط الثلاثة الأولى ــ وهي: الإسلام، والتكليف، والضبط ــ قد اتفق العلماء على عدم قبول خبره.

أما مجهول الحال في الشرط الرابع ــ وهو العدالة ــ فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف.

فلو أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد خصص مجهول الحال في العدالة في حكاية المذهبين لكان أولى أسوة بغيره من الأصوليين، لا سيما أن الأدلة التي ستأتي خاصة في مجهول الحال في العدالة.

تنبيه ثان: نسبة المذهب الثاني ــ وهو: قبول خبر مجهول الحال في العدالة ــ إلى أبي حنيفة فيه نظر:

حيث إنه بعد رجوعي إلى بعض كتب الحنفية ــ مثل أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار، و «مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت» ــ وجدت أن هذا هو رواية عنه، على خلاف ظاهر مذهبه.

فظاهر مذهبه ــ أعني مذهب الإمام أبي حنيفة ــ أنه يقبل رواية مجهول الحال من الصحابة؛ لأن الأصل فيهم العدالة. وورد في كشف الأسرار على أصول البزدوي: «ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة؛ لفوات أصل العدالة في حق الفاسق، وفوات كمالها في حق المستور».

تنبيه ثالث: المذهب الثاني نسبه الآمدي في «الإحكام»، والرازي في «المحصول»، إلى جميع الحنفية.

والحق: أنه مذهب أكثر الحنفية، وبعض الشافعية كسليم الرازي، وابن فورك.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

ـــ وهو أن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول ـــ

قوله: (ووجهه أربعة أدلة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني قد وُجِّه بأربعة أدلة.

أي: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن خبر مجهول الحال في العدالة يقبل ــ ، بأربعة أدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن النبـي ﷺ قبل شهادة الأعرابـي برؤية الهلال، ولم يعرف منه إلاَّ الإسلام).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن خبر مجهول العدالة مقبول ــ من النص، وهو: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والنسائي في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، والدارمي في «سننه» عن ابن عباس أنه قال: جاء أعرابـي إلى النبـي ﷺ فقال: رأيت الهلال، قال: «أتشهد أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً عبده ورسوله؟» قال: نعم، قال: «يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ قبل شهادة هذا الأعرابـي في رؤية هلال شهر رمضان، وهو لا يعرف منه إلاَّ أنه مسلم ــ فقط ــ ، وأمر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده إسلامه، ولم يعلم منه ما يوجب فسقاً، فإذا قبل شهادته فمن باب أولى أن يقبل خبره؛ لما هو معروف من أنه: يحترز بالشهادة أكثر من الرواية.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب، والعبيد، والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني من الأدلة على أن خبر مجهول العدالة مقبول من الإجماع: فقد اتفق الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ على قبول أقوال وروايات وأخبار العبيد، والنساء، والأعراب المجاهيل؛ لأنهم عرفوهم بالإسلام، ولم يعرفوا عنهم أي فسق.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ أن الصحابة قبلوا أقوالهم؛ نظراً لظهور إسلامهم، وسلامتهم من الفسق ظاهراً.

ولم ينقل إلينا أن أحداً من الصحابة أنكر قبول قول أو خبر أي واحد من هؤلاء فصار إجمعاً سكوتياً.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(الثالث: أنه لو أسلم، ثم روى، أو شهد، وإن قلتم: لا تقبل: فبعيد، وإن قلتم: تقبل: فلا مستند لذلك إلاَّ إسلامه مع ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان فلا يجوز أن يجعل ذلك مستنداً لرد روايته).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث: أن الكافر لو أسلم، ثم روى عقيب إسلامه خبراً من غير مهلة، أو شهد عقيب إسلامه: فإما أن يقبل خبره، وتقبل شهادته، أو لا يقبلان. ولا ثالث لهما.

فإن قلتم: «لا يقبل خبره، ولا تقبل شهادته» فهذا بعيد جداً؛ نظراً لظهور إسلامه، وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد إسلامه، فاتفق لذلك على قبول خبره.

وإن قلتم: «يقبل خبره وتقبل شهادته» فلا بد أن تسندوا لهذا القول على مستند، ولا مستند لذلك إلاَّ إسلامه وعدم معرفة الفسق منه.

فإذا مضت وانقضت مدة طويلة على إسلامه ونحن لا نعرف منه فسقاً لم نوجب ردَّ خبره أو شهادته؛ قياساً على السابق بالقياس الأولى.

أي: أنه إذا قبل خبره وشهادته حال إسلامه، فطول مدته في الإسلام أولى أن لا يصلح مستنداً لرد روايته وخبره وشهادته؛ وذلك لتعمق الإسلام في قلبه، وتأثره به، ومعرفته لحقوقه، بخلاف حديث الإسلام.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (**الرابع: أنه لو أخبر بطهارة الماء، أو نجاسته، أو أنه على طهارة: قبل ذلك حتى يصح الإتمام به، ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه، وأنها خالية عن زوج: قبل قوله حتى ينبني على ذلك حل الوطء**).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال يقبل ـ: أن المسلم الذي لم يظهر منه فسق إذا أخبر بخبر يخص أحكام شرعية معينة فإنه يقبل خبره، ومن أمثلة ذلك:

أولاً: أنه إذا أخبر بأن الماء الذي في هذا الحمام طاهر: قبل خبره، وترتب على ذلك حكم شرعي، وهو صحة التوضؤ منه للصلاة.

ثانياً: أنه إذا أخبر بأن هذا الماء نجس: قبل خبره، وترتب على ذلك: عدم صحة التوضؤ منه، واللجوء إلى التيمم إذا لم يوجد غير هذا الماء.

ثالثاً: أنه إذا أخبر إنه متطهر من الحدث الأكبر والأصغر: قبل خبره وترتب على ذلك صحة كونه إماماً لغيره، وأن يئتم به من يسمعه.

رابعاً: إذا أخبر أن هذه الجارية ــ التي عرضها للبيع ــ ملكه، وأنها رقيقة غير مزوجة، ولا معتدة: قبل خبره، وترتب على ذلك: حل وطئها.

خامساً: إذا أخبر الأعمى بجهة القبلة: قبل خبره، وصلى الأعمى على حسب ذلك.

سادساً: إذا أخبر بأن هذا الحيوان مذكى: قبل خبره، وصح الأكل منه.

ونحو ذلك.

فإذا قبلت منه هذه الأخبار السابقة في الأحكام الشرعية، فما المانع من قبول قوله فيما يرويه بالقياس عليها بجامع: أن الجميع أحكام شرعية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول
وهو: أن خبر مجهول العدالة غير مقبول

قوله: **(ووجه الرواية الأولى خمسة أمور)**.

ش: **أقول**: الرواية الأولى عن الإمام أحمد ــ وهي المذهب الأول في هذه المسألة وهو: أن خبر مجهول الحال في العدالة غير مقبول ــ قد وجهت بخمسة أمور.

أي: استدل أصحاب المذهب الأول على أن خبر مجهول الحال في العدالة لا يقبل بأدلة خمسة هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه**

قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق، والمجهول الحال ليس بعدل، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال في العدالة غير مقبول ــ هو أن يقال: إن عندنا ثلاثة أشخاص: «عدل معلوم العدالة»، و «فاسق ظاهر الفسق»، و «مجهول الحال لا يعرف عنه عدالة ولا فسق».

أما العدل: فقد ثبت أن روايته وخبره مقبول، ودليل ذلك ــ كما سبق بيانه ــ: أن دليل ومستند قبول خبر الواحد هو إجماع الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ، وثبت أن الذي أجمعوا عليه هو: قبول رواية العدل؛ حيث لم ينقل ذلك عنهم إلاَّ في العدل المعلوم العدالة.

أما الفاسق: فقد ثبت أن روايته وخبره غير مقبول ودليل ذلك ــ كما سبق بيانه ــ النص والمعقول.

أما مجهول الحال فلم يثبت أنه عدل، ولم يثبت أنه في معنى العدل حتى يلحق ويقاس عليه بجامع حصول الثقة بقوله وخبره.

وما دام أن مجهول الحال ليس بعدل، ولا هو في معنى العدل، فقد انتفى شرط من أهم شروط الراوي المقبول رويته ــ وهو العدالة ــ، وإذا عدم الشرط ــ وهو العدالة ــ: عدم المشروط، وهو عدم قبول روايته وخبره.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(والثاني: أن الفسق مانع كالصبا والكفر، فالشك فيه كالشك في الصبا والكفر من غير فرق).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال في العدالة غير مقبول: القياس على مجهول الحال في الإسلام والبلوغ. بيان ذلك:

أن الموصوف بالإسلام، والبلوغ، والعدالة: يقبل خبره ــ إذا كملت الشروط ــ.

وأن الموصوف بالكفر، والصبا، والفسق: لا يقبل خبره.

وأن الشك في الكفر، والصبا، والفسق: لا يقبل خبره.

وأن الشك في الكفر، والصبا مانع من قبول خبرهما، بمعنى: أن الشخص الذي شككنا: هل هو مسلم أو كافر؟ لا يقبل خبره، وكذلك الشخص الذي شككنا: هل هو بالغ أو صبي؟ لا يقبل خبره.

أي: مجهول الحال في الإسلام والبلوغ لا يقبل خبره.

فكذلك مجهول الحال في العدالة لا يقبل خبره؛ لأننا شككنا فيه: هل هو عدل، أو فاسق؟ قياساً على الشك في الكفر والصبا، ولا فرق بين هذه الثلاثة بجامع أنه لم يثبت شرط قبول الرواية.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(الثالث: أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته، وإن منعوا في المال فقد سلَّموا في العقوبات، وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة، وإن اختلفا في بقية الشروط)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال في العدالة غير مقبول ــ: قياس مجهول الحال في الرواية على مجهول الحال

في الشهادة، بيانه أنه كما أن مجهول الحال لا تقبل شهادته فكذلك مجهول الحال في الرواية لا تقبل روايته وخبره؛ قياساً عليه.

فإن لم يسلِّم أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بقبول رواية المجهول ـ وصحة ذلك القياس في الشهادة في الأموال، وقالوا: إن شهادة مجهول الحال فيما يخص الأموال مقبولة.

فإنا نقول لهم: إن لم تسلموا ما سبق، فإنكم ـ لا شك ـ تسلمون في أن شهادة مجهول الحال في العقوبات مردودة وغير مقبولة للاتفاق على ذلك، فكذلك يقاس على ذلك أن رواية مجهول الحال في العدالة مردودة ولا فرق بينهما بجامع: أن طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد، أي: أنه لا بد من الاستيثاق والتأكد من الشاهد والراوي.

وإن اختلفت الشهادة عن الرواية في بقية الشروط ـ غير الاستيثاق ـ، مثل:

اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية.

اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية.

تعبُّد الشاهد في الشهادة بألفاظ خاصة غير معتبرة في الرواية.

لكن هذا الاختلاف في بعض الشروط لا يمنع من صحة قياس مجهول الحال في الرواية على مجهول الحال في الشهادة في العقوبات في أن كلاً منهما مردود قوله وخبره بالجامع المذكور سابقاً.

تنبيه: لفظ «واحدة» الوارد في عبارة: «وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة» ورد هكذا في جميع نسخ الروضة المخطوطة وهي غير صحيحة، والصحيح: «واحد» ـ بالتذكير ـ لأنه وصف للطريق الوارد في قوله: «وطريق الثقة. . .» فتنبه لذلك.

الدليل الرابع

قوله: (الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد لم يجز تقليده، بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته، وفسقه: لم يجز تقليده، وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده، وبين حكايته خيراً عن غيره؟).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال في العدالة لا يقبل ـ: قياس مجهول الحال في الرواية على مجهول الحال في الفتوى. بيان ذلك:

أن المفتي إذا بلغ درجة الاجتهاد، وثبتت عدالته ـ مع توفر شروط الاجتهاد الأخرى التي ستأتي، إن شاء الله في باب الاجتهاد ـ فللمقلد أن يقلده.

أما إذا شك في بلوغه درجة الاجتهاد، أو شك في عدالته: هل هو عدل أو فاسق؟ فإنه لا يجوز للمقلد تقليده واتباعه؛ لوجود هذا الشك، فيكون الشك قد منع من قبول فتياه.

فكذلك الراوي الذي شك السامع في حاله فلم يثبت عنده عدالته ولا فسقه يجب أن يكون شكه هذا مانعاً من قبول روايته.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إنه كما أن الشك في بلوغ هذا رتبة الاجتهاد، والشك في عدالته وفسقه منع من قبول فتياه، فكذلك ينبغي أن يكون الشك في عدالة أو فسق ذلك الراوي مانعاً من قبول روايته وخبره. ولا فرق بينهما.

والجامع بينهما ـ أي: بين المفتي والراوي ـ: أن كلاً منهما يحكي حكماً شرعياً يعمل به غيره، إلاَّ أن المفتي يحكيه عن اجتهاد نفسه واستنتاجه من الأدلة المعتبرة، والراوي يحكي ذلك الحكم عن غيره بصورة خبر.

الدليل الخامس

قوله: **(الخامس: أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل، فلم يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من الأدلة على أن خبر مجهول الحال في العدالة لا تقبل ـ : أنه في «مسألة الشهادة على الشهادة» لا تسمع شهادة الفرع إلاَّ إذا عيَّن هذا الفرع شاهد الأصل وعرَّفه ـ وهو الذي شهد على شهادته ـ إن كان القاضي والحاكم يجهله.

فهنا يجب تعيين شاهد الأصل وتعريفه.

فلو كان قول مجهول الحال مقبولاً فلأي غرض، ووجب تعيين شاهد الأصل وتعريفه؟

ولا جواب عنه إلاَّ أن يقال: لم يجب تعيين شاهد الأصل إلاَّ للتأكد من عدالته: فإن كان عدلاً قبلت شهادته، وإن كان فاسقاً، أو مجهولاً لا نعرف عنه شيئاً: لم تقبل.

فكذلك مجهول العدالة في الرواية لا يقبل خبره حتى نتأكد من عدالته؛ قياساً على مجهول الحال في الشهادة.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

قوله: **(فإن قالوا: يجب تعيينه لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول ويكفي ظهور إسلامه ـ بقولهم: إنه يلزم شاهد الفرع تعيين شاهد الأصل ويجب عليه ذلك؛ لسبب وهو: أنه قد

يكون القاضي والحاكم ـ وهو الذي يحكم بتلك القضية التي فيها الشهادة ـ يعرف شاهد الأصل بفسق فيرد تلك الشهادة من أصلها.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك، فلم يجب التتبع؟).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يقبل خبر مجهول الحال ـ بقولهم: إذا كان تعريف وحدُّ العدالة ـ عند أصحاب المذهب الثاني ـ هو: ظهور الإسلام، وعدم ظهور الفسق ـ فقط ـ فإن ذلك متحقق بدون تتبع واستقراء وتأكد من الأمر؛ فلماذا وجب التتبع والتأكد عن حال الشاهد؟

ولا جواب عن ذلك إلاَّ أن يقال: لم يجب التتبع وتعريف شاهد الأصل وتعيينه إلاَّ من أجل معرفة عدالة الشاهد، فإن ثبتت عدالته: قبلت شهادته، وإن ثبت فسقه: ردت شهادته، وإن كان مجهولاً: لم نعرف عنه عدالة، ولا فسقاً لم تقبل شهادته.

فكذلك مجهول الحال في الرواية لا تقبل روايته ـ كما سبق بيانه ـ . والله أعلم.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يقبل خبر مجهول الحال في العدالة، على ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول ـ ، بأجوبة هي كما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي، فإن كونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده: إما بخبر عنه، أو تزكية من عرف حاله، وإما بوحي، فمن سلم لكم أنه كان مجهولاً؟)**.

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول بقولهم: إن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي في رؤية هلال رمضان وهو لا يعرف عنه إلاَّ الإسلام ـ فقط ـ وهو الدليل الأول لهم ـ .

أجيب عن ذلك: بأنه لا يسلم أن النبي ﷺ يجهل عدالة ذلك الأعرابي؛ لأنه يحتمل ـ احتمالاً قوياً ـ أن النبي ﷺ كان يعلم من حال هذا الأعرابي أنه عدل وثقة، فلذلك قبل شهادته.

فإن قيل: كيف يعلم النبي ﷺ عدالة ذلك الأعرابي، وهو موصوف بتلك الصفة وهي: كونه أعرابياً، والأعرابي كما هو معروف كثير الترحال، فلا يعرفه النبي ﷺ ولا غيره معرفة تحكم بعدالته من عدمها؟

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن النبي ﷺ قد علم عدالة ذلك الأعرابي بأحد أمور ثلاثة، هي:

أولاً: إما أن يكون النبي ﷺ قد علم عدالته بالخبرة، ومعنى ذلك: أنه بمعرفة النبي ﷺ لمعادن الرجال، وتبادل الكلام، والأخذ والرد فيما بينهم يعرف أن هذا الرجل يتصف بشيء لا يتصف به الرجل الآخر وهكذا.

فعلمه بمشاهدته هذا الأعرابي والكلام معه وملاحظته لحاله عرف بخبرته السابقة أنه يتصف بالعدالة.

ثانياً: وإما أن يكون النبي ﷺ لا يعرف ذلك الأعرابي، ولكن عدَّله وزكاه بعض من يعرفه، فثبتت عدالته.

ثالثاً: وإما أن يكون النبي ﷺ لا يعرفه، ولكن نزل الوحي عليه وأخبره بأن هذا الأعرابي يتصف بالعدالة فاقبل شهادته.

فبان ــ لك ــ أن احتمال علم النبي ﷺ بعدالة ذلك الأعرابي قوي جداً.

أما احتمالكم وهو: أن النبي ﷺ كان يجهل ذلك الأعرابي وأنه لا يعرف عنه إلاَّ الإسلام فهو احتمال ضعيف؛ لعدم الدليل القوي عليه.

والاحتمال الذي يؤيده دليل يقدم على الاحتمال الذي لا يؤيده دليل.

فثبتت بذلك: أن النبي ﷺ لم يقبل خبر مجهول الحال في العدالة وبذلك صح مذهبنا. والله أعلم.

تنبيه: عبارة «إما بخبر عنه» وردت في جميع نسخ الروضة المخطوطة ــ كما هو واضح لك من تحقيقي لها ــ وهذا فيه إشكال. بيان ذلك:

أن عبارة: «إما بخبر عنه» هي بمعنى عبارة: «أو تزكية من عرف حاله»؛ لأن هذا خبر عنه، وهي بمعنى عبارة: «وإما بوحي»؛ لأنها ــ أيضاً ــ خبر عنه: فكيف أوردها مع أنها تتفق مع غيرها في المعنى؟

ولا مخرج لذلك إلاَّ أن نقول: إن العبارة يجب أن تكون كذا: «إما بالخبرة»، وقد أوردها هكذا الغزالي في «المستصفى»، وبذلك تصح. وفسرتها وبينتها أثناء الشرح. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول بقولهم: إن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ قبلوا أخبار النساء، والأعراب، والعبيد المجاهيل وهم لا يعرفون عنهم إلاَّ الإسلام فقط، ولم يعرفوا عنهم فسقاً وهو دليلم الثاني كما سبق: أجاب أصحاب المـذهب الأول ــ وهم القائلون: إن خبره لا يقبل ــ بجوابين، هما كما يلي:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبـي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم، وحيث جهلوا ردُّوا).**

ش: **أقول**: الجواب الأول عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني ــ السابق الذكر ــ : أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ لم يقبلوا قول ورواية أي أعرابـي، أو عبد، أو أمة، أو امرأة على الإطلاق؛ بل قبل الصحابة قول ورواية من كانوا معروفين بالعدالة والثقة كزوجات النبـي ﷺ، وزوجات أصحابه، وإمائهم، وعبيدهم، وبعض الأعراب.

أما من لا يعرفونهم، ويجهلون عدالتهم، فقد ثبت أنهم ــ أي: الصحابة ــ قد ردُّوا أقوالهم ورواياتهم كما ردَّ عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة، وكما ردَّ علي بن أبـي طالب ــ رضي الله عنه ــ خبر معقل بن سنان الأشجعي في المفوضة وهي: بروع بنت واشق ــ وقد سبق ذكر ذلك ــ .

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(وجواب ثان: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لا تعتبر معرفة ذلك فيهم؛ لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم، بخلاف غيرهم).**

ش: **أقول**: هذا الجواب الثاني عن الدليل الثاني ــ الذي سبق ذكره ــ والذي استدل به أصحاب المذهب الثاني.

بيانه: أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ كلهم عدول عند جمهور العلماء من السلف والخلف.

والنساء والعبيد والأعراب الذين شاهدوا النبي ﷺ وتأثروا به هم يعتبرون من الصحابة، فإذا ثبتت لهم الصحبة، ثبتت لهم العدالة، فقبل الصحابة قول ورواية هؤلاء؛ لأنهم عدول.

والدليل على عدالة الصحابة جميعاً: أن النصوص الشرعية ــ من الكتاب والسنة ــ قد وردت بتزكيتهم، وأن الله تعالى أثنى عليهم، من ذلك: قوله تعالى: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ . . . ﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ . . . ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقول النبي ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً. . . ».

وغير ذلك مما سيأتي ــ إن شاء الله ــ تفصيله في بيان أدلة عدالة الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ .

وهذا بخلاف غيرهم ممن جاء بعدهم فلم يرد فيهم مثل ما ورد في الصحابة.

فهؤلاء ــ وهم التابعون ومن جاء بعدهم ــ هم الذين يبحث فيهم عن

العدالة، ويشترط في قبول روايتهم وقولهم ثبوت العدالة، أما مجهول الحال وهو الذي لا يعرف بشيء فلا يقبل خبره؛ لأنه لم تثبت عدالته.

تنبيه: قول ابن قدامة هنا: «لأنه مجمع على عدالتهم» هذا مناقض لقوله ــ فيما سيأتي إن شاء الله ــ: «فصل: والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة معلومة عدالتهم» من حيث إنه هنا حكى الإجماع على العدالة، وهناك ذكر أنه مذهب الجمهور.

والصحيح: هو كلامه الأخير، وهو أن مذهب جمهور العلماء: أن الصحابة كلهم عدول، وهناك مذاهب أخرى في المسألة، منها:

أنه قيل: إن الصحابة يبحث عن عدالة أي واحد منهم، مثل غيرهم.

وقيل: إنهم عدول إلى ما قبل الفتن، أي: أنهم لا يزالون عدولاً حتى وقع بينهم الاختلاف.

وقيل: إن من كان مشتهراً منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته.

وقيل: إن كل من قاتل علياً ــ رضي الله عنه ــ مردود الرواية؛ لخروجهم على الإمام الحق.

وقيل: غير ذلك، وكلها باطلة، سوى ما ذكرنا من مذهب جمهور العلماء. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (**وأما الحديث العهد بالإسلام، فلا يسلم قبول قوله؛ لأنه قد يسلم الكاذب ويبقى على طبعه، وإن سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة إسلامه، وقرب عهده بالإسلام، وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الألفة**).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على قبول خبر مجهول الحال في العدالة بقولهم: إن الشخص لو أسلم، ثم عقيب ذلك روى خبراً، أو شهد شهادة: قبل قوله في ذلك؛ لأنه لا يمكن أن ترد مع ظهوره إسلامه، ومن باب أولى من مضى على إسلامه سنوات فإنه يقبل خبره ــ وهو الدليل الثالث ــ .

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون إن خبر مجهول الحال لا يقبل ــ عن ذلك بجواب يتكون من وجهين:

الوجه الأول: أنا لا نسلم صحة المقاس عليه، وهو: أن رواية وشهادة حديث العهد بالإسلام تقبل على كل حال؛ لأن الكافر الكاذب قد يسلم ويترك الكفر، ولكنه لا يترك الطبع الذي نشأ عليه وهو الكذب، أي: يبقى على طبعه في الكذب، فما لم نطلع على خوف في قلبه وازع عن الكذب لا تقبل شهادته، والتقوى في القلب وأصله الخوف، وإنما تدل عليه أفعاله في مصادره وموارده.

الوجه الثاني: سلمنا أن خبر حديث العهد بالإسلام مقبول، فإن قياس من استمر على الإسلام زماناً عليه قياس غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن حديث العهد بالإسلام دينه طريء؛ لأنه في بداية عهده بهذا الدين فهو يعظمه، ويخافه، ويتمشى مع تعاليمه بكل دقة، فيغلب على من هذا حاله الصدق في أخباره ظاهرها وباطنها، وهذا يشهد به العرف والعادة في حق كل من دخل في أمر محبوب مرغوب، فإن غرامه به يكون في الابتداء أشد وتمسكه به ألصق منه في دوامه.

أما من استمر على الدين الإسلامي مدة طويلة، ونشأ عليه فإنه يكون

قد تعمق فيه، وعرف القواعد الشرعية التي تدل على رحمة الله بعباده، والتي تدل على الرخص واليسر والسهولة، فقد يعلل بعضهم نفسه بذلك فيستسهل بعض الكذب ويجترىء عليه.

وفرق شاسع بين من هو حديث العهد بالإسلام وهو في طراوته وبدايته، وبين من كان على هذا الدين، مدة طويلة، وقسا قلبه بطول الألفة.

فبان لك الفرق بينهما، وعليه: فلا يجوز قياس أحدهما على الآخر، فبطل الاستدلال بهذا القياس على قبول خبر مجهول الحال في العدالة. والله أعلم.

* * *

الاعتراض على هذا الجواب

قوله: **(فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن، وأصله الخوف، ولا يشاهد، بل يستدل عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف: الإيمان، فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به).**

ش: **أقول**: اعترض بعض أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: الشخص يقبل قوله في الرواية والشهادة بمجرد إسلامه ــ على الجواب عن الدليل الثالث بقوله: إن معرفة العدالة لا يمكن؛ لأن تلك المعرفة ترجع إلى هيئة باطنة في النفس، والأصل في ذلك كله هو الخوف من الله ــ تعالى ــ.

ومعروف أن ذلك باطن لا يمكن أن يشاهد؛ إذ لو شوهد لكان قاطعاً، ولكن يستدل على وجود ذلك الخوف بما ليس بقاطع، وهو: أنه يستدل عليه بما يغلب على الظن، ولا دليل عندنا على وجود هذا الخوف إلاَّ الإيمان والإسلام فهو يدل عليه دلالة ظاهرة جلية.

وما دام أن الأمر كذلك فلنكتف بظهور الإسلام من الشخص ليدل على ذلك الخوف، الذي تتفرع عنه العدالة.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون لا يقبل خبر مجهول الحال في العدالة ــ عن الاعتراض السابق بجوابين:

الجواب الأول عن هذا الاعتراض

قوله: **(قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم، فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً).**

ش: **أقول**: هذا الجواب الأول عن ذلك الاعتراض، وبيانه: أن مجرد ظهور إسلام الراوي لا يدل على الخوف الذي يؤدي إلى العدالة؛ لأن التجارب والمشاهدات دلت دلالة واضحة على أن عدد فساق المسلمين أكثر من عدد عدولهم، فإذا عرفنا ذلك يقيناً، فكيف نشكك أنفسنا فيه، ونقول: إن مجرد ظهور إسلامه يدل على خوفه المتضمن للعدالة؟ هذا لا يمكن فثبتت أنه لا بد من التأكد من عدالة كل راوي حتى تقبل روايته.

* * *

الجواب الثاني عن هذا الاعتراض

قوله: **(ثم هلا أكتفي به في شهادة العقوبات، وشاهد الأصل، وحال المفتي، وسائر ما سلموه).**

ش: **أقول**: هذا الجواب الثاني عن ذلك الاعتراض، وتقريره: أنكم قد سلَّمتم أنه لا يكتفى بمجرد الإسلام في الشاهد على العقوبات، بل لا بد أن يكون عدلاً.

وسلَّمتم ـ أيضاً ـ أنه لا يكتفى بمجرد الإسلام في مسألة «الشاهدة على الشهادة» فلا تسمع شهادة الفرع حتى يعين شاهد الأصل؛ حتى يتأكد من عدالته.

وسلَّمتم ـ أيضاً ـ أنه لا يكتفى بمجرد الإسلام في المفتي البالغ درجة الاجتهاد، فإذا شك المقلد في عدالة المفتي وفسقه فلا يجوز تقليده، فإذا سلمتم في هذه الأمور فلِمَ اكتفيتم بمجرد ظهور إسلام الراوي في قبول روايته؟ واستدللتم على إسلامه هذا على خوفه الذي يؤدي إلى العدالة؟ لماذا لم تفعلوا ذلك فيما سبق؟

هذا تفريق بين متماثلين بدون دليل.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: **(وأما قول العاقد فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه، لمسيس الحاجة إلى المعاملات، وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فلا نسلمه)**.

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول ـ بقولهم: إن هناك أحكاماً شرعية قبل فيها قول مجهول الحال فيقبل قوله فيما يرويه قياساً عليها، وذكروا عدداً منها ـ وهذا هو الدليل الرابع ـ : أجاب الجمهور عن ذلك بجواب تفصيلي مفاده: إن من تلك الأحكام التي ذكرتموها ما هو مقبول ومسلَّم، ومنها ما هو مردود. وإليك بيان ذلك:

أما قول مجهول الحال: «إن الأمة رقيقة، وأنها خالية من زوج، وأنه يملكها»، فهذا مقبول لا لكونه مجهولاً، ولكنه مقبول رخصة من الله تعالى، رفعاً للحرج والمشقة عن الأمة؛ حيث إن الحاجة ماسة إلى المعاملات؛

حيث لو وجب البحث عن عدالة كل بائع لوجدت ــ من جراء ذلك ــ المشقة على المسلمين؛ نظراً لكثرة الفساق، من هنا جاءت الحاجة إلى هذه الرخصة.

حتى لو كان هذا المالك لهذه الأمة ظاهر الفسق قبلنا قوله، وانبنى عليه أحكام شرعية.

أما قول مجهول الحال: «إن هذا الماء طاهر، أو نجس أو أخبر بأن هذه هي القبلة، أو أخبر بأنه متطهر من الحدث الأكبر والأصغر»، فإن هذا غير مقبول، لأن هذا يرجع إلى سكون النفس إليه، فإذا سكنت النفس بقول المخبر فإنه يقبل، وما لم يحصل سكون النفس بقوله فلا يجب قبوله، والمجهول لا تسكن النفس إليه، فلذلك لا يقبل قوله ولا خبره في هذه الأمور.

بل قال بعض العلماء: إن سكون النفس إلى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه إلى قول مجهول الحال.

تنبيه: قد بان لك أن المذهب الأول ــ وهو أن خبر مجهول الحال في العدالة لا يقبل هو الراجح؛ نظراً لقوة أدلته، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن خبر مجهول الحال في العدالة مقبول من خلال قوة الأجوبة عنها.

تنبيه ثان: هناك جواب إجمالي عن الدليل الرابع الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني، ذكره الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، مفاده: أن الرواية عن النبي ﷺ أعلى رتبة وأشرف منصباً وأعم خطراً من الأخبار فيما ذكروه من الصور ــ وهي الأحكام الشرعية التي قبل فيها قول مجهول الحال ــ فلا يلزم من القبول مع الجهل بحال الراوي والمخبر فيما هو أدنى الرتبتين قبوله في أعلاهما.

قلت: هذا الجواب أقوى من جوب ابن قدامة ــ السابق الذكر ــ لأمرين:

أولهما: ــ أن هذا الدليل ــ أعني الدليل الرابع من الأدلة التي استدل بها أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن خبر مجهول الحال مقبول ــ ورد فيه قياس الأقوى على الأضعف وهذا لا يمكن كما هو معلوم.

ثانيهما: أن مفسدة العمل بالخبر على تقدير الكذب فيه أعظم من مفسدة العمل بخبر المجهول بأن الماء نجس، أو طاهر، أو هو متطهر، أو الأمة ملكه وأنها لا زوج لها على تقدير الكذب في ذلك الخبر. بيان ذلك:

أن الخبر الذي رواه ذلك المجهول الحال سيعمل به كل من سيأتي من الأمة إلى قيام الساعة، أما هذه الأخبار كخبر نجاسة الماء، أو طهارته، ونحو ذلك فهي خاصة؛ حيث إن الذي سينظر فيها أفراد معينين، هذا على فرض الكذب في الخبر.

تنبيه ثالث: ورد لفظ: «وقلته» في عبارة: «وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فلا نسلمه»، وهذا في جميع نسخ الروضة المخطوطة كما هو واضح من تحقيقي لها.

وهذا ليس بصحيح، حيث لم يرد فيما سبق من الأمثلة التي أوردها أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الرابع، ولعله يريد «وطهارته» فتكون العبارة هكذا: «وأما الخبر عن نجاسة الماء وطهارته فلا نسلمه».

تنبيه رابع: قد بان لك مما سبق أن شرط قبول الرواية هو: العلم بالعدالة، وليس هو عدم العلم بالفسق.

تنبيه خامس: ما سبق هو الكلام عن خبر مجهول الحال، وهو الذي لا نعرف عنه عدالة ولا فسقاً.

وهو يفارق مجهول العين، وهو الذي لم يسم، فهو مبهم، مثل: أن يقول شخص: حدثني رجل أو نحو ذلك، وهو المنفرد بالرواية عنه واحد فهذا ـ أعني مجهول العين ـ قد اختلف في قبول روايته على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول: يقبل خبره مطلقاً، وهذا مذهب من لم يشترط في الراوي غير الإسلام، وهو موافق للمذهب الثاني في مسألة مجهولة الحال في العدالة ـ كما سبق ـ.

المذهب الثاني: أنه لا يقبل مطلقاً، وذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، ومحدثين، وهو موافق للمذهب الأول في مسألة مجهول الحال في العدالة ـ كما سبق ـ.

المذهب الثالث: أنه إن كان مشهوراً في غير العلم بالزهد والقوة بالدين: قبل، وإن لم يكن مشهوراً في ذلك: لا يقبل.

المذهب الرابع: أنه إن كان المنفرد عنه لا يروي إلاَّ عن عدل، واكتفي بتعديل واحد قبل، وإلاَّ فلا.

المذهب الخامس: إن زكاه أحد أئمة الجرح والتعديل، مع رواية واحد عنه قبل، وإلاَّ فلا، وهو قريب من المذهب الرابع.

تنبيه سادس: الشروط الأربعة السابقة، وهي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط؛ تشترك في الرواية والشهادة، أما ما سيأتي من الشروط فهي تشترط في الشهادة، دون الرواية، وأتى بها ابن قدامة ـ فيما يأتي ـ؛ ليؤكد أنها لا تشترط في الرواية.

شروط ظُنَّ أنها شروط للرواية وهي ليست كذلك

لما فرغ ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من ذكر الشروط المعتبرة في الراوي وهي الأربعة السابقة ـ الإسلام، والتكليف، والضبط، والعدالة ـ : شرع بذكر شروط ظن بعضهم أنها تشترط للراوي، وبين ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بأن ذلك ليس بصحيح، بمعنى: لا تشترط في الراوي، وإليك بيان ذلك:

لا يشترط في الرواية الذكورية

قوله: **(ولا يشترط في الرواية الذكورية)**.

ش: **أقول**: لا يشترط في الرواية: أن يكون الراوي ذكراً، بل تقبل رواية النساء والذكور والخنثى على حد سواء، بدون فرق.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(فإن الصحابة قبلوا قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ وغيرها من النساء)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يشترط الذكورية في الرواية، وأن روايات النساء تقبل، هو: الوقوع؛ حيث وقع أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قبلوا أخبار وأقوال، وروايات عائشة ـ رضي الله عنها ـ وحفصة، وأم سلمة وغيرهن.

وقبلوا ذلك دون أن ينكر عليهم؛ إذ لو أنكر على أحدهم لبلغنا، ولكن لم يبلغنا شيء من ذلك، فصار إجماعاً منهم على قبول رواياتهن.

واستدل أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة» على قبول رواية النساء بدليل آخر ـ غير ما ذكره ابن قدامة هنا وهو: القياس، فقال: رواية النساء

مقبولة؛ لأنهن في الشهادة فوق الأعمى، وقد قبلت رواية الأعمى، فالمرأة أولى.

تنبيه: نقل الماوردي عن أبـي حنيفة: أنه لا تقبل أخبار النساء في الدين إلاَّ أخبار عائشة وأم سلمة ــ رضي الله عنهما ــ .

قال الروياني ــ راداً على ذلك ــ : هكذا نقله، ولا يصح، وهو غلط؛ لأنه لو كان نقص الأنوثة مانعاً لهن من قبول روايتها لم يقبل قولها في الفتوى، وهو غلط.

وهذا النقل عن أبـي حنيفة لا تعرفه الحنفية.

* * *

لا يشترط في الرواية البصر

قوله: **(ولا البصر)**.

ش: **أقول**: لا يشترط في الرواية أن يكون الراوي مشاهداً حال السماع منه، فيتقبل الرواية في ذلك مطلقاً بشرط أن تتوفر في الراوي شروط الراوي الأربعة السابقة ــ وهي كونه مسلماً، مكلفاً، ضابطاً، عدلاً ــ وله آله أدائه.

تنبيه: اختلف في جواز سماعه سماع الأعمى، والصحيح الجواز إذا حصلت الثقة به بأن يكون ضابطاً للصوت.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ اعتماداً على صوتها، وهم كالضرير في حقها)**.

ش: **أقول**: الدليل على عدم اشتراط كون الراوي مشاهداً: إجماع

الصحابة، حيث أجمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على قبول أخبار عائشة ــ رضي الله عنها ــ فقد كانوا يسمعون حديثها وخبرها من وراء ستر؛ اعتماداً على صوتها، بدون رؤية شخصها، فهم في تلك الحالة كالعميان بالنسبة لعائشة.

وقد قبل الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ خبر ابن أم مكتوم، وعتبان بن مالك وهما أعميان كما هو معلوم. ووقع ذلك دون نكير.

* * *

لا يشترط في الرواية: كون الراوي فقيهاً

قوله: **(ولا يشترط كون الراوي فقيهاً)**.

ش: **أقول**: ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا يشترط في الرواية: أن يكون الراوي فقيهاً، سواء كانت روايته موافقة للقياس، أو مخالفة له.

* * *

الاستدلال على ذلك

لقد استدل على ذلك بدليلين هما:

الدليل الأول

قوله: **(لقوله عليه السلام: «رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»)**.

ش: **أقول**: استدل على أنه لا يشترط في الرواية فقه الراوي، وأنه يقبل الخبر سواء كان روايه فقيهاً أو غير فقيه ــ إذا توفرت فيه شروط الراوي الأربعة السابقة ــ بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والدارمي في «سننه»، والإمام أحمد في «المسند» عن زيد بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ أن النبـي ﷺ

قال: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ دعا لمن سمع الحديث، وأدَّاه كما سمعه دون تعديل ولا تبديل، ولو لم يكن مقبول القول في ذلك لما دعا له.

تنبيه: لفظ «نضر» الوارد في الحديث السابق، ورد بتخفيف الضاد في رواية أبي عبيد، وقال: هو متعد ولازم.

وورد اللفظ «أعني: نضر» بتشديد الضاد على قول الأصمعي، وقال: التخفيف لازم، والتشديد للتعدية، والنضارة: في الأصل: حسن الوجه والبريق.

والمراد هنا: رفع القدر والمرتبة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلاَّ حديثاً واحداً)**.

ش: **أقول**: هذا الدليل الثاني على أنه لا يشترط في الرواية: أن يكون فقيهاً. وتقريره:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا يسمعون أخبار آحاد لم يكونوا فقهاء، من ذلك: أنهم سمعوا خبر الأعرابي الذي لا يروي إلاَّ حديثاً واحداً فقط.

والأعرابي بحكم كثرة تنقله لا يجالس العلماء، ولا يكثر من سماع الأحاديث، ومع ذلك لم يرد الصحابة ما أخبر به إذا توفرت فيه شروط الرواية الأربعة السابقة الذكر.

تنبيه: يؤخذ من هذا الدليل:

أنه لا يشترط في الرواية كثرة مجالسة العلماء.

أنه لا يشترط في الرواية كثرة روايته للحديث.

تنبيه ثان: يمكن أن يستدل على عدم اشتراط الفقه في الرواية ــ بالإضافة ــ إلى ما ذكره ابن قدامة، بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ٦].

وجه الدلالة: أنه سبحانه أوجب التبين في حالة الفسق ــ فقط ــ .

وبناء عليه: لا يجب التبين في غير الفاسق سواء كان فقيهاً أو غير فقيه.

ثانياً: أن الاعتماد على خبر النبي ﷺ فإذا أخبرنا العدل بذلك، فإن الظاهر منه أنه لا يروي إلاَّ ما تحققه على الوجه الذي سمعه، وخبر العدل ــ كما هو معلوم ــ يفيد ظن الصدق، فوجب العمل به؛ لأن العمل بالظن واجب.

تنبيه ثالث: ما سبق هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين ومحدثين.

وهناك مذهب ثان وهو: أنه يشترط فقه الراوي مطلقاً، وحكي هذا عن الإمام مالك.

وهناك مذهب ثالث، وهو: أنه يشترط فقه الراوي إذا خالف خبره القياس.

قال فخر الإسلام البزدوي: راوي الخبر إما فقيه، أو غير فقيه لكن عرف بالرواية، فخبر الفقيه مقبول، يجب العمل به وإن خالف القياس.

وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية ــ أيضاً ــ مقبول يترك به القياس إلاَّ إذا خالف جميع الأقيسة وانسد باب الرأي بالكلية فهنا لا يقبل.

اختار ذلك عيسى بن أبان، وأبو زيد الدبوسي من الحنفية.

وقد نسب هذا المذهب الإمام الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»: إلى أبي حنيفة نفسه.

قلت: هذه النسبة إلى أبي حنيفة لم تثبت لأمرين:

الأول: أني رجعت إلى أكثر كتب الحنفية المعتمدة فلم ينسبوا هذا المذهب إليه.

الثاني: أن صاحب التحقيق قد ذكر أن أبا حنيفة ــ رحمه الله ــ قد احتج في مواضع كثيرة على تقدير الحيض وغيره بمذهب أنس بن مالك مقلداً، فما ظنك بأبي هريرة، مع أنه أفقه من أنس.

ثم ذكر: أنه لم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي، فثبت أنه قول محدث.

* * *

لا يشترط في الرواية عدم القرابة، أو العداوة

قوله: **(ولا يقدح في الرواية العداوة والقرابة)**.

ش: **أقول**: لا يشترط في الرواية عدم القرابة، بل يجوز رواية الولد بما يعود منفعته إلى والده، ويجوز العكس.

كذلك لا يشترط في الرواية عدم العداوة، بل هذا وذاك جائز مطلقاً.

أو نقول ــ بعبارة أخرى ــ لا يشترط في الرواية عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث، ولا يشترط ــ أيضاً ــ في الرواية عدم العداوة بينه وبين من يضره.

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن حكمهما عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يشترط في الرواية عدم القرابة والعداوة، وأن ذلك لا يقدح في تلك الرواية بـ : أن حكم الرواية عام، أي: أن الحديث عام في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلا يختص بواحد معين، فالتهمة معدومة حتى تكون العداوة أو القرابة أو الصداقة مؤثرة فيه إما بنفي أو إثبات.

بخلاف الشهادة فإنها مختصة بالمشهود به والمشهود عليه نفعاً وضراً.

* * *

لا يشترط في الرواية: معرفة نسب الراوي

قوله: **(ولا يشترط معرفة نسب الراوي)**.

ش: **أقول**: لا يشترط في الرواية: أن يكون الراوي معروف النسب.

وقال بعض أهل الحديث: إنه يشترط في الراوي أن يكون مشهور النسب.

* * *

دليل عدم اشتراط ذلك

قوله: **(فإن حديثه يقبل، ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدح)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يشترط في الرواية أن يكون معروف النسب: القياس، وبيانه:

أن الراوي الذي لا نسب له أصلاً تقبل روايته، فإذا كان له نسب،

ولكن جهلنا بذلك النسب فإنه روايته تقبل من باب أولى بجامع عدم معرفة السامع للنسب.

تنبيه: يمكن أن يستدل لقبول رواية مجهول النسب ـ بالإضافة إلى ما ذكره ابن قدامة ـ بما يلي:

أولاً: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد ورد عنهم قبول أحاديث مجهول النسب عندهم من غير نكير.

ثانياً: أن العدالة هي السبب لعدم الكذب وعلة الظن بالصدق، فإذا توفرت العدالة في الراوي ـ مع الإسلام والتكليف والضبط ـ قبلت روايته ولا دخل في ذلك للنسب.

* * *

عدم قبول خبر الراوي الذي تردد اسمه بين مجرح ومعدل، ودليله

قوله: **(ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح ومعدَّل فلا يقبل حديثه المتردد، والله أعلم)**.

ش: **أقول**: إذا ذكر اسم راوي الحديث، وهذا الاسم قد اشتبه باسم رجل آخر مجروح، فإن خبره وحديثه لا يقبل.

دليل ذلك: أن ذلك الاشتباه بالاسم الثاني، هو الذي أوقع التردد، الذي أدَّى إلى التوقف في قبول الحديث، وذلك لاحتمال أن يكون الراوي ذلك المجروح. فلا تقبل روايته، بل يتوقف حتى يعلم هل هو المجروح أو غيره، ويفعل المدلسون ذلك أحياناً يذكرون الراوي الضعيف باسم يشاركه فيه راو ثقة.

تنبيه: لفظ «المتردد» ورد هكذا في جميع نسخ الروضة ــ كما اتضح من تحقيقي لها ــ ، والصواب: «للتردد» أي: لا يقبل الحديث من أجل التردد.

تنبيه آخر: إذا كان للراوي اسمان، وهو بأحدهما أشهر، جازت الرواية عنه بواسطة الاسم المشهور.

أما إذا كان الراوي مختلفاً في اسمه إلَّا أن له كنية ولقباً يعرف به فلا يرد بذلك خبره؛ لأنه يعرف ويخرج عن الجهالة.

تنبيه ثالث: لم يذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ كل الأمور التي لا تشترط في الرواية، ولعلي هنا أشير إلى أهم ما ذكره الأصوليون في ذلك فأقول:

أولاً: لا يشترط في الرواية أن يكون عالماً باللغة العربية؛ لأن جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث، ولهذا يمكنه حفظ القرآن الكريم، وإن لم يعرف معناه.

ثانياً: ولا يشترط في الرواية أن يحلف الراوي على روايته، كما كان يفعل علي بن أبـي طالب ــ رضي الله عنه ــ وقد سبق.

ثالثاً: ولا يشترط أن يقول الراوي: «سمعت» ولا «أخبرنا»، خلافاً لبعض الظاهرية.

رابعاً: رواية الأخرس بالإشارة. قال بعضهم: تقبل؛ قياساً على الشهادة، فإذا قبلت الشهادة منه، فالرواية أولى؛ لأن الرواية أوسع من الشهادة.

وقيل: لا تقبل؛ لأن الشهادة لا تقبل منه أصلاً. والله أعلم.

* * *

التزكيـة والجـرح

قوله: (**فصل في التزكية والجرح**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الشرط الرابع من شروط الراوي المتفق عليها، وهو: العدالة: شرع في بيان طريق معرفة تلك العدالة، أي: كيف نعرف أن هذا الراوي عدل مزكى، أو نعرف أنه مجرح؟

فبحث ذلك وذكر بعض المسائل التي تتعلق بذلك.

تعريف التزكية:

التزكية لغة مأخوذة من زكى يزكي زكاء وهو زاك، أي: رجل من قوم أتقياء أزكياء صالحين، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ [النور: ٢١].

والمراد بالتزكية هنا هو التعديل، وهو: أن يوصف شخص بملازمة التقوى والمروءة، فينسب إليه فعل الخير والعفة، والتدين بفعل الواجبات، وترك المحرمات وكل شيء تجعلنا نحكم بأن هذا الشخص يتحرى الصدق ويتجنب الكذب مما يؤدي بنا إلى قبول قوله شرعاً.

تعريف الجرح:

الجرح في اللغة: مأخوذ من جرح يجرح، فهو جارح إذا طعن، أو قطع، والطعن يكون حسياً كالطعن بالسكين، والخنجر ونحوهما، ويكون معنوياً كالطعن بالدين والعرض.

والمراد بالجَرْح ـ بفتح الجيم، وتسكين الراء هنا ـ هو: أن ينسب إلى شخص ما يرد لأجله قوله من فعل معصية، أو ارتكاب ذنب ونحو ذلك مما يخل بالعدالة، مما يجعلنا نظن ظناً غالباً بأن هذا الشخص لا يتحرى الصدق، فهو ضد التزكية والتعديل.

تنبيه: تثبت عدالة الراوي بأحد طريقين: إما بالاختبار، أو «التزكية».

أما الاختبار فيحصل باختبار أحوال الراوي، واختبار سره وعلانيته بطول الصحبة، والمعاشرة سفراً وحضراً، والمعاملة معه، فإذا لم يعثر منه على معصية تهون على مرتكبها الأكاذيب وافتعال الأحاديث، ولا تسقط الثقة به فإن روايته تقبل.

وهذا ــ أعني الاختبار ــ هو الأصل؛ لأن التزكية لا تثبت إلاَّ به.

أما التزكية فتحصل بأمور كثيرة، ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بعضاً منها وبعض المسائل التي تتعلق بذلك. إليك بيان ذلك:

* * *

يكتفى في الجرح والتعديل بواحد؟

قوله: **(اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية)**.

ش: **أقول**: يكفي في مسائل الجرح والتعديل واحد ليس من عادته أن يتساهل في التعديل، أو يبالغ في الجرح، فمثلاً لو عدل شخص عارف بأمور التعديل راوياً من الرواة فإننا نسمع منه ذلك، ونعمل بمقتضى ذلك فنقبل رواية الراوي المعدل؛ وكذا لو جرح شخص عارف بأمور الجرح راوياً من الرواة، فإنا نسمع منه ذلك، ونعمل، فنرد رواية ذلك الراوي المجرح.

هذا مذهب الأئمة الأربعة وأكثر العلماء، منهم: الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وصفي الدين الهندي في «نهاية الوصول».

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية بخلاف الشهادة).

ش: **أقول**: دليل الجمهور على: أنه يكفي جرح واحد وتعديله ـ هو: أنهم قالوا: ـ إن العدالة شرط من شروط قبول الرواية، والشرط لا يزيد في إثباته على مشروطه، أي: شرط الشيء لا يزيد على أصله، ومعروف أن الأصل ـ وهو الرواية ـ يكفي فيه واحد. فتعديل الراوي وتجريحه تبع للرواية وفرع لها؛ لأنه إنما يراد لأجلها، ومعروف أن الرواية ـ كما سبق ـ لا يعتبر فيها العدد ـ عند الجمهور ـ بل يكفي راو واحد، فكذا ما هو تبع وفرع لها.

فلو قلنا: تقبل رواية الواحد، ولا يكفي في تعديله وتجريحه إلاَّ اثنان: لزاد الفرع على أصله، وزيادة الفرع على الأصل مخالف للقواعد الشرعية، ففي هذا الدليل قياس وتشبيه وهو واضح.

قال ابن الصلاح: هذا المذهب هو الصحيح؛ لأن العدد لا يشترط في قبول الخبر، فلا يشترط في جرح روايتهم، وتعديلهم.

وهذا بخلاف الشهادة؛ فإن القياس يقتضي أن لا يقبل في جرح الشاهد، أو تعديله إلاَّ اثنان، ولا يكتفى بواحد؛ وذلك لأن الأصل ـ وهي: الشهادة ـ يشترط فيه اثنان، فالفرع مثل ذلك يشترط فيه اثنان. وهكذا رأيت أنه اعتبر العدد في جرح وتعديل الشاهد، ولم يعتبر العدد في جرح وتعديل الراوي؛ نظراً لأصلهما، فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو الحكم في مشروطه.

فإن قال معترض: لماذا فرقتم بين الشهادة والرواية هنا، وهما بمعنى

واحد فالتزكية والتعديل شهادة، فكان العدد معتبراً فيهما كالشهادة على الحقوق؟

قلنا: يجاب عن ذلك بأن: كون التزكية شهادة ليس بأولى من كونها إخبار عن حال الشخص، فلا يعتبر العدد في قبولها كنفس الرواية.

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ هو مذهب جمهور العلماء كما سبق، وهو التفريق بين الرواية والشهادة في الجرح والتعديل، فيكفي فيهما واحد في الرواية، دون الشهادة، فلا بد فيها من اثنين وهناك مذهبان آخران هما:

أحدهما: أنه لا بد من اثنين في جرح وتعديل الراوي، ولا يكفي في ذلك الواحد؛ قياساً على الشهادة، فاعتبروها شهادة، فاعتبر فيها العدد. ذهب إلى ذلك بعض العلماء كابن حمدان من الحنابلة، وهو مذهب أكثر فقهاء المدينة كما حكاه عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني.

ثانيهما: أنه يكفي الواحد في تعديل الراوي والشاهد؛ لأنه نهاية الخبر، وهذا قد نسب إلى القاضي أبـي بكر الباقلاني، نسبه إليه الآمدي في «الإحكام»، والرازي في «المحصول». ونقل الزركشي في «البحر المحيط»: أن القاضي أبا بكر الباقلاني نص على ذلك، فقال: «والذي يوجبه القياس وجوب قبول تزكية كل عدل مرضٍ ذكر أو أنثى، حر أو عبد لشاهد ومخبر»، واختار ذلك الكمال بن الهمام من الحنفية، وبعض الحنفية.

ومفهوم هذا المذهب: أن الواحد لا يكفي في جرح الراوي والشاهد، بل لا بد من اثنين.

والصحيح مذهب الجمهور كما سبق بيانه. والله أعلم.

* * *

تزكية العبد والمرأة للراوي مقبولة

قوله: **(وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة)**.

ش: **أقول**: لما ترجح أن الواحد يكتفى به في تعديل وتزكية الراوي، بين ابن قدامة ـ هنا ـ أن العبد إذا زكى راوياً فإن تزكيته تقبل، وبناء عليه تقبل رواية ذلك الراوي، كذلك المرأة إذا زكت راوياً من الرواة فإن تزكيتها تقبل، ويعمل على ذلك وهو قبول ذلك الراوي المزكى والمعدل.

جزم بذلك أيضاً الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول».

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(كما تقبل روايتهما)**.

ش: **أقول**: الدليل على قبول تزكية وتعديل العبد والمرأة للراوي: القياس، وهو: أن يقال: كما تقبل رواية كل من العبد والمرأة فكذلك تقبل تزكيتهما للراوي ولا فرق، بجامع: أن كلاً منهما خبر.

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة هو المذهب الصحيح.

وهناك مذهب آخر، وهو: أنه لا يقبل في التعديل والتزكية النساء لا في الرواية ولا في الشهادة. حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني عن أكثر الفقهاء من أهل المدينة. ذكر ذلك الخطيب البغدادي في «الكفاية».

أما تزكية العبد للراوي فتقبل؛ لأن خبره مقبول، وتزكيته للشاهد غير مقبولة؛ لأن شهادته مردودة.

قلت: الصحيح أن تزكية العبد والمرأة للراوي مقبولة أما تزكية العبد والمرأة للشاهد فغير مقبولة. والله أعلم.

تنبيه آخر: الأصل في قبول تزكية المرأة: سؤال النبـي ﷺ بربرة ــ في قصة الإفك ــ عن حال عائشة أم المؤمنين، وجوابها له كما قال الخطيب البغدادي في «الكفاية»، ثم ساق سنداً إلى الزهري أنه قال: «حدثني أربعة: عروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وعلقمة بن وقاص الليثي عن حديث عائشة، وذكر قصة الإفك، وقال فيها: فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال: هل علمت على عائشة شيئاً يريبك؟، أو رأيت شيئاً تكرهينه؟ قالت: أحمي سمعي وبصري عائشة أطيب من طيب الذهب».

ثم قال الخطيب: حدثني محمد بن عبيد الله المالكي أنه قرأ على القاضي أبـي بكر الباقلاني، فقال أبو بكر: إن قال قائل: أفترون وجوب قبول تعديل المرأة العدل العارفة، بما يجب أن يكون عليه العدل، وما به يحصل الجرح؟

قيل: أجل، ولا شيء يمنع من ذلك من إجماع، أو غيره، فلو حصل على منعه توقيف، أو إجماع لمنعناه، وتركنا له القياس، وإن كان أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم لا يقبل في التعديل النساء، ولا يقبل فيه أقل من رجلين». اهـ.

* * *

هل يقبل الجرح بدون ذكر سببه؟

قوله: (واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه).

ش: أقول: إذا جرَّح شخص عارف بما يحصل به الجرح راوياً من الرواة ولم يبين ويظهر سبب هذا الجرح، فلم يقل إنه كان يسرق، أو يرابـي، أو نحو ذلك مما يسقط عدالته، بل قال: إنه ليس بعدل، فهل يقبل ذلك، أم لا بد من ذكر السبب؟

روي عن الإمام أحمد روايتان في ذلك، كل رواية ذهب إليها بعض العلماء، وهناك مذهب ثالث ــ أيضاً في المسألة، وإليك بيان ذلك.

* * *

الرواية الأولى، وهي:

المذهب الأول: يقبل بدون ذكر السبب

قوله: **(فروي أنه يقبل)**.

ش: **أقول**: روى المروذي ــ أحمد بن محمد بن الحجاج، المتوفى عام ٢٧٥هـ ــ عن الإمام أحمد ــ رحمهما الله تعالى ــ ما يدل على أنه يقبل، فقال: قرىء على أبي عبد الله ــ رحمه الله ــ حديث عائشة: كانت تلبي: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك»، فقال أبو عبد الله: كان فيه: «والملك لا شريك لك» فتركته؛ لأن الناس خالفونا.

ذكر تلك الرواية أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

فهنا: ترك الإمام أحمد بعض الحديث لأجل ترك الناس له، وهذا يدل على الجرح يقبل بدون ذكر سببه.

وهذا هو المذهب الأول في المسألة، وعليه: يكتفى بقول الجارح: «هو فاسق» فقط، وهو مذهب بعض الحنفية.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح، إلاَّ بما يعلمه)**.

ش: **أقول**: استدل على أن الجرح يقبل بدون ذكر سببه بـ: أن الأسباب التي يجرح بها الراوي معروفة ومعلومة، فإذا كان الأمر كذلك فالواجب حمل أمر الجارح على أنه لم يقل إلاَّ ما علمه من السبب الجارح.

* * *

الرواية الثانية، وهي:

المذهب الثاني: لا يقبل إلاَّ بذكر السبب

قوله: (وروي: **أنه لا يقبل**).

ش: **أقول**: روى المروذي: أنه سأل يحيى بن معين عن الصائم يحتجم، فقال يحيى: «لا شيء عليه، ليس يثبت فيها خبر»، ثم ذكر المروذي ذلك للإمام أحمد فقال ــ أي أحمد ــ: هذا كلام مجازفة.

ذكر تلك الرواية القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

فهنا لم يقبل الإمام أحمد مجرد الجرح للأحاديث التي وردت في أن الحجامة تفسد الصوم.

هذا يدل على أن الجرح للراوي لا يقبل إلاَّ بذكر سببه.

وهذا هو المذهب الثاني في المسألة، ونص عليه الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ كما نقله عنه الخطيب البغدادي في «الكفاية»، والرازي في «المحصول»، والزركشي في «البحر المحيط»، وقال القرطبي: هو الأكثر من قول مالك.

وقال الخطيب البغدادي في «الكفاية»: ذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخاري ومسلم.

وهو قول أكثر الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة، والمالكية، وأكثر المحدثين.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لاختلاف الناس فميا يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد، والتدليس وغيره، فيجب بيانه، ليعلم).**

ش: **أقول**: استدل على أن الجارح يجب أن يبين سبب جرحه للراوي، فإن لم يبين ذلك فلا يقبل جرحه، بأن قيل: إن الناس يختلفون فيما يحصل به الجرح، فهناك قوم يردون الخبر بسبب فسق اعتقاد الراوي، وهناك قوم يردون الخبر بسبب تدليس الراوي، وهناك قوم يردون الخبر بسبب إسبال الراوي لإزاره، وهناك قوم يردون الخبر بسبب تعبير الراوي بالعنعنة، وهناك قوم يردون الخبر بسبب أن الراوي قد كذب مرة واحدة في العمر، وكل ما سبق فيه نظر هل هو يجرح ويفسق الراوي به أم لا؟

وإليك ما روي عن بعض الأئمة من ذلك:

ذكر الخطيب في «الكفاية»: أن الإمام الشافعي إنما أوجب الكشف عن ذلك؛ لأنه بلغه: أن إنساناً جرح رجلاً فسئل عما جرحه به، فقال: رأيته يبول قائماً، فقيل له، وما في ذلك ما يوجب جرحه؟ فقال: لأنه يقع الرشش عليه وعلى ثوبه، ثم يصلي، فقيل له: رأيته يصلي كذلك؟ فقال: لا. فهنا جرح بالتأويل، والعالم لا يجرح أحداً بهذا وأمثاله.

ومن ذلك أنه قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون فتركته. ومن المعلوم أن هذا ليس بجرح موجب لتركه.

ومن ذلك أن شعبة أتى المنهال بن عمرو فسمع صوتاً ــ أي: صوت الطنبور من بيته، أو صوت القراءة بألحان ــ فتركه.

فقال: وهب بن جرير تلميذ شعبة فهلا سألت؟ عسى أن لا يعلم هو؟ قال السخاوي في «شرح الألفية»: قال شيخنا ــ أي: ابن حجر ــ : «وهذا اعتراض صحيح، فإن هذا لا يوجب قدحاً في المنهال».

ومن ذلك: أنه سئل الحكم بن عتبة: لم لم ترو عن زاذان؟ فقال: كان كثير الكلام.

إلى غير ذلك من الأسباب التي لا تصلح أن تكون سبباً لجرح الراوي، فلا بد من بيان ذلك وإظهاره.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقيل: هذا يختلف باختلاف المزكي: فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله)**.

ش: **أقول**: هذا المذهب الثالث في المسألة وهو: التفصيل بين الجارحين، أي: لا يقبل قول كل جارح، ولا يرد قول كل جارح، بل ننظر إلى هذا الجارح: فإما أن يكون الجارح أو المزكي عدلاً ثقة ضابطاً بصيراً بما يجرح به ويعدل، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول ــ وهو: كون الجارح والمعدل عدلاً ثقة ضابطاً بصيراً بما يجرح به ويعدل به ــ وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتزكيته وتعديله؛ إذ الغالب على مثل ذلك ــ وهو كونه عدلاً بصيراً ــ أنه ما أخبر بالعدالة والجرح إلاَّ وهو صادق في قوله، فلا معنى لاشتراط إظهار السبب مع ذلك.

وإن كان الثاني ــ وهو: عدم كونه عدلاً وثقة، أو كان عدلاً، ولكنه ليس بصيراً ــ فهذا نستفصله ونسأله عن سبب الجرح والتعديل، فإن ذكر سبباً معتبراً عندنا في التجريح والتعديل: قبلناه، وإن ذكر سبباً غير معتبر في التجريح والتعديل: لم نقبله.

اختار هذا المذهب: الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام».

قلت: الراجح عندي هو المذهب الثاني، وهو: أنه لا بد من ذكر سبب الجرح من الجارح سواء كان بصيراً أم لا؛ لأن الواقع يؤيد ذلك. فمثلاً شعبة ــ رحمه الله ــ أطلق الجرح فلما استفسر عن ذلك: فسَّره بما لا يصلح أن يكون جارحاً كركض البرذون ــ كما سبق بيانه ــ.

وشعبة ــ كما هو معلوم ــ موصوف بالعدالة والثقة، وبصيرته بما يجرح به، فهنا الواقع خالف ما قلتموه، فالقاعدة التي ذكرتموها لا تطرد.

ولذلك لا بد للجارح أن يبين سبب الجرح فينظر فيه.

وكذلك يؤيد ذلك الواقع في عصرنا هذا: فإننا لو قبلنا جرح كل عدل بصير بما يجرح به لما بقي أحد يقبل منه قول في الشهادة والرواية.

ثم إن نفس العدالة، والبصيرة ليس لها قاعدة مطردة؛ حيث إنها تختلف باختلاف المجتهدين ــ كما قلنا في تعريف العدالة ــ.

لذلك يكون المذهب الثاني ــ وهو: أنه لا بد للجارح أن يبين سبب الجرح ــ هو المذهب الحق الذي لا يجوز غيره، إبراء للذمة، وسداً لباب قد يدخل معه بعض الطوائف التي تصف نفسها ومن تبعها بالعدالة والبصيرة، ثم تبدأ بجرح بعض الرواة الذين يروون أحاديث ضد ما هم عليه من المذاهب.
والله أعلم بالصواب، وإليه المآب.

تنبيه: ابن قدامة ذكر الخلاف السابق في الجارح هل يجب ذكر سبب جرحه أو لا؟، وأكثر الأصوليين ذكروها في الجارح والمعدل للراوي هل يقبل قولهما بدون ذكر السبب أو لا؟ على مذاهب خمسة، إليك بيانها باختصار:

المذهب الأول: أن قول الجارح يقبل من غير ذكر سبب الجرح، أما المعدل فلا يقبل إلاَّ بذكر سبب التعديل؛ لأن مطلق الجرح مبطل للثقة، أما مطلق التعديل فلا تحصل به الثقة؛ نظراً لتسارع الناس إلى الظاهر، فلا بد من السبب.

المذهب الثاني: أن قول المعدل يقبل من غير ذكر سبب التعديل، أما قول الجارح فلا يقبل إلاَّ بذكر سبب الجرح؛ لأن أسباب التعديل كثيرة فيشق ذكرها، بخلاف التعديل فإنه يحصل بأمر واحد، وللاختلاف في سبب الجرح ـــ كما ذكرنا فيما سبق ـــ .

المذهب الثالث: أن قول المعدل والجارح يقبل من غير ذكر سبب التعديل أو الجرح، أي: لا حاجة لذكر السبب فيهما؛ اكتفاء ببصيرة المعدل والجارح. اختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني ـــ رحمه الله ـــ .

المذهب الرابع: أن قول المعدِّل والجارح لا يقبل إلاَّ بذكر سبب التعديل والجرح.

ووجب بيان سبب التعديل؛ لأن مطلق التعديل لا يكون محصلاً للثقة بالعدالة؛ لجري العادة بتسارع الناس إلى ذلك بناء على الظاهر.

ووجب بيان سبب الجرح؛ لاختلاف الناس فيما يجرح به، فلعل الجارح اعتقد شيئاً جارحاً، وغيره لا يراه جارحاً، وهذا هو الراجح عندي. والله أعلم.

المذهب الخامس: أن هذا يختلف باختلاف المزكي: فإن كان عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا بإطلاقه فيهما، وإن لم يعرف اطلاعه على شرائطهما استخبرناه على أسبابهما. والله أعلم.

* * *

إذا تعارض الجرح والتعديل يقدم الجرح

قوله: (**أما إذا تعارض الجرح والتعديل: قدمنا الجرح**).

ش: **أقول**: إذا جرح عمرو الراوي، وعدَّله زيد، وتعادلا، فهنا يقدم قول الجارح ـ الذي هو هنا عمرو ـ ويعمل بمقتضى ذلك؛ حيث ترد روايته نص على ذلك كثير من العلماء منهم الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وابن الصلاح في مقدمته، ونقله الخطيب البغدادي في «الكفاية» عن جمهور العلماء، وجزم به الماوردي، والروياني، وابن القشيري، كما حكاه الزركشي في «البحر المحيط».

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل**).

ش: **أقول**: الدليل على تقديم قول الجارح على قول المعدل إذا تعارضا في الراوي: أن الجرح تضمن زيادة لم يعرفها المعدل، ولم ينف المعدل هذا الجرح؛ لامتناع الشهادة على النفي، ولأن الجارح مصدق للمعدل فيما أخبر به عن ظاهر حاله، إلاَّ أنه ـ أي: الجارح ـ يخبر عن أمر باطن خفي عن المعدل.

تنبيه: هذا الكلام الذي قاله ابن قدامة ـ هنا ـ يصح إذا لم يبين الجارح سبب الجرح.

أما إذا بين الجارح سبب جرحه للراوي بأن يقول: «رأيته وقد قتل فلاناً»، فلا يخلو من أمرين:

الأول: إما أن لا يتعرض المعدل لنفي ذلك.

الثاني: أو يتعرض المعدل لنفيه.

فإن كان الأول ـ وهو: عدم تعرض المعدل لنفي ذلك ـ فقول الجارح يكون مقدماً لما سبق من الدليل.

وإن كان الثاني ـ وهو: تعرض المعدل لنفي ذلك ـ بأن قال المعدل: رأيت فلاناً المدعى قتله حياً بعد ذلك فهاهنا يتعارضان، ويصح ترجيح أحدهما على الآخر بكثرة العدد، وشدة الورع، والتحفظ، وزيادة البصيرة ونحو ذلك.

تنبيه آخر: ما سبق يصح فيما إذا تعارض الجرح والتعديل في راوٍ واحد فجرحه بعضهم، وعدله بعضهم الآخر.

أما إذا جاء جرح الراوي وتعديله من عالم واحد كما ورد عن أحمد، وابن حبان، ويحيى بن معين؛ فإن العمل على آخر القولين إن علم المتأخر منهما وإن لم يعلم فالواجب: التوقف.

أي: أنه لو جرح الإمام أحمد راو من الرواة، ثم عدله مرة أخرى فإن العمل على آخر القولين إن علمنا المتأخر منهما، وإلاَّ وجب التوقف حتى يثبت جرحه أو تعديله.

* * *

إذا زاد عدد المعدل على الجارح فهل يقدم المعدل؟

قوله: (فإن زاد عدد المعدل على الجارح فقد قيل: يقدم التعديل).

ش: **أقول**: لقد ذهب بعض العلماء إلى أنه إذا كان عدد المعدلين أكثر من عدد الجارحين فإنه يقدم التعديل. حكى هذا المذهب الخطيب البغدادي في «الكفاية»، والرازي في «المحصول».

وعلل أصحاب هذا المذهب ذلك بقولهم: إن كثرة المعدلين تقوي حالهم، وقلة الجارحين تضعف خبرهم، فالكثرة تقدم على القلة؛ حيث إن الكثرة تقوي الظن والظن إذا قوي وجب العمل به.

* * *

بيان ضعف هذا المذهب

قوله: **(وهو ضعيف)**.

ش: **أقول**: لقد نص أكثر العلماء على أن ذلك المذهب ـ وهو: أن كثرة المعدلين: تجعل التعديل يقدم على الجرح ـ ضعيف. من هؤلاء العلماء: الغزالي في «المستصفىٰ»، والرازي في «المحصول»، والخطيب البغدادي في «الكفاية»، حيث قال فيه: «وهذا خطأ ممن توهمه».

* * *

دليل ضعف ذلك المذهب

قوله: **(فإن سبب التقديم زيادة العلم، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يقدم التعديل وإن كثر عدد المعدين على الجارحين هو: أن سبب تقديم الجرح هو اطلاع الجارح على زيادة في العلم عن الراوي قد خفيت على المعدل؛ لأن المعدلين وإن كثروا ليسوا يخبرون عن عدم ما أخبر به الجارحون، ولو أخبروا بذلك لكانت شهادة باطلة على

نفي، فلا ينتفي ولا يزول ذلك العلم الذي أخبر به الجارحون بسبب كثرة عدد المعدلين، فلا يلتفت إلى الكثرة مع وجود زيادة في الجرح.

فبان من ذلك: أن القول الصحيح هو: أن يقدم قول الجارح على قول المعدل وإن زاد عدد المعدلين على عدد الجارحين؛ لما سبق من الدليل. والله أعلم.

* * *

الأمور التي يحصل بها تعديل الراوي

قوله: (**فصل: في التعديل، وذلك إما بقول، وإما بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم به**).

ش: أقول: بعد أن عرفت حقيقة العدالة، وأنها من أهم شروط الراوي، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بذلك، لا بدَّ من بيان الأمور التي يحصل بها تعديل الراوي، وهو كما يلي:

الأول: أن يُعدَّل الراوي ويُزكى بصريح القول.

الثاني: أن يُعدَّل الراوي ويُزكى بأن يروى عنه.

الثالث: أن يُعدَّل الراوي ويُزكى بأن يعمل بخبره.

الرابع: أن يُعدَّل الراوي ويُزكى بأن يحكم بشهادته.

فهذه أمور أربعة بها يحصل تعديل وتزكيه الرواي، وإليك بيانها بالتفصيل، فأقول:

* * *

الأول: التعديل بالقول

قوله: (**وأعلاها: صريح القول، وتمامه: أن يقول: هو عدل رضي، ويبين السبب**).

ش: **أقول**: من الأمور التي يحصل بها تعديل الراوي وتزكيته: القول وأعلا مراتب التعديل بالقول: صريح القول، وتمام صريح القول: أن يقول المعدل: «هذا الراوي عدل رضي»، ويذكر المعدل سبب ذلك فيقول ــ مثلاً ــ: هو عدل رضي؛ لإني عرفت منه كيت وكيت، ويثني عليه بذكر محاسن عمله.

تنبيه: قال بعض العلماء: لا بدَّ أن يقول المعدل: هذا الراوي عدل لي وعلي.

قلت: هذا لا يلزم فيكفي أن يقول: هو عدل، وهذه اللفظة تكفي في الدلالة على عدالته.

تنبيه آخر: قال القرطبي: عندنا: لا بدَّ أن يقول: «عدل مرضي»، ولا يكفي الاقتصار على أحدهما، ولا يلزمه زيادة عليهما.

قلت: إن زاد عليهما فهو حسن، ولا يؤثر في المزاد عليه.

تنبيه ثالث: قال الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول»: «إن لم يبين المعدل سبب التعديل، وكان هذا المعدل بصيراً وعارفاً بشروط العدالة كفى»، أي: يقبل منه ذلك التعديل للراوي وإن لم يبين السبب.

قلت: هذا الكلام مبني على مذهبهما في أن المعدل والجارح إن كانا ممن يعرف بشروط التعديل والجرح فلا يلزمهما ذكر سببهما، وقد سبق.

وهذا لا يقبل؛ حيث إننا شرطنا هناك على المعدل والجارح معاً أن يذكرا سبب التعديل والجرح، وقد ذكرنا علة ذلك هناك فراجعه.

تنبيه رابع: ابن قدامة ــ هنا ــ ذكر أعلا مراتب التعديل بالقول وهو: صريح القول، ولم يذكر ما يلي ذلك من مراتب التعديل بالقول، لذلك سأذكرها باختصار، فأقول:

المرتبة الأولى: قول المعدل: عدل رضي مع ذكر السبب، وهذا هو أعلاها كما سبق.

المرتبة الثانية: قول المعدل: عدل رضي بدون ذكر سبب التعديل، وهذه المرتبة تتفاوت:

(أ) أعلاها تكرار اللفظ، وذلك بأن يقول المعدل: وهو: عدل عدل، أو ثقة ثقة، أو ثقة عدل، أو ثقة ثبت، أو ثقة متقن، أو ثقة حجة، أو ثقة حافظ، أو ثقة ضابط.

(ب) يلي ذلك، ذكر تلك الألفاظ من تكرار، وهو أن يذكر واحداً من تلك الكلمات فيقول المعدل: هو عدل، ثقة...

المرتبة الثالثة: قول المعدل: هو صدوق، أو مأمون، أو خيار.

المرتبة الرابعة: قول المعدل: محله الصدق، أو رووا عنه، أو صالح الحديث، أو حسن الحديث، أو أرجو أن ليس به بأس، ونحو ذلك.

تنبيه خامس: زعم الطوفي في «شرح مختصره» أن ابن قدامة قد تناقض في كلامه هنا، وما سيأتي، فقال ــ أي: الطوفي ــ ما نصه: «وفي كلام الشيخ أبـي محمد هاهنا تناقض؛ لأنه ذكر طرق التعديل، وقال: أعلاها صريح القول، ثم قال: والحكم بشهادته أقوى من تزكيته بالقول، وعبارة المختصر بريئة من هذا التناقض». اهـ.

قلت: هذا الزعم من الطوفي باطل؛ فإن كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بريء من هذا التناقض المنسوب إليه؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن الضمير في قوله: «وأعلاها يعود إلى مراتب التعديل بالقول»، ولا يعود إلى مراتب التعديل كلها بدليل: قوله: «وأعلاها: صريح

القول، وتمامه أن يقول: هو عدل...»، فكأنه قال: التعديل بالقول على مراتب: أعلى هذه المراتب: صريح القول، وتمام صريح القول هو المعدل: هو عدل رضي مع ذكر السبب.

ثم المرتبة التي تليها وتمام صريح القول هو قول المعدل: هو عدل رضي مع عدم ذكر السبب، إلى آخر ما ذكرناه في التنبيه الرابع.

الأمر الثاني: أن الحكم بشهادة الراوي هو أعلى مراتب التعديل مطلقاً بلا خلاف، كما قال كثير من العلماء، فكيف يفهم الطوفي من كلام ابن قدامة أنه يقدم التعديل بالقول على التعديل بحكم الحاكم بشهادته؟!

* * *

الثاني: التعديل بالرواية عنه

قوله: (**الثاني: أن يروي عنه، وهل ذلك تعديل له؟ على روايتين**).

ش: **أقول**: الثاني من الأمور التي يحصل بها تعديل وتزكية الراوي: أن يروي عنه العدل الثقة حديثاً.

واختلف هل الرواية عنه تعديلاً له أو لا؟

روي عن الإمام أحمد في ذلك روايتان:

الرواية الأولى: ذكر الأثرم أن الإمام أحمد قال: «إذا روى الحديث عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فهو حجة».

وقال أبو زرعة: سمعت أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ يقول: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة، نقل ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليه أبو الخطاب في «التمهيد».

فهذا يدل على أن رواية العدل عن غيره تعديل له.

الرواية الثانية: أن مهنا قال: سألت أحمد ــ رحمه الله ــ عن رياح بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب؟ فقال: مدني روى عنه عبد الرزاق «يعني: عبد الرزاق بن همام بن نافع، أبو بكر الحميري» ــ قلت: كيف هو؟ قال: ضعيف. نقل ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

فظاهر هذه الرواية يدل على أنه لم يجعل رواية العدل تعديلاً.

قلت: على كل رواية فريق من العلماء وفصل فريق ثالث، فكانت المذاهب في ذلك ثلاثة، وهي كما يلي:

* * *

المـذهب الأول

أن رواية العدل عن غيره تعديل له مطلقاً.

وهذا ما روي عن الإمام أحمد في الرواية الأولى، وذهب إلى ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وحكاه ابن القطان وابن فورك عن القاضي إسماعيل بن إسحاق، وهو مذهب بعض الشافعية.

دليل هذا المذهب:

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن العدل يتحرج من أن يحدِّث عمن يعلم كذبه، أو فسقه، لأن ذلك يفضي إلى الكذب على رسول الله ﷺ، فلما حدَّث ظهر لنا أنه قد عرف عدالته.

قلت: يمكن أن يجاب عن ذلك: أنه يجوز أن يكون عنده عدلاً، وعند غيره ليس بعدل.

* * *

المـذهب الثـاني

أن رواية العدل عن غيره لا تعتبر تعديلاً له مطلقاً.

هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وبه جزم الماوردي والروياني، وأبو الحسين القطان، وصححه ابن الصلاح في «مقدمته» وقال: «ذهب إليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم»، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن حزم والخطيب البغدادي، وهو مذهب أكثر الشافعية والمالكية.

دليل هذا المذهب:

يستدل لهذا المذهب بأن يقال: أن بعض الأئمة قد رووا عن العدل وغير العدل، وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجد الاحتمال ــ وهو احتمال أن يكون عدلاً أو غير عدل ــ وإذا وجد الاحتمال وجب التوقف فيه، حتى يأتي دليل يبين العدالة، وهو الراجح عندي: لما ذكر في هذا الدليل، ولأنه قد يكون هذا الشخص عدلاً عند الراوي، وليس عدلاً عند غيره. والله أعلم.

* * *

المذهب الثالث: التفصيل

قوله: **(والصحيح: أنه إن عرف من عادته، أو صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلاَّ عن العدل، كانت الرواية تعديلاً له، وإلاَّ فلا).**

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل بين الرواة. بيان ذلك:

أنه إن عرفنا أن من عادة هذا الراوي العدل الثقة أنه لا يروي إلاَّ عن عدل، أو صرح هذا الثقة مرة بأنه لا يروي إلاَّ عن عدل، أو عرفنا من مذهبه أنه لا يجوِّز الرواية إلاَّ عن العدل، وأنه لا يروي عن غير العدل أصلاً كمالك وشعبة فتكون روايته عن ذلك الشخص المجهول تعتبر تعديلاً لذلك الشخص.

أما إن كانت من عادة هذا الثقة العدل أنه يروي عن العدل وغيره فليست روايته تعتبر تعديلاً للشخص المروي عنه.

صحح هذا المذهب ابن قدامة ـ هنا ـ. واختاره الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول» والآمدي في «الإحكام»، وابن القشيري، وصفي الدين الهندي، والبخاري ومسلم في صحيحهما، وابن الحاجب في «مختصره»، والكمال بن الهمام في «التحرير»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، وقال المازري: هذا قول الحذاق من العلماء.

* * *

دليل ذلك

قوله: (إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كلفوا الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث بقولهم: إنه يجوز أن يروي العدل الثقة عمن لا يعرف عدالته إلاَّ بمجرد إسلامه فقط، فقد ثبت أنه من عادة أكثر الرواة أنهم لو طلب منهم تعديل من رووا عنه لسكتوا عن الجواب، إما لعدم علمه بحاله، أو تفويضاً إلى السائل أمر البحث عن عدالته، فليس في هذا تعديلاً للمروي عنه لا بالصراحة، ولا بالإشارة.

قلت: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: يجوز ـ أيضاً ـ أن يكون هذا الشخص المروي عنه عدلاً عند هذا الراوي العدل الثقة، وليس عدلاً عند غيره.

فثبت أن الراجح هو المذهب الثاني وهو: أن رواية العدل عن غيره لا تعتبر تعديلاً له مطلقاً، خلافاً لما اختاره ابن قدامة هنا؛ لما سبق من الدليل، والتعليل. والله أعلم.

الاعتراض على ذلك الدليل

قوله: **(فإن قيل: لو روى عن فاسق كان غاشاً في الدين).**

ش: **أقول**: لقد اعترض بعض من يرى أن رواية العدل عن غيره تعتبر تعديلاً لذلك الغير مطلقاً على ما قاله أصحاب المذهب الثالث، بقوله: إن احتمال كون العدل الثقة قد روى هذا الحديث ـ مثلاً ـ عن فاسق بعيد جداً؛ وذلك لأنه لو روى عن فاسق يكون قد غش في دين الله؛ حيث إنه يوهم الناس بأن المروي عنه عدل بسبب روايته عنه.

* * *

الجواب عن ذلك

لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بجواب يتكون من وجهين، هما:

الوجـه الأول

قوله: **(قلنا: لم يوجب على غيره العمل به، بل قال: سمعت فلاناً، قال كذا وقد صدق فيه).**

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين قد أجيب بهما عن ذلك الاعتراض ـ هو: أننا لا نسلم أن الراوي قد غش في الدين، وذلك لأنه لم يلزم الآخرين بالعمل به، بل كل ما قاله هو: «سمعت فلاناً يقول كذا وكذا»، وقد في صدق كلامه، وليس في ذلك أي تلبيس أو تدليس، أو أي شيء يوصف من أجله بالغش في الدين.

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: **(ثم لعله لم يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه ووكل البحث إلى من أراد القبول).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن ذلك الاعتراض ـ وهو: أن يقال: يحتمل أن الراوي لم يعرف المروي عنه لا بفسق ولا عدالة، فيكون مجهول الحال بالنسبة للراوي، فروى عنه وسمَّاه، ثم وكل وفوض من أراد قبول الخبر المروي إلى أن يبحث عن عدالة المروي عنه.

فلم يكن في ذلك أي نوعٍ من أنواع الغش في الدِّين.

وبهذين الوجهين بان لك ضعف ذلك الاعتراض. والله أعلم.

* * *

الثالث: التعديل بالعمل بخبره

قوله: (**العمل بالخبر: إن أمكن حمله على الاحتياط، أو العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل، فإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق، ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب**).

ش: **أقول**: هذا الأمر الثالث من الأمور التي يحصل بها التعديل وهو: التعديل بالعمل بخبره، وبيانه:

أن يعمل العدل الثقة بخبر ذلك الشخص، فهذا يعتبر تعديلاً لذلك الشخص بشرط أن يعلم يقيناً وقطعاً أن العدل الثقة ما عمل إلاَّ بهذا الخبر، أي: أن يعلم أنه لا مستند للعمل إلاَّ بروايته عنه فهذا يعتبر تعديلاً له؛ لأنه يدل على ثبوت عدالته عند العامل ـ «وهو الثقة العدل» ـ ؛ لأنه لو لم يدل على ثبوت عدالته عند العامل للزم من ذلك أن يكون ذلك العامل قد عمل بذلك الخبر بدون ثبوت عدالة المروي عنه عنده، ولو ثبت ذلك، وهو أنه عمل بذلك الخبر بدون ثبوت عدالة المروي عنه عنده لفُسِّق ذلك العامل؛

لأنه عمل بخبر من لم تثبت عدالته عنده وفي ذلك تلبيس على الأمة؛ حيث إنه يوهمهم بعمله بخبره عدالته، والحقيقة ليست كذلك فهو ليس بعدل..

أما إذا لم يعلم أن ذلك العدل الثقة لا مستند له في العمل إلَّا ذلك الخبر، فإنه لا يكون هذا تعديلاً للمروي عنه؛ لاحتمال أنه عمل به احتياطاً، أو أنه عمل بدليل آخر وافق روايته.

ويكون عمل العدل الثقة برواية المروي عنه في التعديل، مثل تعديله بالقول بدون ذكر سبب التعديل ـ كما سبق بيانه ـ ولا فرق بينهما.

تنبيه: قال المجد ابن تيمية في «المسوَّدة»: «وعندي: أنه يفصل بين أن يكون الراوي ممن يرى قبول مستور الحال، أو يجهل مذهبه فيه». اهـ.

قلت: لا فرق عندنا بينهما؛ ذلك لأنه لا تلزمنا مذاهب الآخرين، فنحن نرى ما نعتقده، سواء كان هذا العامل يرى قبول رواية مستور الحال أم لا؟

تنبيه آخر: ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ هو القول الصحيح، وهناك مذهبان آخران، هما:

الأول: أن عمل العدل الثقة بخبر شخص يعتبر تعديلاً لذلك الشخص مطلقاً.

الثاني: أن عمل العدل الثقة بخبر شخص لا يعتبر تعديلاً لذلك الشخص مطلقاً.

* * *

الرابع: التعديل بالحكم بشهادته

قوله: (الرابع أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول).

ش: **أقول**: الأمر الرابع من الأمور التي يحصل بها التعديل: حكم الحاكم بشهادة الراوي؛ لأنه لا يحكم بشهادة الراوي إلاَّ وهو عدل عنده.

والتعديل بحكم الحاكم بشهادة الراوي أقوى من تعديله وتزكيته بالقول واللفظ.

نص على ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول».

وسبب تقديم هذه الرتبة على تزكيته وتعديله بالقول هو: أن الحكم بشهادته استلزم القول وتضمنه، أما التعديل بالقول ــ وهو قوله: عدل رضي ــ فهو قول مجرد لم يتضمن الحكم بشهادته، فيكون الحكم بشهادته قولاً وزيادة، لذلك كان التعديل بالحكم بشهادته أقوى من التعديل بالقول فقط.

تنبيه: ابن قدامة رحمه الله ــ هنا ــ قد أطلق ذلك، بينما أكثر الأصوليين قد قيدوا ذلك بأن حكم الحاكم الذي يشترط العدالة هو تعديل بالاتفاق وإلاَّ: كان الحاكم فاسقاً لقبول شهادة من ليس عدلاً عنده.

وقال ابن دقيق العيد ــ رحمه الله ــ وهذا قوي إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، أما إذا أجزنا حكم الحاكم بعلمه، فعلمه بالشهادة ظاهراً يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطناً.

قال الزركشي في «البحر المحيط» ــ حينما نقل كلام ابن دقيق العيد ــ: «وحينئذٍ يتجه التفصيل بين أن يعلم يقيناً أنه حكم بشهادته فتعديل، وأن لا يعلمه فلا يكون تعديلاً».

قلت: وهذا التفصيل صحيح لا بدَّ منه، فيكون مثل الأمر الثالث من

الأمور التي يحصل بها التعديل والتزكية وهو التعديل بالعمل بخبره، وقد سبق. والله أعلم.

* * *

ترك الحكم بشهادة الراوي ليس بجرح

قوله: (**أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح**).

ش: **أقول**: لما بين أن حكم الحاكم بشهادة الراوي هو تعديل للراوي: قال قائل: إذا لم يحكم الحاكم بشهادة الراوي ولم يعمل بها، فهل معنى ذلك أن ذلك يعتبر جرحاً للراوي فلا تقبل روايته؟

أجاب عن ذلك، فقال: إن ترك الحاكم الحكم بشهادة الراوي وعدم اعتبارها وعدم العمل بها ليس بجرح لذلك الراوي، وعلى ذلك تقبل روايته.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح**).

ش: **أقول**: الدليل على أن ترك الحاكم الحكم بشهادة الراوي ليس بجرح في ذلك الراوي: أن الحاكم قد يتوقف في الحكم بشهادة الراوي لأسباب غير الجرح، وذلك لأن الشهادة والرواية تشتركان في شروط الراوي الأربعة السابقة الذكر ــ وهي: الإسلام، والتكليف، والضبط، والعدالة ــ.

وانفردت الشهادة بأمور ــ غير معتبرة في الرواية ــ منها: عدم القرابة، والحرية، والذكورة، والبصر، والعدد، والعداوة، والصداقة؛ فهذه تؤثر في الشهادة فقط، ولا تؤثر في الرواية، لذلك تقبل رواية القريب بما ينفع قريبه، وتقبل رواية العبد، والمرأة، والأعمى، إلى غير ذلك ــ كما سبق بيان ذلك ــ.

فهنا يحتمل أن الحاكم ترك الحكم بشهادته لسبب غير الفسق كعداوة، أو تهمة قرابة أو صداقة أو نحو ذلك، فيكون ترك شهادة الراوي لواحد من هذه الاحتمالات، لا لانتفاء العدالة، فلا يحكم عليه بالجرح بذلك مع وجود تلك الاحتمالات. والله أعلم.

تنبيه: ذكر ابن قدامة أربعة أمور يحصل بها التعديل والتزكية، وأضاف بعض العلماء أمراً خامساً، وهو: الاستفاضة؛ فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم، وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة استغنى بذلك عن تعديله قضاء، قال القاضي أبو بكر الباقلاني: الشاهد والمخبر يحتاجان إلى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضا؛ لأن العلم بذلك من الاستفاضة أقوى من تعديل واحد واثنين يجوز عليهما الكذب.

وقال ابن الصلاح: وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي.

قلت: الراجح عندي: أن الاستفاضة لا تكون من الأمور التي يحصل بها التعديل، وذلك لأن الشخص قد يشاع عنه أنه عدل وثقة، وما أشاع ذلك إلاَّ أنصاره، وأتباعه، ومن هو منهم فإذا تحققنا في الأمر بأن خلاف ذلك.

فالأحوط: أن التعديل لا يحصل إلاَّ بالأمور التي ذكرها ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا، بالتفصيل السابق.

وعلى ذلك فلا بد من التأكد من عدالة الشاهد والمخبر إلاَّ الصحابة رضوان الله عليهم، فقد شهد الله ورسوله بعدالتهم، كما سيأتي إن شاء الله.

* * *

ثبوت عدالة الصحابة

قوله: (فصل والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ معلومة عدالتهم بتعديل الله ــ تعالى ــ وثنائه عليهم).

ش: أقول: لما بين ــ فيما سبق ــ أن العدالة شرط في الرواية، وأنه لا يقبل خبر الراوي إلاَّ إذا كان عدلاً: أراد هنا أن يبين أن هذا الشرط إنما يشترط في غير الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فإذا روى الصحابي خبراً من الأخبار فيجب قبوله ولا يبحث عن عدالته، وذلك لأن الصحابة ــ كلهم ــ عدول، معلومة عدالتهم بنص الله تعالى حيث أثنى عليهم وبين فضلهم.

وكون الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كلهم عدول هو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف. نسب هذا المذهب إلى جمهور العلماء كثير من العلماء منهم ابن قدامة ــ هنا ــ ، وإمام الحرمين في «التلخيص»، والغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، والمجد ابن تيمية في «المسودة»، والإسنوي في «زوائد الأصول»، والإبياري في «التحقيق والبيان»، وصفي الدين الحنبلي في «قواعد الأصول»، وابن الصلاح في «علوم الحديث».

* * *

الأدلة على ثبوت عدالة الصحابة

لقد دل على أن الصحابة كلهم عدول أدلة كثيرة، إليك بعضاً منها:

الدليل الأول

قوله: (قال الله ــ تعالى ــ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ ...﴾ [التوبة: ١٠٠]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدالة الصحابة ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ قد نص هنا على أنه قد رضي عن الصحابة.

ومن رضي الله عنه فلا يُشك بأنه قد اتصف بالتقوى واجتناب الكبائر من الذنوب والصغائر منها، واجتناب كل ما يخل بالمروءة وهذه هي العدالة، أي: لم يرض عنهم إلاَّ لأنهم قد اتصفوا بالعدالة؛ لأنه لا يرضى عن القوم الفاسقين.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وقال: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ. . .﴾ [الفتح: ١٨]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدالة الصحابة ـ هو قوله تعالى: ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [الفتح: ١٨].

وجه الدلالة: أنه ورد في هذه الآية تصريح بأن الله ـ سبحانه ـ قد رضي عن الصحابة ـ أيضاً ـ ومن رضي الله عنه كان عدلاً؛ حيث إنه لا يرضى عن الفاسق.

وهي نازلة في بيعة الرضوان بالحديبية، كما هو معروف، ولهذا سميت بذلك الاسم ـ «وهي بيعة الرضوان» ـ .

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ . . .﴾ [الفتح: ٢٩]).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على ثبوت عدالة الصحابة ـ: قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًاۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَۗ﴾ [الفتح: ٢٩].

وجه الدلالة: أن الصحابة قد أغاظ بهم الله الكفار، والكفار لا يغاظون إلَّا بالمؤمنين العدول، أما الفساق فلا يغاظ بهم الكفار؛ لأنهم غير مرضي عنهم فليسوا من جند الله تعالى.

تنبيه: لقد استدل بعض الأصوليين، كالطوفي وغيره، على عدالة الصحابة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

قلت: إن الاستدلال بهاتين الآيتين على عدالة الصحابة فيه نظر؛ وذلك لأنه لا يجوز استعمال اللفظ في معنيين مختلفين، فالمراد من «الأمة» الوارد في الآيتين: مجموع الأمة من حيث المجموع، فلا يراد كل واحد منهم. والله أعلم.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (وقال النبي ﷺ: «خير الناس قرني. . .»).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على عدالة الصحابة ـ هو: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والترمذي في «سننه»، وأبو داود في «سننه»، والإمام أحمد في «المسند» عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم ينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، ويظهر فيهم السِّمن».

وجه الدلالة: أنه وصف الصحابة بأنهم خير الأمة الإسلامية، ولو لم يكونوا عدولاً لما وصفهم بهذا الوصف وهو الخيرية؛ لأن الفساق لا يمكن أن يوصفوا بهذا الوصف، ذلك لأنهم «أعني الفساق» لا خير فيهم.

تنبيه: ورد الحديث برواية «خيركم قرني ثم الذين يلونه»، وورد بلفظ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم».

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(وقال: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً. . .»)**.

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ على ثبوت عدالة الصحابة ـ هو: ما أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخه»، والطبراني في «الكبير» عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «إن الله اختارني، واختار لي أصحاباً فجعل لي بينهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ بين أن الله ـ تعالى ـ هو الذي اختار هؤلاء الناس لصحبة نبيه، ونهى عن سبهم، ولم يخصهم الله تعالى بذلك إلاَّ

لكونهم قد اتصفوا بصفة العدالة؛ إذ لو كانوا فساقاً لما اختارهم لصحبة نبيه، ولما نهى عن سبِّهم.

قلت: لا يصلح الاستدلال بهذا على عدالة الصحابة؛ لأن فيه بشر بن عبيد الله وهو غير معروف. قال ابن حبان: «والحديث باطل لا أصل له»، نقل ذلك أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي في «تذكرة الموضوعات».

وقال الهيثمي في «المجمع»: «فيه من لا أعرفه».

تنبيه: يمكن أن يستدل على عدالة الصحابة من السنة بأحاديث أُخر أصح من الحديث السابق.

منها: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن أبـي سعيد الخدري ـــ رضي الله عنه ـــ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا أصحابـي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ هنا قد نهى عن سبِّ أصحابه، وبين فضلهم؛ ولا يكون ذلك إلاَّ لمن كان عدلاً، إذ لو كانوا فساقاً لما نهى عن سبهم لأن الفساق لا خير فيهم.

ومنها: ما أخرجه مسلم في «صحيحه» عن أبـي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله ﷺ: «النجوم أمنة السماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد؛ وأنا أمنة لأصحابـي، فإذا ذهبت أتى أصحابـي ما يوعدون؛ وأصحابـي أمنة أمتي، فإذا ذهب أصحابـي أتى أمتي ما يوعدون».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد بين أن أصحابه أمنة للأمة، وهذا يدل على عدالتهم؛ لأن الذي ليس بعدل لا يمكن أن يكون أمنة وأماناً للأمة.

* * *

الاعتراض على الأدلة السابقة

لقد اعترض على الاستدلال بما سبق من الآيات والأحاديث باعتراض مفاده: قال المعترض: أن تلك النصوص ــ من الكتاب والسنة ــ لم تصرح بعدالة الصحابة، وكل ما فيها بيان فضلهم فقط، وبيان الفضل لا يدل على تعديلهم.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(فأيُّ تعديلٍ أصح من تعديل علام الغيوب، وتعديل رسوله ﷺ؟)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه إذا كان التعديل والتزكية تثبت بقول اثنين من الناس مع عدم عصمتهما، وعدم علمهما إلاَّ ببعض الظواهر، فكيف بمن أثنى عليه الله عز وجل ورسوله ﷺ ألا تثبت عدالته بذلك؟ فهذا من باب أولى فهي تزكية وتعديل علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء مع استحالة الكذب عليه، وهي تعديل وتزكية رسوله ﷺ مع عصمته عن الخطأ والكذب.

* * *

الدليل السادس

قوله: **(ولو لم يرد: لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعة الله ــ تعالى ــ وطاعة رسوله، وبذل المهج ما يكفي في القطع بعد التهم)**.

ش: **أقول**: الدليل السادس: ــ على ثبوت عدالة الصحابة ــ من العقل، وهو أن يقال: إن ما تواتر واشتهر من صلاحهم، وما وقع لهم في الهجرة والجهاد، وطاعتهم المطلقة لله ورسوله، وبذل المهج وهي:

النفوس، وبذل النفيس، وقتال الآباء، والأولاد، والأقرباء، والأهل في موالاة الرسول ونصرته، واشتدادهم في أمور الدين بحيث لا تأخذهم في ذلك لومة لائم، كل ذلك يقطع بالحكم بعد التهم وإن لم ترد تلك النصوص من الآيات والأحاديث.

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هو مذهب جمهور العلماء، وهناك مذاهب أخرى في ذلك.

منها: أنه قيل: إن حكم الصحابة في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها كغيرهم.

وقيل: إنهم كلهم عدول إلى ما قبل الفتن. أي: إنهم لا يزالون عدولاً حتى وقع الاختلاف بينهم.

وقيل: إن كل من قاتل علياً ـ رضي الله عنه ـ فهو فاسق مردود الرواية والشهادة؛ نظراً لخروجهم عن الإمام الحق.

وقيل: إن من كان مشتهراً بالصحبة والملازمة فهو عدل، لا يبحث عن عدالته، ومن لم يشتهر فيبحث عن عدالته.

وقيل: غير ذلك.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من السلف والخلف، وهو: أن جميع الصحابة عدول؛ لأنه لو ثبت توقف في عدالتهم للزم من ذلك توقف في بعض رواياتهم مما يؤدي إلى انحصار كثير من الشريعة على عصر الرسول ﷺ.

تنبيه آخر: قال شمس الدين الإبياري في «التحقيق والبيان شرح البرهان»: وليس المراد بعدالة الصحابة هو ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب

العدالة، وطلب التزكية إلاَّ من يثبت عليه ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك والحمد لله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن النبـي ﷺ حتى يثبت خلافه.

تنبيه ثالث: البحث في هذه المسألة ــ وهي ثبوت عدالة الصحابة ــ لها ثمرة؛ إذ يتخرج عليه أنه إذا قال العدل الثقة في الإسناد: «عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ»: كان حجة، ولا تضر الجهالة به، لثبوت عدالتهم.
وقال أبو زيد الدبوسي الحنفي في «تقويم الأدلة»: إن قال العدل: «عن رجل من الصحابة» لا يكون حجة إلاَّ بأحد الشروط التالية:

إما أن يعمل بالخبر السلف.

أو ينتشر الخبر بين السلف، ويسكتوا عن ردِّه.

فإن لم ينتشر فإن وافق القياس عمل به، وإلاَّ فلا.

* * *

صفة العدالة تتناول كل صحابـي

قوله: (وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابـي).

ش: **أقول:** كل من صحب النبـي ﷺ ووقع عليه اسم «الصحابـي» فهو متصف بتلك الصفة، وهي: «العدالة»، وعلى ذلك تقبل أخباره وكل ما يأتي به مما سمعه أو شاهده.

* * *

تعريـف الصحابـي

لما بين أن الصحابة كلهم عدول، كأن سائلاً سأل وقال: من هو الصحابـي الذي نال هذه المرتبة العظيمة، وهي الاتصاف بـ «العدالة»، فشرع في بيان تعريف الصحابـي.

والصحابي في اللغة مشتق من الصحبة، والصحبة: مصدر صحب، فهو صاحب وهو يطلق على عدة إطلاقات:

يطلق على المنع والحفظ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنبياء: ٤٣].

ويطلق على الملازمة.

ويطلق على المعاشرة.

ويطلق على من حصل له مجالسة ورؤية.

* * *

تعريف الصحابي في الاصطلاح

قوله: **(ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الإيمان به).**

ش: **أقول**: معنى ذلك: أن اسم الصحابي يحصل لكل شخص صحب النبي ﷺ ولو ساعة ورآه مع الإيمان بكل ما أتى به.

ومعناه: أن الصحابي هو من رأى النبي ﷺ مؤمناً به، وصحبه ولو ساعة، سواء روى عنه أو لم يرو عنه، وسواء اختص به اختصاص المصحوب أو لم يختص به.

وهذا المذهب ـ فيما يطلق عليه اسم الصحابي ـ هو ما اختاره الإمام أحمد، حيث روى عبدوس بن مالك العطار أن الإمام أحمد قال: «أفضل الناس بعد أهل بدر القرن الذي بعث فيهم، كل من صحبه سنة أو شهراً، أو يوماً، أو ساعة أو رآه فهو من الصحابة على قدر ما يصحبه».

نقل تلك الرواية: القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

وهو اختيار ابن قدامة ــ هنا ــ ، والقاضي أبـي يعلى في «العدة»، وتلميذه أبـي الخطاب في «التمهيد»، والعكبري الحنبلي في «رسالته في أصول الفقه»، وصفي الدين عبد المؤمن البغدادي الحنبلي في «قواعد الأصول»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» وفصَّل فيه.

وذهب إلى هذا المذهب ابن حزم في «الإحكام»، والآمدي في «الأحكام»، والإسنوي في «زوائد الأصول»، وهو اختيار أبـي عبد الله البخاري في «صحيحه»، والحافظ ابن حجر في «نزهة النظر»، وفصَّل ذلك في كتابه «الإصابة»؛ وهو مذهب جمهور المحدثين كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، والعراقي في «فتح المغيث»، ونسبه ابن كثير في «الباعث الحثيث» إلى جمهور العلماء سلفاً وخلفاً، ونسبه صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» إلى الأكثرين من العلماء.

فأصحاب هذا المذهب يتوسعون في إطلاق اسم الصحابـي حيث إنهم يعدون كل من رأى النبـي ﷺ من الصحابة، مستدلين على ذلك بأدلة، من أهمها:

الأول: أن الصحابـي مشتق من الصحبة، وبمطلقها يتحقق الاشتقاق، فلا يوجد قدر معين حتى نخصصه به، بل ذلك مطلق.

الثاني: أنه يصح تقسيم الصحبة إلى القليل والكثير، فيصح أن يقال: «صحبته دهراً» و «صحبته سنة» و «صحبته شهراً» و «صحبته يوماً» و «صحبته ساعة» وأكثر من ذلك وأقل، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً، فيجوز أن يطلق الصحابـي على من رأى النبـي ﷺ ولو مرة واحدة فقط، كما يقال: «فلان حدثني» و «زارني» وإن كان لم يحدثه، ولم يزره إلاَّ مرة واحدة ــ فقط ــ .

وهناك أدلة أخرى على ذلك المذهب، قد ذكرتها وفصلت القول فيها، وأجبت عنها في كتابي الموسوم بـ«مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف: دراسة نظرية تطبيقية»، فارجع إليه إن شئت.

وقد رجحت في ذلك الكتاب أن الصحابي هو: من رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفاً بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة سواء روى عنه، أو لم يرو عنه، تعلَّم منه أو لم يتعلم.

وهو رأي جمهور الأصوليين وأكثر العلماء، كما قال ذلك أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وابن الصلاح في «مقدمته»، وأمير بادشاه في «تيسير التحرير».

وقد رجحته: لأن شهود التنزيل، والاطلاع على أسباب ورود الأحكام، ومعرفة التأويل، ومقاصد الشرع لا يمكن إلاَّ باختصاص مصاحبة، وكثرة مجالسة، وهذا هو الغرض من إثبات الصحابي، أما ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ فقد نظر إلى الوضع اللغوي للصحابي ــ فقط ــ وقد بينت ذلك أكثر تفصيلاً في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي». والله أعلم.

تنبيه: هناك مذاهب أخرى فيما يطلق عليه اسم الصحابي غير المذهبين السابقين:

فقد قيل: إن الصحابي هو: من أدرك زمن النبي ﷺ وإن لم يره.

وقيل: إن الصحابي هو: من رأى النبي ﷺ ولو ساعة من نهار وهو مسلم بالغ عاقل.

وقيل: إن الصحابي هو: من صحب النبي ﷺ سنة أو سنتين أو غزا معه غزوة أو غزوتين.

وقيل: إن الصحابي هو: من يصحب النبي ﷺ مدة قدرها ستة أشهر فصاعداً.

وقيل: إن الصحابي هو: من صحب النبي ﷺ وطالت صحبته، ولازمه، وأخذ عنه العلم، وروى عنه.

وقد تكلمت عن هذه المذاهب من حيث: نسبة كل مذهب إلى قائله، ودليله، ثم أجبت عن كل مذهب، وبينت ضعفه بالأدلة، وذلك في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف»، فارجع إليه إن شئت.

تنبيه آخر: الخلاف فيما يطلق عليه اسم الصحابي هل له ثمرة، أو أنه خلاف لفظي لا ثمرة له؟ اختلف العلماء في ذلك.

ولقد بينت ذلك بالتفصيل في كتابي المشار إليه آنفاً، وهو: «مخالفة الصحابي للحديث...».

وخلصت إلى أن الخلاف معنوي له ثمرة؛ حيث إنه من دخل ضمن الصحابة ـ باعتبار كل مذهب من المذاهب السابقة ـ فإنه تثبت له أمور هي كما يلي:

الأول: ثبوت العدالة، فلا يحتاج إلى تزكية.

الثاني: تفسيق من سبه.

الثالث: قبول مراسيله عند جمهور العلماء.

الرابع: حجية قوله وفتواه وفعله عند كثير من العلماء.

الخامس: أنه إذا خالف الحديث النبوي الشريف، فإن مخالفته معتبرة، ويسقط الاحتجاج بالحديث عند بعض العلماء.

وهذا الأمر الخامس هو الذي دعاني إلى تأليف كتابي السابق الذكر وهو: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف: دراسة نظرية تطبيقية».

أما من خرج من الصحابة ــ باعتبار كل مذهب من المذاهب السابقة ــ فلا تكون تلك الصفات والمميزات ثابتة له. والله أعلم.

* * *

طرق معرفة الصحابي

لما عرفنا من يطلق عليه اسم الصحابي، وعرفنا أن كل صحابي موصوف بالعدالة ولا فرق بينهم. كان سائلاً قال: كيف نعرف الصحابي؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ نعرف الصحابي بطرق هي كما يلي:

* * *

الطريق الأول

قوله: **(ويحصل لنا العلم بذلك يخبره عن نفسه)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول من طرق معرفة الصحابي: أن يخبرنا الصحابي نفسُه بأنه صحابي، ويقول: «أنا صحبت النبي ﷺ»، فإذا قال ذلك العدل الثقة المعاصر للنبي ﷺ فإنه يكون صحابياً عند جمهور العلماء، وهو الصحيح؛ لأنه ثقة عدل مقبول القول فيقبل في ذلك كروايته، هذا إذا لم يرد عن الصحابة رد قوله.

* * *

الطريق الثاني

قوله: **(أو عن غيره أنه صحب النبي ﷺ)**.

ش: **أقول**: الطريق الثاني من طرق معرفتنا للصحابي: أن يخبر الواحد من الصحابة أن فلاناً من الصحابة. فإذا أخبر بذلك يكون ذلك الشخص المخبر عنه صحابياً، لأن الصحابي عدل مقبول القول فيقبل ما يأتي به كروايته.

وقيل: إن الشخص لا تثبت له الصحبة بقول الواحد، وإنما يثبت بما يوجب العلم ضرورة أو اكتساباً.

* * *

الاعتراض على الطريق الأول

قوله: (**فإن قيل: قوله شهادة لنفسه فكيف يقبل؟**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الطريق الأول ـ من طرق معرفة الصحابي ـ بقوله: إن قول الشخص: «أنا صحابي» هذه تعتبر شهادة لنفسه، وشهادة الشخص لنفسه لا تقبل، فلا يقبل قوله؛ لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة لنفسه، ولا يمكن تفريع قبول قوله على عدالتهم؛ لأن عدالتهم فرع الصحبة، فلو ثبتت الصحبة بها لزم الدور.

وهذا الاعتراض أورده أصحاب المذهب الثاني في المسألة وهم الذين توقفوا، ذهب إلى ذلك ابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، وهو ظاهر كلام ابن القطان المحدث، وهو مذهب أبي عبد الله الصيمري في «مسائل الخلاف».

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل، لا يلحق غيره مضرة، ولا يوجب تهمة، فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ**).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الصحابي إذا قال: «أنا صحابي» فإنه بذلك يخبر عن نفسه بأنه صحابي، وإذا ثبت أنه

صحابي فإنه يترتب عليه حكم شرعي، وهو: قبول أيِّ حديث يرويه يوجب علينا العمل به بدون البحث عن عدالة هذا الشخص ـ الذي قال بأنه صحابي ـ ؛ لأن كل الصحابة عدول ـ كما سبق بيانه ـ وهو بذلك القول لا يضر المسلمين في شيء. والتهمة في ذلك بعيدة كل البعد؛ قياساً على روايته؛ حيث إن الصحابي إذ روى حديثاً عن النبي ﷺ فإنه يقبل، واتهام الكذب في ذلك بعيد، كذلك هنا: نقول:

كما أننا نقبل روايته عن النبي ﷺ بدون اتهامه بالكذب، فكذلك نقبل قوله عن نفسه بدون اتهامه بالكذب ولا فرق.

واعترض الطوفي في «شرح مختصره» على كلام ابن قدامة السابق بقوله: «والشيخ أبو محمد زعم أن إثبات صحبة الراوي بقوله: أنا صحابي لا يلحق غيره مضرة، ولا يوجب تهمة، وهما ممنوعان، بل يوجب تهمة وهو تحصيل منصب الصحبة لنفسه، ويضر بالمسلمين؛ حيث يلزمهم قبول ما يرويه مع هذه التهمة». اهـ.

قلت: هذا الاعتراض من الطوفي غير صحيح؛ وذلك لأن الشخص العدل المعاصر إذا قال: «أنا صحابي» وشهدت القرائن على صدق دعواه فإن الصحبة تثبت له.

ولا يوجب ذلك تهمة، بل التهمة هنا بعيدة؛ لأن هذا الشخص القائل «أنا صحابي» قد توفرت فيه العدالة والثقة فأيُّ شيء يقوله هو صدق، فيجب قبول قوله بأنه صحابي، كما وجب قبول روايته عن النبي ﷺ ولا فرق، لأن وازع العدل يمنعه من الكذب.

وإذا بعدت تهمته في ذلك فلا يلحق المسلمين مضرة بقوله، بل يكون فيه مصلحة.

فنتج: أن كلام ابن قدامة صحيح، واعتراض الطوفي ساقط. والله أعلم.

تنبيه: هناك طرق لمعرفة كون الشخص صحابياً ـ لم يذكرها ابن قدامة هنا ـ:

منها: أن الصحابي يعرف عن طريق النقل المتواتر ويدخل في ذلك الخلفاء الأربعة، وزوجاته ﷺ ويشمل المشهورين، والمهاجرين والأنصار ممن ثبت بالتواتر أنهم من الصحابة.

ومنها: أن يقول الشخص: كنت أنا وفلان «من الصحابة» عند النبي ﷺ.

ومنها: أن يقول الشخص: دخلنا على النبي ﷺ.

ويشترط في هذين الطريقين الأخيرين أن يعرف إسلامه في تلك الحالة.

* * *

رواية المحدود بالقذف
مقبولة إن كانت بلفظ الشهادة

قوله: (**فصل: المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يُردُّ خبرُه**).

ش: **أقول**: ذهب جمهور العلماء إلى أن الشخص إذا قذف آخر بالزنا، وحدَّه الإمام حد القذف، فإن روايته مقبولة، ولا يُردُّ خبره، بشرط: أن يكون قد أخرج القول بالقذف مخرج الشهادة، ولم يخرجه مخرج القذف.

أما إن أخرج القول مخرج القذف، فلا تقبل روايته إلاَّ إذا ثبتت توبته.

* * *

الأدلة على ذلك

لقد استدل لمذهب الجمهور بدليلين، هما:

الدليـل الأول

قوله: **(لأن نقصان العدد ليس من فعله)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن المحدود في القذف يقبل خبره إن كان قوله بلفظ الشهادة ــ : أن الشاهد العدل يغلب على الظن صدقه، ولكن لم يكمل العدد في الشهادة، ونقصان عدد الشهادة لم يكن من جهته، أو بيده فلا يقدح ذلك بعدالة المحدود في القذف؛ لأنه لا دخل له فيما حصل من نقصان العدد في الشهادة، وعلى ذلك فلا مانع من قبول روايته.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولهذا روى الناس عن أبـي بكرة، واتفقوا على ذلك، وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني لما ذهب إليه الجمهور ــ وهو التفصيل السابق ــ : الوقوع فقد وقع أن أبا بكرة ــ نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي ــ قد شهد ــ هو واثنان معه ــ على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتم الشهادة فجلده عمر، كما ورد تفصيل ذلك في «الإصابة»، و «الاستيعاب».

ومع أن عمر قد جلد أبا بكرة على ذلك، فقد أجمع الناس على قبول روايته، فقد ورد في كتاب «الخلاصة»: أن لأبـي بكرة مائة واثنين وثلاثين حديثاً: اتفق البخاري ومسلم على ثمانية، وانفرد البخاري بخمسة، ومسلم بأخر، روى عنه أولاده عبد الرحمن، وعبد العزيز، وعبيد الله، ومسلم، وجماعة.

فهنا قد قبلت روايته مع أنه محدود بالقذف.

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ من التفصيل السابق هو مذهب جمهور العلماء، وهناك مذهبان آخران، هما:

المذهب الأول: أن المحدود في القذف تقبل روايته مطلقاً، أي: سواء كان قوله بلفظ الشهادة أو لا، وهذا مذهب جمهور الحنفية.

المذهب الثاني: أن المحدود في القذف لا تقبل روايته مطلقاً، وهذا قد نسب إلى أبي حنيفة، لكن ظاهر مذهب الحنفية خلافه، كما نص على ذلك الكمال بن الهمام في «التحرير».

* * *

كيفية الرواية لغير الصحابي أو مستند غير الصحابي

قوله: (**فصل: في كيفية الرواية، وهي على أربع مراتب**).

ش: **أقول:** إن الراوي إما أن يكون صحابياً، أو غير صحابي.

أما الراوي الصحابي فقد سبق بيان كيفية روايته للأخبار وأنها على مراتب خمس هي كما يلي:

المرتبة الأولى: قول الصحابي: «سمعت رسول الله ﷺ»، أو أخبرني، أو حدثني».

المرتبة الثانية: قول الصحابي: «قال رسول الله ﷺ».

المرتبة الثالثة: قول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا».

المرتبة الرابعة: قول الصحابي: «أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا».

المرتبة الخامسة: قول الصحابـي: «كنا نفعل، أو كانوا يفعلون على عهد رسول الله ﷺ».

هذه مراتب كيفية الرواية للصحابـي، وقد سبق بينها بالتفصيل.

أما الراوي غير الصحابـي: فهو المراد هنا ــ كما هو واضح، ولكيفية روايته للأخبار أربع مراتب، هي كما يلي:

المرتبة الأولى: قراءة الشيخ على الراوي.

المرتبة الثانية: العكس وهو قراءة الراوي على الشيخ.

المرتبة الثالثة: الإجازة.

المرتبة الرابعة: المناولة.

وإليك بيان ذلك بالتفصيل:

المرتبة الأولى: قراءة الشيخ على الراوي

قوله: **(أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه)**.

ش: **أقول**: المرتبة الأولى ــ من مراتب كيفية الرواية لغير الصحابـي ــ: أن يسمع الراوي قراءة الشيخ.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ: المرتبة الأولى: قراءة الشيخ على الراوي عنه وهو يسمع، سواء كانت قراءته إملاء من مكتوب، أو من حفظه.

قال ابن القشيري: «ولا فرق بين أن يقرأ من ظهر قلبه، أو من كتاب». اهـ.

وهذه الرتبة هي أعلا المراتب وأقواها، وهي النهاية في التحمل؛ لأنه طريق رسول الله ﷺ، فإنه الذي كان يحدث أصحابه كما نقلوه عنه، وهو أبعد من الخطأ والسهو، فيكون أحق فيما هو المقصود وهو تحمل الأمانة بصفة تامة.

وكون هذه الرتبة هي أعلا المراتب هو مذهب المحدِّثين كما قال ذلك ابن الساعاتي في «بديع النظام»، وهو مذهب أكثر الأصوليين، وهو الذي صحَّحه ابن الصلاح وفي «مقدمته»، وابن الحاجب في «المنتهى».

وهناك مذهب ثان في المسألة وهو: أن قراءة الشيخ على الراوي، وقراءة الراوي على الشيخ على السواء لا فرق بينهما، وهوالذي اختاره ابن الساعاتي في «بديع النظام»، وهو مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة، وهو مروي عن الإمام مالك كما صرح بذلك ابن الصلاح في «مقدمته».

وأجاب أصحاب هذا المذهب عما قاله أصحاب المذهب الأول: بأن قراءة الشيخ على الراوي أعلا، تلك لرسول الله ﷺ خاصة؛ لكونه مأموناً من السهو، ولأنه كان يذكر ما يذكره من حفظه، ولم يكتب، وأما فيمن يقرأ كتاب ويسهو فلا فرق بينهما نظراً لمساواة من يتكلم أو يستمع فيستفهم فيقول: نعم.

وهناك مذهب ثالث ــ في المسألة ــ وهو: أن قراءة الراوي على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على الراوي، وهذا قد روي عن أبي حنيفة ــ رحمه الله ــ كما قال ذلك السرخسي في «أصوله»، وحكاه ابن الصلاح في «مقدمته» عن ابن أبي ذؤيب.

ودليل ذلك: أن عناية الطلب أشد عادة؛ لأنه إذا قرأ التلميذ على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين، وإذا قرأ الشيخ لا تكون المحافظة إلاَّ منه.

* * *

الصيغة التي يُحدِّث بها الراوي في هذه المرتبة

قوله: (وذلك يسلط الراوي أن يقول: حدثني، وأخبرني، وقال فلان، وسمعته يقول).

ش: **أقول**: إذا سمع الراوي قراءة الشيخ لهذا الخبر، فهناك صيغ لا بد أن يعبِّر بها إذا أراد أن ينقل ذلك، ويُحدِّث بهذا الخبر، هي: أن يقول: «حدثني فلان»، أو يقول: «أخبرني فلان».

يقول ذلك إن قصد الشيخ إسماعه خاصة، أو إسماعه مع جمع غيره.

وقيل: إن الشيخ إذا أسمع الراوي خاصة يمكنه أن يقول: «حدثني فلان» أو يقول: «أخبرني فلان».

أما إذا أسمعه الشيخ مع غيره فلا يقول ذلك، بل يقول: «حدثنا فلان»، أو «أخبرنا فلان»، وهذا من أدب المحدثين.

والصحيح: أنه يجوز للراوي ــ في هذه المرتبة ــ إفراد الضمير بأن يقول: «حدثني، وأخبرني»، وله جمع الضمير بأن يقول: أخبرنا وحدثنا ولو كان الراوي منفرداً بالسماع ولا مانع من ذلك، وهذا هو الصحيح عند الإمام أحمد وكثير من العلماء.

وأما إن لم يقصد الشيخ إسماعه منفرداً، ولا مع جماعة فلا يقول: حدثني، ولا أخبرني، ولا حدثنا، ولا أخبرنا؛ لأنه مشعر بالقصد، وهو لم يقع فيكون كاذباً في ذلك.

بل يقول في ذلك: «سمعته يقول كذا»، أو يقول: «قال فلان كذا»، أو يقول: «سمعته يحدث بكذا، أو يخبر بكذا» أو نحو ذلك، وهذا ذكره كثير من الأصوليين كالآمدي في «الإحكام»، والإسنوي في «نهاية السول»، وعضد الدين في «شرح مختصر ابن الحاجب».

تنبيه: قال الخطيب البغدادي في «الكفاية»: أرفع الدرجات ــ في هذه المرتبة ــ «أسمعنا، ثم حدثنا، وحدثني، ثم أخبرنا، وهذا كثير في الاستعمال، ثم أنبأنا، ونبأنا، وهو قليل في الاستعمال». اهـ.

قد يقول قائل: لماذا لفظ «أسمعنا، وحدثنا» أرفع الدرجات؟

أقول: كانت هذه الصيغ أرفع؛ لما فيهما من الاحتراز من الإجازة. والله أعلم.

* * *

المرتبة الثانية: قراءة الراوي على الشيخ

قوله: (**الثانية: أن يقرأ على الشيخ فيقول: نعم، أو يسكت، فتجوز الرواية به، خلافاً لبعض أهل الظاهر**).

ش: **أقول**: المرتبة الثانية ــ من مراتب مستند غير الصحابي ــ أن يقرأ الراوي على الشيخ وهو يسمع، فيقول الراوي للشيخ ــ بعد الفراغ من القراءة ــ : هل سمعت أيها الشيخ، فيقول الشيخ: نعم، أو يقول الشيخ: الأمر كما قُرىء علي، فتجوز الرواية عنه مع العمل بذلك بالاتفاق.

أما إن قال الراوي للشيخ ــ بعد الفراغ من القراءة ــ هل سمعت أيها الشيخ فسكت الشيخ، فقد اختلف العلماء في ذلك.

فذهب جمهور العلماء إلى أنه تجوز الرواية عنه ويجب العمل به كسابقه.

وذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لا تجوز الرواية عنه، ولا العمل به؛ لأن سكوته لا يكفي في الدلالة على صحة ما قرأه، فقد يكون غافلاً، أو مكرهاً أو نحو ذلك فلا بد من نطقه، وشرط ذلك ــ أيضاً ــ بعض المحدثين، وبعض الشافعية كسليم الرازي.

تنبيه: ظاهر كلام ابن قدامة السابق يدل على أن بعض الظاهرية خالفوا فيما إذا قال الشيخ: نعم، وفيما إذا سكت، والحقيقة ليست كذلك، بل خالفوا فيما إذا سكت فقط كما سبق.

دليل الجمهور على أنه تجوز الرواية بذلك

قوله: (ولنا: **أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت، نعم لو كان ثم مخيلة إكراه، أو غفلة لا يكتفى بسكوته**).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـ على أن سكوت الشيخ يدل على صحة ما قرأه عليه الراوي عنه وهو السامع ـ بقولهم: إنه لو لم يكن ما قرأه الراوي صحيحاً كله لما سكت الشيخ، بل لاعترض على الخطأ منه، ولكن سكوت الشيخ وعدم اعتراضه، دليل واضح على أن كل ما قرأه وما ذكره الراوي صحيح.

أو تقول في تقرير هذا الدليل ـ بعبارة أخرى ـ: لو لم تكن روايته صحيحة لكان سكوت الشيخ عن الإنكار مع القدرة عليه فسقاً؛ لما فيه من إيهام صحة ما ليس بصحيح، وذلك بعيد جداً عن العدل الثقة.

هذا إذا تحققنا وتثبتنا أنه لا يوجد لدى الشيخ أي مانع من الإنكار ـ إذا أخطأ الراوي في القراءة ـ: من غفلة، أو قلة اكتراث، أو نوم، أو إكراه من غيره على السكوت.

لذلك شرط بعض العلماء كإمام الحرمين في «البرهان» في صحة التحمل بهذه المرتبة أن تكون بحيث لو فرض من القارىء تحريف أو تصحيف لرده الشيخ.

أما إذا تخيلنا وظننا بأنه يوجد لدى الشيخ مانع من الإنكار كغفلة فيه، أو قلة مبالاة، أو نوم، أو إكراه على السكوت، ففي هذه الحالة لا يكتفي بسكوته، بل لا بد من نطقه بقوله: «نعم»، أو نحو ذلك مما يدل على موافقته على صحة ما قرىء عليه.

* * *

الصيغة التي يُحدِّث بها الراوي في هذه المرتبة

قوله: (وهذا يسلط الراوي على أن يقول: أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه).

ش: **أقول**: إذا قرأ الراوي على الشيخ، فهناك صيغ يجب أن يُعبِّر بها إذا أراد أن ينقل ذلك، أو يحدث بما قرأه على الشيخ، فيقول: «أنبأنا فلان قراءة عليه». أو يقول: «حدثنا فلان قراءة عليه»، أو يقول: «أخبرنا فلان قراءة عليه».

هذا قد اتفق عليه.

* * *

هل يجوز أن يقول: أخبرنا، أو حدثنا مطلقاً؟

قوله: (وهل يجوز أن يقول: أخبرنا، أو حدثنا، على روايتين؟).

ش: **أقول**: إذا قال الراوي الذي قرأ على الشيخ: «أخبرنا فلان»، أو قال: «حدثنا فلان» مطلقاً، أي: بدون أن يقيده بلفظ: «قراءة عليه»، فهل يجوز ذلك؟

اختلفت في ذلك، وللإمام أحمد في ذلك روايتان وكل رواية وافقها بعض العلماء، وإليك بيان ذلك.

* * *

الرواية الأولى: لا يجوز

قوله: (إحداهما: لا يجوز).

ش: **أقول**: الرواية الأولى عن الإمام أحمد: أنه لا يجوز أن يقول: «أخبرنا»، ولا أن يقول: «حدثنا» مطلقاً، أي: بدون لفظ: «قراءة عليه»، بل لا بد من هذه اللفظ فيقول: «أخبرنا أو حدثنا فلان قراءة عليه».

وهذه الرواية نقلها أبو يعلى في «العدة».

وعدم الجواز هو مذهب كثير من العلماء، منهم: عبد الله بن المبارك، والنسائي، ويحيى بن يحيى، والغزالي في «المستصفى»، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، والآمدي في «الإحكام»، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، والإمام مسلم، وعزي إلى كثير من محققي العلماء، وهو المختار عندي.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**كما لا يجوز أن يقول: سمعت من فلان**).

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يجوز أن يقول من قرأ على الشيخ «أخبرنا أو حدثنا» مطلقاً: القياس. بيان ذلك:

أن هذا الراوي وهو الذي قرأ على الشيخ لا يجوز بالاتفاق أن يقول: «سمعت من فلان كذا»، فكذلك لا يجوز أن يقول: «أخبرنا، أو حدثنا فلان»: والجامع أن ظاهر كل من العبارتين يقتضي: أن الشيخ هو الذي تولى القراءة بنفسه، وهذا ليس بصحيح؛ حيث إن حقيقة الأمر أن الراوي هو الذي تولى القراءة على الشيخ.

فبان لك: أن ترك عبارة: «قراءة عليه» يوهم السماع من لفظ الشيخ وهذا كذب في الرواية، فلا يجوز أن يطلق ذلك، بل لا بد أن يقول: «أخبرنا أو حدثنا فلان قراءة عليه».

* * *

الروايـة الثانيـة

قوله: **(والأخرى: يجوز، وهو قول أكثر الفقهاء)**.

ش: **أقول**: الرواية الثانية عن الإمام أحمد: أنه يجوز أن يقول الراوي الذي قرأ على الشيخ: «أخبرنا أو حدثنا فلان» مطلقاً، أي: بدون ذكر لفظ: «قراءة عليه».

ذكر هذه الرواية القاضي أبو يعلى في «العدة»، وابن تيمية في «المسودة».

وهذه الرواية هو مذهب كثير من العلماء، منهم: الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك، وأبو عبد الله البخاري، وسفيان بن عيينة، ويحيى بن سعيد القطان، والقاضي أبو يعلى، والخلال، وأبو بكر عبد العزيز، ومحمد بن الحسن، وأبو يوسف، ومعظم الحجازيين والكوفيين، والزهري.

فعند هؤلاء أن هذا مثل السماع.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأنه إذا قرأ كان كقوله: نعم، والجواب بنعم كالخبر، بدليل ثبوت أحكام الإقرار به، ولهذا يقول: أشهدني على نفسه)**.

ش: **أقول**: استدل على ذلك ــ وهو أنه يجوز أن يقول الراوي الذي قرأ على الشيخ: أخبرنا أو حدثنا فلان» مطلقاً، بدون ذكر: «قراءة عليه» ــ بأن قيل: إن الراوي إذا قرأ على الشيخ فلما فرغ قال له: هل سمعت أيها الشيخ فسكت ــ مع عدم المانع من النطق ــ: كان هذا يعتبر إقراراً من الشيخ أن قراءة الراوي عليه صحيحة، فكأنه بذلك قال له: «نعم قراءتك

صحيحة»، ومعروف أن الجواب عن ذلك بلفظ: «نعم» هو خبر بدليل: ثبوت الأحكام الشرعية عند الجواب بـ «نعم»، فلفظ «نعم» يفيد الإقرار به؛ قياساً على الشهادة. بيان ذلك:

أنه لو قيل لزيد: «ألعمرو عليك خمسة ريالات»؟ فقال زيد: نعم، كان للشاهد عليه أن يقول: أشهدني على نفسه بخمسة ريالات مع أنه لا مستند لهذه الشهادة إلاَّ قول المشهود عليه: «نعم» فكذا في الرواية؛ فإنه إذا قال الشيخ: «نعم» فيكون تقدير الكلام: «نعم أخبرني بأني رويت كذا وكذا»، كما يقال في المقر بخمسة ريالات، فيكون تقدير الكلام فيه: «نعم له على خمسة ريالات».

فالجمل المقدرة هنا مرادة بالحكم، ولكن حذفت اختصاراً. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهب ثالث في المسألة، وهو: التفريق بين «حدثنا» و «أخبرنا»، فيجوز أن يقول الراوي القارىء على الشيخ: «أخبرنا فلان بكذا» مطلقاً، بدون ذكر لفظ «قراءة عليه»، ولا يجوز أن يقول: «حدثنا فلان بكذا» مطلقاً، بل لا بد أن يقيد ذلك بلفظ «قراءة عليه»، فلا بد أن يقول: «حدثنا فلان قراءة عليه».

وعلل من ذهب إلى ذلك: بأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام، أما التحديث فإنه لا يستعمل إلاَّ فيما سمع من فيه، وهو اصطلاح للمحدثين في الآخر، والاحتجاج له ليس بأمر لغوي، وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين.

وفرق بينهما ابن فورك بقوله: إن «أخبرني» يجوز أن يكون بالكتابة إليه، و «حدثني» لا يحتمل غير السماع.

تنبيه ثان: سمى بعضهم هذه المرتبة بالعرض على الشيخ؛ لأن القارىء يعرض على الشيخ ما يقرأوه.

* * *

مسألة

إذا قال الشيخ: حدثنا أو أخبرنا فهل يجوز للراوي أن يبدل أحد اللفظين بالآخر؟

قوله: (وكلك إذا قال الشيخ: أخبرنا، أو حدثنا هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين).

ش: **أقول**: إذا قال الشيخ: «أخبرنا فلان»، فهل يجوز للراوي ـ القارىء على الشيخ ـ أن يبدلها بـ «حدثنا» ويقول: «حدثنا الشيخ فلان قال: حدثنا فلان بحديث كذا».

فهنا عبَّر الشيخ بلفظ «أخبرنا»، وأبدله الراوي بلفظ «حدثنا»، فهل يجوز ذلك؟

وكذلك العكس: إذا قال الشيخ: «حدثنا فلان»، فهل يجوز للراوي ـ الذي قرأ على الشيخ ـ أن يبدل ذلك بلفظ «أخبرنا» ويقول: «حدثنا الشيخ فلان قال: أخبرنا فلان بحديث كذا».

فعبَّر الشيخ بلفظ: «حدثنا»، وأبدله الراوي بلفظ: «أخبرنا»، فهل يجوز ذلك؟

اختلف في ذلك، وللإمام أحمد في ذلك روايتان:

الرواية الأولى: لا يجوز، ذكر هذه الرواية الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»، وابن تيمية في «المسودة»، وهو مذهب بعض العلماء.

دليل عدم الجواز: أنه يحتمل أن يكون الشيخ من الذين لا يرون التسوية بين «أخبرنا» و «حدثنا» فيكون كذباً عليه.

فإن قلت: ما الفرق بينهما عند هؤلاء؟

قلت: قد سبق بيان الفرق بينهما، ولعلي ـ هنا ـ أبينه أكثر فأقول: اصطلح بعض أهل الحديث على التفريق بينهما بأن «أخبرنا» أعم من «حدثنا»، فلفظ «أخبرنا» تصلح لما سمع من لفظ الشيخ، وتصلح لما قرىء على الشيخ فأقر به.

أما لفظ: «حدثنا» فهي لا تصلح إلاَّ لما سمع من لفظ الشيخ.

فيكون الإخبار أعم من التحديث.

الرواية الثانية: يجوز أن يبدل الراوي «أخبرنا» بـ «حدثنا» ويجوز العكس، ذكر هذه الرواية ابن تيمية في «المسودة»، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير».

والجواز هو مذهب كثير من العلماء.

دليل الجواز: أن معنى «حدثنا» و «أخبرنا» متحد في اللغة؛ ذلك لأنه مشتق من الخبر والحديث وهي واحدة.

* * *

مسـألـة

إذا قال الشيخ: حدثنا، أو أخبرنا فهل يجوز للراوي أن يبدل ذلك بلفظ «سمعت»؟

قوله: (**وهل يجوز أن يقول: «سمعت فلاناً»**).

ش: **أقول**: إذا قال الشيخ: «أخبرنا فلان بكذا»، فهل يجوز أن يبدل

الراوي القارىء على ذلك الشيخ هذا اللفظ بقوله: «حدثنا الشيخ فلان قال: سمعت فلاناً يقول كذا»؟

فهنا عبر الشيخ بلفظ «أخبرنا» فأبدله الراوي بلفظ: «سمعت» فهل يجوز ذلك؟

وكذلك إذا قال الشيخ: «حدثنا فلان بكذا»، فهل يجوز للراوي أن يبدل لفظ «حدثنا» بلفظ: «سمعت» فيقول: «حدثنا الشيخ فلان قال: سمعت فلاناً يقول كذا».

فعبر الشيخ بلفظ «حدثنا»، وأبدله الراوي بلفظ: «سمعت» فهل يجوز ذلك؟

* * *

المذهب الصحيح: أنه لا يجوز

قوله: (**فقد قيل: لا يجوز**).

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الحق الذي لا يجوز غيره، مع أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عبر بلفظ: «قيل» الدال على تضعيف القول، فلا يلتفت إلى ذلك.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**لأنه يشعر بالنطق، وذلك كذب، إلاَّ إذا علم بصريح قوله، أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ**).

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يجوز أن يبدل الراوي لفظ الشيخ: «أخبرنا» أو «حدثنا» بلفظ: «سمعت»: أن لفظ «سمعت» مشعر بأن شيخه هو

الذي تولى القراءة بنفسه، أي: أنه هو الذي نطق، وذلك خلاف الحقيقة؛ وإذا كان مخالفاً لحقيقة الأمر الواقع فهو كذب.

ويستثنى من ذلك: ما إذا صرَّح بقوله، أو علم بقرينة حاله أنه يريد بقوله ــ وهو: «سمعت فلاناً» ــ القراءة على الشيخ، دون سماع حديثه.

* * *

المرتبة الثالثة: الإجازة

قوله: (**الثالثة: الإجازة، وهو: أن يقول: «أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي»**).

ش: **أقول**: المرتبة الثالثة ــ من مراتب رواية غير الصحابي ــ: الإجازة.

وصيغتها أن يقول الشيخ: «أجزت لك أن تروي عني ما صح عندك من مسموعاتي»، وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع.

والإجازة: قد أجاز الرواية بها الأئمة الثلاثة ــ مالك، والشافعي، وأحمد ــ وجمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وحكى القاضي عياض، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والباجي الإجماع على جواز الرواية بها، وحملوا كلام المانعين لها على الكراهة.

وجواز الرواية بها هو الحق، بدليل: أنه إذا جاز للراوي أن يروي عن الشيخ مروياته، وقد أخبره بها جملة، فهو كما لو أخبره بها تفصيلاً، وإخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً، كما في القراءة على الشيخ.

تنبيه: سبق أن قلنا: إن الإمام مالك يذهب إلى جواز الإجازة، وهذا هو الذي ذكره أكثر المالكية، وهو: المذهب عند المالكية، ولكن نقل ابن

وهب ــ عبد الله بن وهب بن مسلم ــ عن الإمام مالك أنه قال: «لا أرى هذا يجوز ولا يعجبني»، وهذا معارض لما ذكرناه عنه، ولكن الخطيب البغدادي فسَّر قول الإمام مالك الذي نقله ابن وهب في «الكفاية» بأن الإمام مالك قال ذلك على وجه الكراهة أن يجيز العلم لمن ليس من أهله، ولا من خدمه، وعانى التعب فيه.

تنبيه آخر: الإجازة أنواع:

الأول: الإجازة بمعيَّن لمعيَّن، مثل أن يقول الشيخ: «قد أجزت لك الكتاب الفلاني»، وهذا النوع أعلا أنواع الإجازة.

الثاني: الإجازة لمعين في غير معين مثل أن يقول الشيخ: «قد أجزت لك جميع مسموعاتي»، وهذا يجوز على رأي الجمهور.

الثالث: إجازة معين لمعين بوصف العموم مثل أن يقول: «أجزت للمسلمين، أو لمن أدرك حياتي الكتاب الفلاني»، وهذا جائز لمن كان موجوداً من المسلمين عند الإجازة.

الرابع: إجازة المجاز، مثل أن يقول الشيخ: «أجزت لك مجازاتي»، أو أن يقول: «أجزت لك ما أجيز لي روايته».

الخامس: الإذن في الإجازة، مثل أن يقول الشيخ: «أذنت لك أن تجيز عني من شئت».

تنبيه ثالث: تجوز الإجازة لصبـي، ومجنون، وكافر، وفاسق.

وذلك ليروي الصبـي ما أجيز به إذا بلغ، ويروي المجنون ما أجيز به إذا عقل، ويروي الكافر ما أجيز به إذا أسلم، ويروي الفاسق ما أجيز به إذا صلح وثبتت عدالته.

* * *

المرتبة الرابعة: المناولة

قوله: (الرابعة: المناولة، وهو: أن يقول: «خذ هذا الكتاب فأروه عني»).

ش: أقول: المرتبة الرابعة ـ من مراتب مستند غير الصحابي ـ: المناولة وهي: أن يناوله الصحيفة، والإقرار بما فيها دون قراءتها.

وصورته: أن يقول الشيخ: «خذ هذا الكتاب فأروه عني»، أو قال: «خذ هذا وحدث به عني فقد سمعته من فلان».

وهذا اصطلاح قد اتفق عليه أهل الحديث؛ حيث إن أحدهم يناول الآخر كتاباً فيقول: «إروه عني».

* * *

المناولة نوع من أنواع الإجازة

قوله: (فهو كالإجازة).

ش: أقول: المناولة تعتبر نوعاً من أنواع الإجازة فهي لا تخرج عنها، لذلك نجد العبدري في «شرح المستصفى» نازع في إفراد المناولة، وقال: لا معنى لها حتى يقول الشيخ: «أجزت لك أن تروي عني»، وحينئذٍ فهي قسم من أقسام الإجازة.

* * *

دليل ذلك

قوله: (لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني، واللفظ وحده يكفي).

ش: أقول: الدليل على أن المناولة قسم من أقسام الإجازة، وأنها لا تخرج عن الإجازة: أن الشيخ لو اقتصر على مجرد المناولة وهو: إعطاؤه

الكتاب، دون اللفظ ــ أي: لم يقل له: «إروه عني» ــ لم تجز الرواية مطلقاً.

أما لو اقتصر الشيخ على مجرد اللفظ ــ وهو قوله له: «إروه عني» ــ دون أن يناوله كتاباً بيده فإنه يكفي ويغني وتجوز الرواية بذلك؛ لأن الإذن إنما يستفاد من اللفظ، لا من إعطائه الكتاب.

فبان أنه لا معنى للمناولة بدون إجازة، وحينئذٍ تصير المناولة نوعاً من أنواع الإجازة.

* * *

حكم الرواية بالإجازة والمناولة وصيغة الراوي فيهما

قوله: **(وكلاهما تجوز الرواية به، فيقول: «حدثني، أو أخبرني إجازة»)**.

ش: **أقول**: إذا قال الشيخ للمجاز: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني»، أو قال: «خذ هذا الكتاب فأوره عني»، فإن الراوي عنه ــ وهو المخاطب بهذا الخطاب ــ له أن يقول: «حدثني فلان إجازة»، وله أن يقول: «أخبرني فلان إجازة». نص على ذلك الإمام أحمد في رواية المروزي، وأبي داود، كما نقل ذلك أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وهو رأي أكثر العلماء.

وجواز الرواية بالمناولة والإجازة هو مذهب جمهور العلماء، خلافاً لبعض العلماء ــ كما سيأتي ــ .

* * *

مسألة

إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا ولم يقل «إجازة»، فهل هذا يجوز؟

اختلف العلماء فيما إذا قال الراوي المجاز: «حدثني فلان» أو قال: «أخبرني فلان»، وأطلق، أي: لم يقيده بلفظ: «إجازة»، فهل هذا يجوز أو لا؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول: عدم الجواز

قوله: (**فإن لم يقل: إجازة، لم يجز**).

ش: **أقول**: المذهب الأول ـ في ذلك ـ هو: أنه لا بد للراوي المجاز أن يقول: «أخبرني أو حدثني إجازة» في جميع صور الرواية بالإجازة، فإن لم يقل لفظ «إجازة» لم يجز ذلك.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، قال ابن الصلاح في «مقدمته»: «والمختار الذي عليه عمل الجمهور وأهل الورع المنع من ذلك في ذلك من إطلاق حدثنا وأخبرنا ونحوهما».

وعدم الجواز هو الحق عندي؛ لأنه لو قال الراوي المجاز: «أخبرني»، أو «حدثني» بدون لفظ «إجازة» لأوهم ذلك أن الرواية بالتحديث على الحقيقة والسماع؛ لأنها الأصل المتبادر إلى الذهن.

* * *

المذهب الثاني: الجواز

قوله: (**وجوَّزه قوم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ـ في هذه المسألة ـ أنه يجوز للراوي المجاز أن يقول: «حدثني، وأخبرني» ويطلق ذلك فلا يذكر: «إجازة».

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية، منهم: أبو بكر الجصاص، والبزدوي، وأبو زيد الدبوسي، وابن عبد الشكور. وحكاه ابن الصلاح في «مقدمته» عن الإمام مالك وأهل المدينة.

واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الإجازة والمناولة كالسماع، ولا فرق، أي: أن الإجازة والمناولة بمعنى إسماع الشيخ وقراءة الراوي عليه.

* * *

بيان فساد المذهب الثاني

قوله: **(وهو فاسد)**.

ش: **أقول**: بين الجمهور أن المذهب الثاني ـ وهو: قول الراوي المجاز: «حدثني» أو «أخبرني» بدون ذكر لفظ: «إجازة» ـ ظاهر الفساد والبطلان.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأنه يُشعر بسماعه منه، وهو كذب)**.

ش: **أقول**: الدليل على فساد المذهب الثاني السابق الذكر، هو: أن الراوي المجاز لو قال: «أخبرني، أو حدثني فلان» مطلقاً بدون ذكر لفظ «إجازة»، لأشعر ذلك اللفظ المجرد: أن الراوي المجاز سمع ذلك من الشيخ مباشرة، وهذا كذب؛ لأن الراوي المجاز لم يسمع منه شيئاً في الحقيقة، بل أعطاه كتاباً وقال: «أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب، أو الكتاب الفلاني» أو نحو ذلك وليس في ذلك ما يفيد أنه سمع منه، أو قرأ عليه، فكيف يجعل في مرتبة السماع؟!

عدم جواز الرواية بالإجازة والمناولة

قوله: **(وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة)**.

ش: أقول: سبق أن عرفت مذهب الجمهور وهو: أن كلاً من المناولة والإجازة تجوز الرواية به.

وابن قدامة ـ هنا ـ يذكر المذهب المخالف لما ذهب إليه الجمهور وهو: أنه لا تجوز الرواية بالمناولة والإجازة.

حكي هذا المذهب عن أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف، كما صرح ابن قدامة بذلك ـ هنا ـ وقد حكاه عنهما ـ أيضاً ـ أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، والآمدي في «الإحكام».

قلت: هذا المذهب الذي حكاه هؤلاء عن أبي حنيفة وأبي يوسف فيه تفصيل قد ذكره بعض المحققين من الحنفية، فقد نقل السرخسي في «أصوله»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»: أن أبا حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن يجيزان الرواية بذلك إذا كان المجاز عالماً بما في الكتاب، وأما أبو يوسف فلا يشترط العلم فتجوز عنده الرواية بذلك. هذا ما نقله السرخسي، ولكنه ـ أي: السرخسي ـ يرى أن أبا يوسف ـ أيضاً ـ يشترط العلم.

تنبيه: لقد ذهب إلى عدم جواز الرواية بالإجازة والمناولة بعض العلماء:

منهم: شعبة بن الحجاج البصري، حيث قال: «لو صحَّت الإجازة لبطلت الرحلة»، كما نقله عنه العراقي في «شرح ألفيته».

ومنهم: أبو زرعة ـ عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي ـ حيث

قال: «لو صحت ــ بقصد الإجازة ــ لبطل العلم»، كما نقله الخطيب البغدادي في «الكفاية».

وحكي هذا المذهب ــ وهو: عدم جواز الرواية بالإجازة والمناولة ــ أيضاً ــ عن إبراهيم الحربي من أصحاب الإمام أحمد.

واختاره بعض الشافعية منهم: القاضي حسين ــ الحسين بن محمد المروزي ــ والماوردي، والروياني.

وبعض الحنفية، وبعض الظاهرية، كابن حزم في «الإحكام» له.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الشهادة على الشهادة لا تجوز بالمناولة والإجازة فيقاس عليها الإخبار فلا تجوز بالمناولة والإجازة، ولا فرق بينهما.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بأن يقال: هذا قياس الرواية على الشهادة، وهو قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يعتبر في الشهادة أشياء لا تعتبر في الرواية ــ كما سبق الإشارة إلى ذلك ــ فالشهادة آكد، وكذا لا يجوز أن يشهد شاهد الفرع مع حضور شاهد الأصل، وتعتبر في الشهادة ــ أيضاً ــ العدالة الباطنة، وتسقط بالتدليس والعنعنة بخلاف رواية الخبر.

* * *

عدم صحة هذا المذهب

قوله: (**وليس بصحيح**).

ش: **أقول**: إن هذا المذهب ـ وهو عدم جواز الرواية بالإجازة والمناولة ـ غير صحيح، بل تجوز الرواية بالإجازة والمناولة.

* * *

دليـل ذلـك

لقد استدل على بطلان هذا المذهب ـ وهو: أنه لا تجوز الرواية بالإجازة والمناولة ـ وأن الصحيح هو: جواز الرواية بالإجازة والمناولة بدليلين، هما:

الدليل الأول

قوله: (**لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق**).

ش: **أقول**: الدليل الأول على جواز الرواية بالإجازة والمناولة ـ وعدم صحة مذهب المنكرين لذلك ـ هو: أن يقال: إن الغرض والمطلوب من الإخبار هو معرفة صحة الخبر، لا عين الطريق المعرِّف؛ لأن الطريق ـ وهو قول الراوي: حدثنا فلان عن فلان، إنما هو وسيلة إلى معرفة صحة الحديث، ومعرفة صحة الحديث حاصلة بالإجازة والمناولة؛ ذلك لأن المجيز عدل ثقة، والظاهر أنه لم يجز إلاَّ ما علم صحته، وإلاَّ كان بإجازته رواية ما لم يروه فاسقاً، وهو بعيد عن العدل، وإذا علمت الرواية أو ظننت بإجازته جازت الرواية عنه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**وقوله: هذا الكتاب مسموعي فأروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني على جواز الرواية بالإجازة والمناولة، وعدم صحة المذهب المخالف: هو القياس. بيان ذلك:

أن الشيخ ـ وهو المجيز ـ إذا قال للراوي ـ وهو المجاز ـ: «هذا كتاب مسموعي فأروه عني» يكون ذلك بمنزلة ما إذا قرأ الراوي على الشيخ وهو ساكت ولا فرق بينهما بجامع: أن الشيخ فيهما لم يتكلم بما في داخل الكتاب ومسموعاته.

* * *

الاعتراض على ذلك الدليل

لقد اعترض معترض على الدليل الثاني السابق الذكر قائلاً: إنه لم يوجد من الشيخ ـ وهو المحدِّث ـ فعل الحديث، ولا ما يجري مجرى فعله، فلم يجز أن يقول الراوي عنه: «أخبرني» ولا «حدَّثني»؛ لأنه يكون كذباً، لأن الشيخ قادر على أن يحدث به، فحيث لم يحدِّث به دل على أنه غير صحيح عنده، فثبت أن قياسكم غير صحيح.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن ما ذكر في ذلك الاعتراض باطل بما إذا كان الراوي هو القارىء على الشيخ، فإنه لم يوجد من الشيخ فعل الحديث، ولا ما يجري مجرى فعله، وهو قادر على القراءة بنفسه، ومع ذلك فإنه يجوز للراوي أن يقول: «أخبرني وحدثني قراءة عليه» عند جمهور

العلماء، ويجوز عند بعضهم قوله: «أخبرني» و «حدثني» مطلقاً ــ كما سبق أن بينا الخلاف ــ ، فتكون قراءته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث، والله أعلم.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «كقراءته، والقراءة عليه»، فيه إشكال، بيانه:

أن ابن قدامة قاس قول الشيخ: «هذا الكتاب مسموعي فأروه عني» على قراءة الراوي على الشيخ، وعلى قراءة الشيخ على الراوي.

أما قياس قول الشيخ: «هذا الكتاب مسموعي فأروه عني» على قراءة الراوي على الشيخ وهو ساكت فهو قياس صحيح ــ كما اتضح لك مما سبق ــ .

أما قياس قول الشيخ: «هذا الكتاب مسموعي فأروه عني» على قراءة الشيخ على الراوي فهو قياس غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن الشيخ إذا قرأ على الراوي فيكون قد نطق بما في الكتاب، أو مسموعاته، أما إذا قال: «هذا الكتاب مسموعي فأروه عني» فلم يصدر منه أي نطق بما في داخل الكتاب، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟!

تنبيه آخر: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في هذه المسألة مذهبين، هما:

المذهب الأول: أنه تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً، وهو مذهب الجمهور.

المذهب الثاني: أنه لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً، وهو مذهب بعض العلماء.

وبقي فيها ثلاثة مذاهب، هي كما يلي:

المذهب الثالث: إن كان الشيخ ــ وهو المجيز ــ، والراوي ــ وهو المجاز ــ كلاهما يعلمان ما في الكتاب من الأحاديث: ففي هذه الحالة تجوز الرواية بالإجازة وإن كانا لا يعلمان ما في الكتاب، أو أحدهما لا يعلم ما فيه فلا تجوز، وهو اختيار بعض الحنفية.

المذهب الرابع: أن الإجازة لا تجوز إلاَّ بالمخاطبة؛ فإن خاطبه بها صح، وإن لم يخاطبه فلا تصح.

المذهب الخامس: تجوز الرواية بالإجازة بشرط أن يدفع إليه أصوله، أو فروعاً كتبت عنها وينظر فيها ويصححها.

* * *

مسألة

إذا قال الشيخ: «هذا سماعي»، ولم يقل: «اروه عني»، لا تجوز الرواية عنه

قوله: (**فأما إن قال: «سماعي» ولم يقل: «إروه عني» فلا تجوز الرواية عنه**).

ش: **أقول**: إذا قال الشيخ: «هذا سماعي فاروه عني»، أو قال: «هذا الكتاب مسموعي فاروه عني» فيجوز للراوي أن يرويه عنه، ويقول: «حدثني أو أخبرني فلان إجازة».

ولكن إذا قال الشيخ: «هذا سماعي» أو قال: «خذ هذا الكتاب وهو مسموعي» ولم يقل عبارة: «إروه عني»، فلا تجوز الرواية عنه مطلقاً.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين. نص على ذلك ابن الصلاح في «مقدمته»، والنووي وغيرهما.

* * *

أدلـة ذلـك

استدل على أنه لا تجوز الرواية إذا لم يقل الشيخ: «اروه عني» بدليلين:

الدليل الأول

قوله: (**لأنه لم يأذن، فلعله لا يجوِّز الرواية؛ لخلل يعرفه**).

ش: **أقول**: الدليل الأول على ذلك: أن جواز الرواية يستفاد من قول الشيخ: «اروه عني». فهذه العبارة علامة على الإذن، وما دام أن هذا اللفظ لم يورده الشيخ ــ وهو المجيز ــ فهو لم يأذن بالرواية عنه؛ لأنه ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه، ولا على صحة الحديث نفسه.

ويحتمل ــ احتمالاً قوياً ــ أن الشيخ لم يقل: «اروه عني»؛ نظراً لكونه يعرف أن في هذا الكتاب، أو في بعض مسموعاته خلل قد منع من إذنه لروايته عنه، فلم يجوِّز ذلك فامتنع من قوله: «اروه عني».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ولذلك لو قال: «عندي شهادة» لا يُشهد بها، ما لم يقل: «أذنت لك أن تشهد على شهادتي»، فالرواية شهادة**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني على أنه لا يجوز للراوي أن يروي ما لم يقل الشيخ: «اروه عني» القياس على الشهادة. بيان ذلك:

أن الشاهد لو قال: «عندي شهادة بكذا» ولم يقل: «أذنت لك أن تشهد على شهادتي» لا يجوز ــ حينئذٍ ــ أن يشهد بها، فكذلك الرواية فإنه إذا قال

الشيخ: «هذا مسموعي» ولم يقل: «إروه عني» فإنه لا يجوز أن يروي هذا الكتاب ولا فرق بينهما في ذلك.

* * *

اعتراض على الدليل الأول

لقد اعترض معترض على الدليل الأول ـ السابق الذكر ـ قائلاً: لو علم الشيخ أن في بعض مروياته الموجودة في الكتاب الذي ناوله الراوي خللاً: لما قال للراوي: «خذ هذا الكتاب، أو هذا سماعي»؛ لأنه يكون بهذا القول قد غش المسلمين ودلَّس عليهم؛ حيث غرَّر السامع بأن يروي عنه.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: **(والإنسان قد يتساهل في الكلام، ولكن عند الجزم بها يتوقف)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الإنسان قد يوجد منه تساهل في إلقاء الكلام، ولكن عندما يكون هذا الكلام يترتب عليه عمل في الشريعة، ويكون عليه جزم، وتحقيق، وتدقيق: يتوقف عن ذلك.

فلا يمتنع أن يقول الشيخ للراوي: «خذ سماعي»، أو أن يقول: «هذا سماعي» ليروي عنه، ولكن بشرط أن يتحقق حال روايته له فيما بعد، فإذا تحقق من ذلك وقال له: «إروه عني» فإنه حينئذٍ يجوز للراوي أن يروي عنه، أما قبل أن يتلفظ بذلك فلا يجوز كما سبق بيانه.

تنبيه: ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هو مذهب جمهور العلماء، كما سبق.

وذهب بعض العلماء إلى أنه إذا قال الشيخ: «خذ هذا الكتاب» أو قال: «هذا سماعي» ولم يقل: «إروه عني» فإنه يجوز للراوي أن يروي عنه. حكي ذلك عن ابن الصباغ الشافعي ــ رحمه الله ــ .

ولعل دليل هذا المذهب هو نفس الاعتراض على الدليل الأول السابق الذكر، وقد بيناه فيما سبق، مع الجواب عنه.

* * *

مسألة

إذا وجد الشخص شيئاً مكتوباً بخط الشيخ فلا يرويه عنه

قوله: **(وكذلك لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه لا يرويه عنه)**.

ش: **أقول**: لو وجد شخص صحيفة مكتوبة بخط شيخه وقال فيها: «إني سمعت على فلان كذا» فلا يجوز أن يروي عنه، فلا يجوز أن يقول: «حدثني، أو حدثنا، أو أخبرني أو أخبرنا فلان إجازة» ولا غيرها؛ وذلك لأن روايته بذلك شهادة عليه بأنه قاله، وهذا ليس بصحيح، فيكون كذباً.

بل الصحيح: أنه وجد ذلك مكتوباً بخطه.

وهذه مرتبة خامسة يضيفها بعض الأصوليين إلى مستند غير الصحابي، وتسمَّى بـ «الوجادة» ــ بكسر الواو ــ وهو ــ كما قال ابن الصلاح في «مقدمته» ــ مصدر لـ «وجد» «يجد» وهو مولد غير مسموع عن العرب.

وهو اصطلاح على ما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع، ولا إجازة، ولا مناولة.

وهو في اصطلاح المحدثين: أن يجد الراوي شيئاً من الأحاديث

مكتوباً بخط الشيخ الذي يعرفه، ويثق بأنه خطه حياً كان الكاتب، أو ميتاً على الصحيح من أقوال العلماء.

* * *

الصيغة التي يُعبِّر بها هذا الواجد

قوله: **(لكن يجوز أن يقول: وجدت بخط فلان)**.

ش: **أقول**: الشخص الذي وجد صحيفة مكتوبة بخط شيخه لا يجوز أن يروي ذلك، ولكن له أن يقول: «رأيت مكتوباً في كتاب بخط ظننت أنه خط فلان». يقول ذلك؛ لأن الخط قد يشبه الخط، أو يقول: «وجدته بخط فلان كذا» بصيغة الجزم.

* * *

مسـألـة

إذا قال الشيخ: «هذا خطي»: قبل قوله، ولكن لا يروى عنه ما لم يأذن بروايته عنه بصريح قوله بأن يقول: «اروه عني» ــ كما سبق ــ أو يكون الإذن بقرينة حاله في الجلوس لرواية الحديث.

* * *

إذا قـال العـدل: هذه نسخة من صحيح البخاري فلا يجوز للراوي روايته

قوله: **(أما إذا قال العدل: هذه نسخة من صحيح البخاري فليس له أن يروي عنه)**.

ش: **أقول**: إذا قال العدل الثقة: «هذه نسخة صحيحة من «صحيح البخاري»، أو من «صحيح مسلم»، أو من «سنن أبـي داود» أو نحوه، فلا يجوز للراوي أن يروي عنه أي حديث جاء في تلك الصحيفة، وذلك لأنه لم

يأذن له في روايته؛ حيث لم يصرح بذلك بأن قال: «اروه عني»، وما دام أنه لم يقل ذلك فلا يجوز لأي سامع أن يروها عنه.

* * *

مسألة

هل يلزم العمل بذلك؟

قوله: (**وهل يلزم العمل به؟**).

ش: **أقول**: إذا لم يجز للسامع أن يروي ما سبق ذكره من قول العدل: «هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري»، فهل يجوز أن يعمل بالحديث الذي ورد في هذه الصحيفة؟!

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فقيل: إن كان مقلِّداً فليس له العمل به؛ لأن فرضه تقليد المجتهد وإن كان مجتهداً: لزمه**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: التفريق بين المقلد، والمجتهد في ذلك.

بيانه:

إن كان السامع لقول العدل مقلداً ـ أي: لم يبلغ درجة الاجتهاد ـ فلا يلزمه العمل به إلاَّ بعد أن يسأل المجتهد؛ لأن فرض المقلد سؤال المجتهد وتقليده واتباعه.

أما إن كان السامع مجتهداً ـ أي: توفرت فيه شروط المجتهد ـ فيلزمه العمل بما جاء في تلك الصحيفة التي قال عنها العدل: «إنها نسخة من صحيح البخاري».

* * *

الأدلة على أنه يلزم المجتهد العمل به

لقد استدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمون عليها بشهادة حاملها بصحتها، دون أن يسمعها كل واحد منه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أنه يلزم السامع المجتهد العمل بما جاء في الصحيفة ـ الوقوع. بيانه:

أن آحاد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يحملون الصحف من النبي ﷺ إلى أطراف البلاد في أمور الصدقات وغيرها من التشريعات، وكان الناس المحمولة إليهم يعتمدونها، ويأخذون بأخبارها على أنها من كتب الرسول ﷺ ولم يشكك أي واحد منهم في ذلك، وإن لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ولا المحمولة إليه منه ﷺ.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني على أنه يلزم السامع المجتهد العمل بما جاء في الصحيفة: أن العدل الثقة إذا قال: «هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري» فإنه يغلب على الظن صدقه، وأن النفس تسكن إليه، ولم يوجد مانع يمنع من العمل به، وإذا غلب صدقه، فيجب العمل بما جاء به؛ لأن العمل بالظن الغالب واجب فيكون العمل بما جاء في الصحيفة واجب.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقيل: لا يجوز العمل بما لم يسمعه، والله أعلم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يلزم العمل بما جاء في الصحيفة السابقة الذكر مطلقاً سواء كان السامع مجتهداً أو مقلداً، بل لا يجوز العمل بذلك؛ وذلك لأن العمل به يفهم منه: أنه سمعه منه مباشرة، وهذا ليس بصحيح؛ حيث إنه لم يسمع منه شيئاً. والله أعلم.

* * *

إذا وجد سماعه بخط يوثق به ولم يقطع بسماعه فهل يجوز له روايته؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا وجد سماعه بخط يوثق به: جاز أن يرويه، وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه، وبه قال الشافعي**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الراوي إذا رأى سماعه في كتاب، ووجده، ولم يذكر سماعه ولا قراءته، لكن غلب على ظنه سماعه كما يراه من خطه فإنه يجوز له روايته.

أومأ إلى ذلك الإمام أحمد في مواضع، فقال في رواية أحمد بن الحسين بن حسان: في الرجل يكون له السماع مع الرجل فلا بأس أن يأخذه بعد سنين إذا عرف بخط. ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

ونسبه الآمدي في «الإحكام»، والسرخسي في «أصوله» إلى أبي يوسف ومحمد بن الحسن، والإمام الشافعي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو حنيفة: لا يجوز)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ في هذه المسألة ــ: أنه لا يجوز أن يرويه إلَّا أن يذكر سماعه، ولا يعمل به ــ أيضاً ــ.

نسب السرخسي في «أصوله» هذا المذهب إلى أبي حنيفة ــ رحمه الله ــ وتبعه بعض الحنفية، كما نسبه إليه الآمدي في «الإحكام».

* * *

دليل المذهب الثاني

قوله: **(قياساً على الشهادة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يجوز له روايته ولا العمل به بقياس الرواية على الشهادة في ذلك. بيان ذلك:

أنه لمَّا لم يجز أن يؤدي الشهادة معتمداً على خطه، كذلك الحديث لا يجوز أن يرويه معتمداً على خطه إذا لم يذكر ــ قطعاً ــ سماعه؛ لأن كل واحد منهما يحتاج فيه إلى معرفة المخبر عنه.

* * *

أدلة المذهب الأول

إذا وجد الراوي سماعه في كتاب، ولم يذكر سماعه ولا قراءته، لكن غلب على ظنه أنه سمعه كما يراه من خطه الذي توثق منه، فإنه يجوز له روايته. دل على ذلك دليلان:

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا: ما ذكرنا من اعتماد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على كتب النبـي ﷺ).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أنه تجوز روايته والعمل به ـ: ما سبق أن ذكرناه ـ في الدليل الأول على أنه يلزم السامع المجتهد أن يعمل بما جاء في الصحيفة ـ وهو: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يعتمدون على كتب النبـي ﷺ التي ينقلها آحاد الصحابة، وكانوا يعملون بها: مثل عملهم على كتب الصدقات، وعملهم على كتاب عمرو بن حزم، وهو الكتاب الذي كتبه النبـي ﷺ في ذكر الديات، وبعث به إلى أهل نجران، ثم رواه الناس عن آل عمرو بن حزم من بعده، كما أخرجه النسائي في «سننه»، والدارقطني في «سننه».

قال أبو يعلى في «العدة»: «رجوع الصحابة إلى كتب النبـي ﷺ ـ والعمل عليها من أدل الدليل على الرجوع إلى الخط والكتاب».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته، بناء على دليل، وقد وجد ذلك).

ش: **أقول**: أن الرواية قد بني أمرها على حسن الظن، وغلبته، والمسامحة، ومراعاة الظاهر من الحال، ألا ترى أن الرواية تقبل من العبيد والنساء، ولا تعتبر فيها العدالة الباطنة، ولا ترد بالتدليس، والعنعنة، كل ذلك دل على خفتها، فإذا وجد الراوي سماعه، وغلب على ظنه أنه سمعه كما يراه من خطه الذي توثق منه فإنه تجوز الرواية بذلك.

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما استدل أصحاب المذهب الثاني بقياسهم الرواية على الشهادة وقالوا ـ في ذلك ـ : إنه لما لم يجز أن يؤدي الشهادة معتمداً على خطه، كذلك الحديث لا يجوز أن يرويه معتمداً على خطه إذا لم يذكره. أجيب عن ذلك بجوابين هما:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(والشهادة لا نسلمها على إحدى الروايتين)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول: لا نسلم الأمر في المقاس عليه؛ حيث ثبتت رواية عن الإمام أحمد: أنه يجوز أن يشهد إذا عرف خطه، ولم يخرج عن يده، وإن لم يذكر، وهي رواية ذكرها أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

فإذا كان يجوز ذلك في الشهادة فمن باب أولى جوازه في الرواية؛ حيث إن الشهادة آكد من الرواية.

وبناء على ذلك: فإن الراوي إذا وجد سماعه في كتاب بخط يوثق به يجوز له أن يرويه، وإن لم يذكر سماعه بشرط: أن يغلب على ظنه أنه سمعه.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(وعلى الأخرى: أن الشهادة آكد لما علم بينهما من الفروق. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: سلمنا الأمر في المقاس عليه وهو: أنه لا يشهد إذا عرف خطه، وهي رواية ثانية عن الإمام أحمد ذكرها أبو يعلى في «العدة»، ولكن قياسكم الرواية على الشهادة قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه اعتبر في الشهادة من الاحتياط والتأكد مما لم يعتبر مثله في الرواية ــ كما سبق بيانه، وكما سيأتي إن شاء الله ــ .

فالرواية ــ إذن ــ ليست في مرتبة الشهادة فكيف تقاس عليها؟!

* * *

الاعتراض عن ذلك

قال بعضهم ــ معترضاً على ما سبق ــ : إن الراوي إذا قال: «حدثني فلان» وهو لا يذكر ذلك فهو كاذب، كما لو قال: «أشهدني فلان» وهو لا يذكر.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الراوي يخبر عن غلبة ظنه، ومعه أمارة دالة، وهي: وجود خطه الذي تأكد من معرفته، فلا يكون ذلك كذباً مطلقاً. والله أعلم.

* * *

إذا شك في سماع حديث من شيخه فلا يجوز له روايته

قوله: **(فصل إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه عنه)**.

ش: **أقول**: القول الحق: أن الراوي إذا شك في سماع حديث واحد من شيخه وتردد فيه هل سمعه منه أو لا؟ فإنه لا يجوز له أن يرويه عنه.

فمثلاً لو وجد في مسموعاته عن الزهري ــ محمد بن مسلم المدني التابعي ــ حديثاً معيناً شك أنه سمعه من الزهري أم لا، لم يجز أن يرويه ويقول: «سمعت الزهري»، ولا يقول: «قال الزهري».

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن روايته عنه شهادة عليه فلا يشهد بما لم يعلم)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن الراوي لا يجوز له رواية حديث قد شك في سماعه من شيخه: أن روايته عنه وقوله: «قال فلان» أو «سمعت فلاناً» أو نحو ذلك يعتبر شهادة عليه، والشهادة لا بد فيها من الجزم والعلم؛ حيث إن الشهادة لا تجوز مع الشك والتردد.

ولا يوجد علم أكيد ولم يجزم، بل شك في سماعه، فلا يجوز أن ينسبه إليه مع هذا الشك، فلعلَّه سمعه من غيره فهو كمن سمع إقراراً ولم يعلم أن المقر زيد، أو عمرو، فلا يجوز أن يجزم أنه زيد كما لا يجوز أن يجزم بأنه عمرو.

* * *

إذا شك في سماع حديث والتبس عليه مع غيره فلا يجوز أن يُحدِّث بها جميعاً

قوله: **(وإن شك في حديث من سماعه، والتبس عليه، لم يجز أن يروي شيئاً منها مع الشك)**.

ش: **أقول**: إن الراوي إذا روى كتاباً عن بعض المحدثين فيه مائة حديث ـ مثلاً ـ وشك في سماع حديث واحد منها، ولم يستطع أن يعين هذا الحديث من مسموعاته والتبس عليه، وشاع في جملة الأحاديث، فالحكم ـ والحالة هذه ـ : أنه لا يجوز أن يروي شيئاً من جميع الأحاديث المائة.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لما ذكرنا)**.

ش: **أقول**: الدليل على ذلك ـ وهو: أن الراوي لا يجوز له رواية الأحاديث التي شك في حديث منها أنه سمعه، ولكن لا يعلمه من بينها ـ : ما ذكر سابقاً وهو: أن الرواية عنه تعتبر شهادة عليه، والشهادة لا تجوز مع الشك، حيث إن الشك هو: تساوي الطرفين وهو: التردد.

وهنا: يجوز أن يكون الحديث المشكوك في سماعه كل واحد؛ حيث إنه ما من واحد من تلك الأحاديث إلاَّ ويجوز أن يكون هو المشكوك فيه، أي: ما من حديث إلاَّ ويمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه من شيخه، فلذلك يتركها جميعها فلا يرويها.

* * *

الحكم إذا غلب على ظنه في حديث أنه مسموع

قوله: **(فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع)**.

ش: **أقول**: إذا غلب على ظن الراوي أن حديثاً من الأحاديث المائة ـ مثلاً ـ قد سمعه من شيخه فهل يجوز أن يرويه أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين هما:

المذهب الأول

قوله: **(فقال قوم: يجوز)**.

ش: **أقول**: ذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين إلى أن الراوي إذا غلب على ظنه أن هذا الحديث قد سمعه من شيخه، فإنه يجوز له روايته.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(اعتماداً على غلبة الظن)**.

ش: **أقول**: استدل هؤلاء ــ وهم أصحاب المذهب الأول ــ بقولهم: إن الراوي العدل الثقة إذا غلب على ظنه وجود شيء فهو صدق يجب العمل على مقتضاه في حين أنه لا معارض لذلك، وغالب الأحكام مبناها على غلبة الظن.

وكذا هنا، فإن هذا الراوي العدل الثقة قد غلب على ظنه أنه سمع الحديث من شيخه، فعليه أن يعمل بذلك، فيرويه؛ عملاً بغلبة الظن.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقيل: لا يجوز)**.

ش: **أقول**: ذهب بعض العلماء ــ ومنهم الغزالي في «المستصفى» ــ إلى أنه لا يجوز رواية حديث قد غلب على ظنه أنه سمعه من شيخه.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه فلا يجوز أن يرويه مع الشك فيه كالشهادة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني عليه بقياس الرواية على الشهادة. بيان ذلك:

أن الشهادة لا بد فيها من العلم والجزم، فالشاهد ينبغي له أن يتحقق؛ لأن تكليفه أن لا يشهد إلاَّ على المعلوم، وكذلك الراوي لا سبيل إلى معرفة صدق الشيخ، ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع، فإذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بأن يقال: إن الجمهور قالوا: يجوز للراوي أن يروي الحديث إذا غلب على ظنه أنه سمعه من شيخه، ولم يجوّزوا روايته مع الشك ــ كما سبق بيانه ــ وأكثر الشريعة مبنية على الظنون.

* * *

الحكم إذا أنكر الشيخ الحديث

إذا أنكر الشيخ العدل الحديث الذي رواه عنه الفرع ــ وهو الراوي العدل ــ إنكار جحود تكذيب للفرع بصورة صريحة، كقوله: «كذب علي، ما رويت له هذا قط»، فالحكم هنا: أن الحديث لا يقبل، فيمتنع العمل بهذا الحديث اتفاقاً؛ وذلك لأن كل واحد منهما ــ أعني: الشيخ والفرع الراوي عنه ــ موصوف بالعدالة والثقة، وكل منهما مكذب للآخر فيما يدعيه، فلا بد أن يكون أحدهما ــ غير معيَّن ــ كاذب، وهذا موجب للقدح في الحديث.

لكن ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين؛ ذلك لأنه وقع الشك في كذبه، والأصل العدالة، وهي المتيقنة، فلا يترك اليقين بالشك

كبنيتين متكافئتين متعارضين لم تقبلا، ولم تسقط عدالتهما.

وفائدة ذلك تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الحديث الذي أنكره الشيخ.

هذا إذا كان الإنكار صريحاً.

أما إذا أنكر الشيخ الحديث إنكاراً غير صريح بأن يقول ـ مثلاً ـ: «لست أذكر ذلك الحديث» أو نحو هذه العبارة: فقد اختلف العلماء في ذلك: هل يقدح ذلك الإنكار في الحديث فلا يقبل أو لا يقدح فيقبل؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا أنكر الشيخ، وقال: لست أذكره: لم يقدح ذلك في الخبر في قول إمامنا، ومالك، والشافعي، وأكثر المتكلمين**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف لا يقدح في الحديث، بل يقبل، ويعمل به.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد ونص عليه في إنكار الزهري روايته حديث عائشة: «أيما امرأة»، حيث قال الأثرم: قلت لأبي عبد الله: يضعف الحديث عندك بمثل هذا: إن حدث الرجل الثقة بالحديث عن الرجل، فيسأل عنه، فينكره ولا يعرفه؟ فقال: لا، ما يضعف عندي بهذا، فقلت: مثل حديث الولي، ومثل: حديث اليمين مع الشاهد، فقال: قد كان مَعْمَر يروي عن ابنه عن نفسه عن عبد الله بن عمر.

وكذلك نقل الميموني عنه لما ذكر له حديث الزهري وما قاله، فقال:

كان ابن عيينة يحدث بأشياء، ثم قال: ليس من حديثي ولا أعرفه وقد يحدث الرجل ثم ينسى.

ذكر تلك الرواية أبو يعلى في «العدة»، والمجد بن تيمية في «المسودة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

وذهب إلى ذلك الإمام مالك، والشافعي، وجمهور العلماء من الحنابلة والمالكية والشافعية، وبعض الحنفية كمحمد بن الحسن الشيباني.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (ومنع منه الكرخي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إن إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف: يقدح في الحديث، فلا يقبل، أي: هذا يسقط الاحتجاج بهذا الحديث.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الكرخي كما نسبه إليه عبد العزيز البخاري في «الكشف»، وابن ملك في «شرح المنار»، والكمال بن الهمام في «التحرير»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت».

وهو مذهب أكثر الحنفية، ومنهم: أبو بكر الجصاص في «الفصول»، والقاضي أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة»، وأبو عبد الله الصيمري في «مسائل الخلاف»، والبزدوي في «أصوله»، والنسفي في «كشف الأسرار». ونسب بعض هؤلاء هذا المذهب إلى القاضي أبي يوسف تخريجاً، وهو ظاهر كلام السرخسي في «أصوله» ونسبه إلى أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ .

وهذا المذهب رواية ثانية عن الإمام أحمد، فقد قال أبو الحارث الصائغ: قلت لأبي عبد الله: أيما امرأة زوجت بغير ولي؟ فقال: لا أحسبه

صحيحاً؛ لأن إسماعيل قال: قال ابن جريج: لقيت الزهري، وسألته عنه، فقال: لا أعرفه.

وكذلك نقل حرب بن إسماعيل: أنه سئل عن حديث الولي، فقال: لا يصح؛ لأن الزهري سئل عنه فأنكره.

ذكر هذه الرواية أبو يعلى في «العدة»، والمجد ابن تيمية في «المسودة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**قياساً على الشهادة**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على ما ذهبوا إليه بقياس الرواية على الشهادة. بيان ذلك:

أنه لو شهد شاهدان على شهادة شاهدين، فإذا نسي شاهدا الأصل الشهادة وقالا: لا نذكر ولا نحفظ شيئاً: ففي هذه الحالة لا يجوز للحاكم العمل بشهادة شاهدي الفرع، وكذلك هنا في الرواية. فإن الأصل ــ وهو المروي عنه ــ لم يصدق الراوي، وإنما توقف في ذلك ونسي ما رواه الفرع عنه فلا يجوز العمل بروايته عنه، والجامع بينهما هو: الفرعية والنسيان في كل منهما.

* * *

عدم صحة هذا المذهب

قوله: (**وليس بصحيح**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ وهو: أن إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف يقدح في الحديث فلا يقبل ــ ليس بصحيح.

دليل ذلك

قوله: (لأن الراوي عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه، مع إمكان تصديقه، والشيخ لا يكذبه، بل قال: «لست أذكره». . .).

ش: **أقول**: الدليل على عدم صحة المذهب الثاني ــ وهو من أقوى الأدلة على صحة مذهب الجمهور، وهو أن إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف لا يقدح في الحديث ــ قالوا: فيه:

إن الراوي ــ وهو الفرع ــ موصوف بالعدالة والثقة، وقد روى هذا الحديث وقد جزم بهذه الرواية عن الشيخ، في حين أن الشيخ لم يكذبه ولم يرد حديثه، على وجه الجزم، بل كل ما قاله: «لست أذكره»، فهذا كله يقتضي ترجيح صدق الراوي ــ وهو الفرع ــ وإذا كان الأمر كذلك: فيجب ــ حينئذٍ ــ قبول الحديث، والعمل به.

* * *

اعتراض على ما سبق

لقد اعترض بعض أصحاب المذهب الثاني بقوله: إن عدم تذكر الشيخ وتوقفه ونفي معرفته لما رواه الفرع عنه سبب انقطاعاً لاتصال الحديث وأحدث ريبة في صدق الراوي عنه، فكيف نقبل هذا الحديث ونعمل به مع وجود تلك الريبة؟!.

* * *

الجواب عنه

قوله: (فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه، فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به؛ جمعاً بين قوليهما).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن عدم تذكر الشيخ لذلك الحديث الذي رواه عنه الفرع، وتوقفه لم يسبب انقطاعاً لاتصال الحديث، ولم يحدث أيَّ ريبة في صدق الراوي عنه ـ وهو الفرع ـ ؛ لأن ثبوت عدالة الراوي تقتضي قبول حديثه ما أمكن، وقد جزم بالرواية عن الشيخ، والشيخ لم ينكر، فلم يوجد ما يقتضي رد الحديث.

ويمكن الجمع بين قول الراوي ـ وهو الفرع ـ وجزمه بالرواية عن الشيخ، وبين قول الشيخ: «لست أذكره» بأن يقال: إنه يحمل قول الشيخ هذا على النسيان، بمعنى: أن الشيخ قد نسي هذا الحديث، ولا يذكره الآن، وهذا الجمع هو الصحيح؛ ذلك لأن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره، فقد يحفظ الإنسان شيئاً فيرويه لغيره، ثم ينسى بعد مدة، أو يسهو عنه، ويذكر به فلا يذكره إلَّا بعد فترة، وربما لم يتذكره أصلاً وهذا يشهد له الواقع عندنا قد يسأل الشخص عن شيء فلا يتذكره، فإذا ذهب السائل تذكره بكل تفصيلاته.

فهنا انتفى التناقض بين قوليهما، وأمكن الجمع بينهما، فإذا كان الأمر كذلك وجب العمل بالحديث.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة)**.

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على صحة مذهبهم بقياسهم الرواية على الشهادة، أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن قياسكم الرواية على الشهادة قياس فاسد؛ ذلك لأنه قياس مع الفارق؛ فالشهادة تفارق الرواية وتختلف عنها في أمور كثيرة؛ حيث إن باب الشهادة

أضيق من باب الرواية وأغلظ حكماً، وقد اعتبر فيها ـ أعني في الشهادة ـ من الاحتياط والشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية، فكيف مع ذلك تقيسون الرواية عليها؟!

* * *

وجه من وجوه الفرق بين الشهادة والرواية

قوله: **(منها أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل، والرواية بخلافه)**.

ش: **أقول**: من أوجه الفرق المؤثرة بين الشهادة والرواية ـ التي تخص الموضوع الذي نحن بصدده ـ: أن شهادة الفرع ـ وهو الذي شهد على شهادة الأصل ـ لا تسمع ولا تقبل مادام أن شاهد الأصل موجود، ونقدر على أن نسمع الشهادة منه مباشرة.

بخلاف الرواية؛ حيث إن رواية الفرع تسمع وتقبل ويعمل بها مع القدرة على رواية الأصل ـ وهو الشيخ ـ.

تنبيه: عدم جواز شهادة الفرع مع إمكان شهادة الأصل هو مذهب جمهور العلماء.

وذهب كثير من الحنفية، وعلى رأسهم: محمد بن الحسن وأبو يوسف، إلى جواز شهادة الفرع مع إمكان شهادة الأصل؛ قياساً على الرواية، وأخبار الديانات.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن رواية الفرع تسمع ويُعمل بها، مع القدرة على رواية الأصل: أنه كان الواحد من الصحابة يروي للآخر منهم الحديث فيقبله الأخير المروي له ويعمل به دون تردد، ولا يرجع إلى النبي ﷺ ليتأكد مع القدرة على ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

* * *

المثـال الأول

قوله: **(ولهذا كان يلزم قبول رسله وسعاته من غير مراجعة)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ـ من الأمثلة على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها دون مراجعة الأصل مع القدرة على ذلك ـ ما سبق أن ذُكر: وهو أن النبي ﷺ كان يرسل رسله وسعاته أفراداً وجماعات إلى القبائل، وأطراف البلدان، فيخبرون المسلمين في هذه الأماكن بالأحكام الشرعية، والناسخ والمنسوخ منها، فكان هؤلاء يقبلون منهم ذلك ويلزمون أنفسهم بالعمل بتلك الأعمال أخذاً من هؤلاء الرواة، ولا يرجعون إلى النبي ﷺ مع استطاعتهم على الرجوع إليه.

* * *

المثـال الثـانـي

قوله: **(وأهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحدٍ من غير مراجعة)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ من الأمثلة على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها دون مراجعة الأصل مع القدرة على ذلك ـ ما سبق أن ذُكر: وهو أنه كان بعض الصحابة يصلون في قباء نحو بيت المقدس فجاءهم رجل، فقال: أشهد أني صليت مع النبي ﷺ نحو الكعبة، فتحولوا واتجهوا إلى

الكعبة، فهؤلاء قد قبلوا ذلك من هذا الرجل وعملوا بمقتضاه من غير مراجعة النبي ﷺ مع قدرتهم على ذلك.

* * *

المثال الثالث

قوله: **(وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة، والله أعلم).**

ش: **أقول**: المثال الثالث من الأمثلة على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها، دون مراجعة الأصل مع القدرة على هذه المراجعة: ما سبق أن ذُكر: وهو أنه كان أبو طلحة، وأبو عبيدة، وأبي بن كعب يشربون الخمر ــ قبل أن تحرم ــ فجاءهم آت وقال لهم: «إن الخمرة قد حرمت»، فقبلوا ذلك منه، وعملوا بمقتضاه حيث أمروا أَنساً بإراقة ما في الجرار من الخمر.

فهؤلاء قبلوا ذلك وعملوا به دون مراجعة النبي ﷺ مع القدرة على مراجعته.

* * *

المثال الرابع

قوله: **(وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ: «قضى باليمين مع الشاهد» ثم نسيه سُهيل فكان بعد يقول: «حدثني ربيعة عني أني حدثته» فلا ينكره أحد من التابعين).**

ش: **أقول**: المثال الرابع ــ من الأمثلة على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها مع القدرة على مراجعة الأصل ــ: ما أخرجه أبو داود في «سننه»: عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ــ ربيعة الرأي ــ عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد.

قال أبو داود: وزادني الربيع بن سليمان المؤذن ـ صاحب الشافعي ـ في هذا الحديث، قال: أخبرني الشافعي عن عبد العزيز ـ مولى قضاعة الدراوردي المدني ـ قال: فذكرت ذلك لسهيل، فقال: أخبرني ربيعة ـ وهو عندي ثقة ـ أني حدثته إياه ولا أحفظه.

فهذا من الأمثلة على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها، فهنا: قد كان ربيعة بن أبي عبد الرحمن يروي الحديث بهذه الصفة، وكان سهيل يحدث بهذه الصفة ـ أيضاً ـ .

قال عبد العزيز: كان قد أصابت سهيلاً علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه، فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه، عن أبيه، فلم ينكر ذلك أحد من التابعين، ولم يخالفه مخالف منهم، فكان إجماعاً منهم على جواز مثل ذلك.

تنبيه: قصة سهيل السابقة تعتبر دليلاً من أدلة الجمهور على أن إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف لا يقدح بالحديث، فيقبل.

ولكن الاستدلال بها لم يسلم من توجيه بعض الاعتراضات إليها، إليك أهمها مع الجواب عنها.

* * *

الاعتراض الأول

قال بعض أصحاب المذهب الثاني: إن هذه القصة لا حجة فيها، لاحتمال أن سهيلاً قد ذكر الرواية لما روى ربيعة عنه، ومع الذكر فالرواية تكون مقبولة.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنه لو صح ما تقولون ــ وهو أن سهيلاً قد تذكر ــ لما ذكر ربيعة؛ إذ لا حاجة إلى ذلك، ولروى سهيل عن شيخه مباشرة كما لو نسي، ثم تذكر بنفسه، ولكن الحق غير ذلك، فقد قال سهيل: «حدثني ربيعة أني حدثته...»، فهذا يقوي ما قلناه.

* * *

الاعتــراض الثانــي

قال بعض أصحاب المذهب الثاني: إنكم زعمتم بأن التابعين قد أجمعوا على جواز مثل ذلك.

ونحن لا نسلم لكم ذلك الإجماع؛ إذ لا دليل عليه.

وعلى فرض صحة الإجماع فإنه لا يستلزم المطلوب هنا وهو: وجوب العمل بالحديث إذا أنكره الشيخ إنكار توقف؛ حيث إن ربيعة لم ينقل ذلك عن طريق إسناد الحديث وتصحيح روايته، وإنما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة بزعمه، وهذا لا دلالة فيه على وجوب العمل به، وكل ما في الأمر: جواز قول الأصل بعد النسيان: «حدثني الفرع عني»، وهذا لا يستلزم وجوب العمل ولا جوازه.

* * *

الجــواب عنــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الإجماع صحيح؛ لأنه لم ينكر أحد على سهيل فيما قاله، إذ لو وجد إنكار لنقل، ولكن لم ينقل شيء من ذلك، فيعتبر ذلك إجماعاً.

وبناء على هذا الإجماع يلزم العمل بمقتضى الخبر. والله أعلم.

تنبيه آخر: حديث: «قضى رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد»، رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ أخرجه عنه أبو داود في «سننه» كما سبق، والترمذي في «سننه» وقال: «حديث حسن غريب»، وأخرجه ابن ماجه في «سننه»، والإمام أحمد في «المسند».

واستناداً إلى هذا الحديث ذهب جمهور العلماء إلى ثبوت المال لمدعيه بشاهد ويمين، وذهب الحنفية إلى أنه لا يقضى بشاهد ويمين، وقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فمن زاد في ذلك فقد زاد في النص، والزيادة في النص نسخ.

واحتجوا بما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» عن وائل بن حجر ـ رضي الله عنه ـ: أن النبي ﷺ قال للمدعي: «ألك بينة؟ قال: لا، قال: فلك يمينه»، وفي رواية قال: «البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه».

وجه الدلالة: أنه جعل اليمين وحصرها في جانب المدعى عليه، قال الزمخشري في «رؤوس المسائل»، والطحاوي في «مختصره»: «وهذا نص في المذهب»، وأجاب الحنفية عن الحديث الذي استدل به الجمهور ـ وهو حديث أبي هريرة ـ بجوابين:

الأول: أنه زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ عندهم كما سبق بيانه في باب النسخ.

الثاني: أن راويه وهو سهيل قد أنكره، وإنكار الشيخ للحديث يقدح في الحديث، كما بيناه في هذه المسألة.

والصحيح عندي هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن المال يثبت لمدعيه بشاهد ويمين لحديث أبـي هريرة السابق، ولأن اليمين تشرع في حق من ظهر صدقه وقوي جانبه، ولذلك شرعت في حق صاحب اليد جنبته بها، وشرعت في حق المنكر لقوة جنبته، فإن الأصل براءة ذمته، والمدعي ها هنا قد ظهر صدقه فوجب أن تشرع اليمين في حقه.

أما الآية التي استدلوا بها فلا حجة لهم فيها؛ لأنها دلت على مشروعية الشاهدين والشاهد والمرأتين، ولا نناز ع في هذا.

أما استدلالهم بالحديث فلا نسلِّم أن اليمين محصورة في جانب المدعى عليه، يؤيد ذلك: أن اليمين تكون في غير ذلك فهي تشرع في حق الملاعن، وفي القسامة، وفي حق المودع إذا ادعى رد الوديعة وتلفها.

أما استنادهم في رد الحديث على القاعدتين الأصوليتين، وهما: «الزيادة على النص نسخ» و «إنكار الشيخ للحديث إنكار توقف يقدح في الحديث»، فلا نسلم ذلك كما مضى في باب النسخ، وما مضى في الكلام عن المسألة الأصولية السابقة. والله أعلم بالصواب.

* * *

انفراد الثقة بزيادة في الحديث فإنها تقبل

قوله: (**فصل: انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول، سواء كانت لفظاً أو معنى**).

ش: **أقول**: إذا روى جماعة من الرواة العدول والثقات حديثاً عن رسول الله ﷺ ثم انفرد أحدهم بزيادة في ذلك الحديث لم يذكرها غيره من الرواة، فإن هذه الزيادة تقبل مطلقاً، أي: سواء كانت هذه الزيادة لفظية أو معنوية.

هذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

مثال الزيادة اللفظية في الحديث ما أخرجه البخاري في «صحيحه» عن ابن شهاب، عن أنس بن مالك، عن النبـي ﷺ أنه قال: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد».

وأخرج البخاري في «صحيحه» الحديث السابق عن الزهري عن أنس بن مالك عن النبـي ﷺ أنه قال: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقالوا: ربنا ولك الحمد»، فقد ورد في رواية الزهري زيادة لفظية وهي: «الواو» في قوله: «لك الحمد»، بينما رواية ابن شهاب لم ترد فيها تلك الواو.

والمقصود بالزيادة اللفظية هي التي لا تؤثر في المعنى، والحكم الشرعي، لذلك لم يهتم الأصوليون بها، بل اهتموا، بالزيادة المعنوية وهي التي توثر في الأحكام الشرعية.

وللزيادة المعنوية أمثلة كثيرة، منها:

المثال الأول: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن أنس ــ رضي الله عنه ــ أنه لم يأن لرسول الله ﷺ أن يخضب.

وأخرج النسائي في «سننه»، عن أبـي رمثة ــ رضي الله عنه ــ : أن النبـي ﷺ قد خضب، وأخرجه أبو داود في «سننه» عن ابن عمر، وعن أبـي رمثة.

والمقصود: خضاب اللحية بالحناء، والكتم، والصفرة.

فهنا قد ورد في حديث أبـي رمثة زيادة ــ وهي ثبوت أن النبـي قد خضب ــ لم ترد في حديث أنس.

المثال الثاني: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أن النبـي ﷺ دخل البيت ولم يصل».

وأخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والبيهقي في «السنن الكبرى»، والإمام مالك في «الموطأ» عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ : أن النبـي ﷺ دخل البيت وصلى».

فهنا قد ورد في حديث ابن عمر زيادة ــ وهي: أنه صلى داخل الكعبة ــ لم ترد في حديث ابن عباس.

المثال الثالث: ما أخرجه عبد الرزاق في «المصنف» عن أبـي الشعثاء قال: سألت ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ عن القنوت في الفجر، فقال: «ما شعرت أن أحداً يفعله».

وأخرج أبو داود في «سننه»: أن أَنساً سئل: هل قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصبح؟ فقال: نعم».

فهنا قد ورد في حديث أنس زيادة ــ وهي ثبوت القنوت ــ وهي لم ترد في حديث ابن عمر.

* * *

دليـل ذلـك

لقد استدل الجمهور على أن زيادة العدل الثقة في الحديث ــ كما سبق في الأمثلة ــ مقبولة مطلقاً بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه لو انفرد بحديثٍ لقبل، فكذلك إذا انفرد بزيادة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على قبول زيادة الثقة في الحديث ــ . القياس على قبول الحديث التام. بيان ذلك:

أن من توفرت فيه شروط الرواية ـ من العدالة والثقة والضبط وغيرها مما سبق ـ لو انفرد برواية حديث تام مستقل لوجب قبول ذلك الحديث، فكذلك هذا الراوي لو انفرد برواية زيادة على حديث رواه غيره يقبل، ولا فرق بجامع: رواية العدل الثقة الجازم لكل منهما.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على قبول زيادة الثقة في الحديث ـ : أن انفراد الراوي الثقة العدل بحفظ زيادة في الحديث ـ على ما رواه الآخر ـ غير ممتنع عقلاً ولا شرعاً، بل هو ممكن وواقع كما سبق وما دام أنه يمكن رواية الزيادة على حديث ما فوجب قبولها؛ لأنها وردت من شخص قد اتفق على قبول كل ما رواه.

* * *

اعتراض

لقد اعترض على الدليل الثاني بـ : أنه يبعد انفراد هذا الراوي بحفظ الزيادة مع إصغاء الجميع للحديث واستماعهم له.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الراوي قد قطع بالسماع رواية تلك الزيادة، والآخرون ما قطعوا بالنفي، وكون هؤلاء لم ينقلوا تلك الزيادة التي تفرد بها هذا الراوي فلاحتمالات كثيرة، منها:

* * *

الاحتمال الأول

قوله: **(إذ من المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين وذكر الزيادة في أحدهما، ولم يحضر راوي الناقص)**.

ش: **أقول**: الاحتمال الأول ــ لكون أحد الراويين لم ينقل الزيادة ــ: أن يكون النبي ﷺ قد ذكر ذلك الحديث في مجلسين له:

المجلس الأول: ذكر فيه ذلك الحديث بدون زيادة.

المجلس الثاني: ذكر فيه ذلك الحديث وفيه زيادة.

وراوي الحديث الناقص وهو المذكور في المجلس الأول ــ هنا ــ قد غاب عن المجلس الثاني ولم يحضره، فيكون مع الراوي الحاضر المجلس الثاني زيادة لم تكن مع الراوي الحاضر للمجلس الأول فقط.

* * *

الاحتمال الثاني

قوله: **(ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس)**.

ش: **أقول**: الاحتمال الثاني ــ لكون أحد الراويين لم ينقل الزيادة ــ أن يكون المجلس واحداً، ولكن راوي الحديث الناقص عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس والرسول ﷺ يُحدِّث، وقد فاته بعضه.

فيكون الذي حضر المجلس من أوله إلى آخره معه زيادة في الحديث، بخلاف من حضر في آخر المجلس فلم يسمع تلك الزيادة.

مثاله: ما أخرجه النسائي في «سننه»: أن عقبة بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل، فكانت نوبتي أن أرعاها، فروحتها بيتي، فأدركت رسول الله ﷺ يحدث الناس، فأدركت من قوله: «ما من مسلم يتوضأ، فيحسن وضوءه، ثم يصلي ركعتين، يقبل عليهما بقلبه ووجهه إلاَّ وجبت له

الجنة»، فقلت: ما أجود هذا! فإذا عمر بن الخطاب بين يدي يقول: التي قبلها أجود، قال: «ما منكم من أحد يتوضأ، ثم يقول: أشهد أن لا إلّه إلاَّ الله وحده لا شريك له إلاَّ فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء».

فهنا عمر بن الخطاب معه زيادة، لا توجد عند عقبة بن عامر، والسبب: دخول عقبة في أثناء المجلس.

* * *

الاحتمال الثالث

قوله: **(أو عرض له في أثنائه ما يزعجه، أو يدهشه عن الإصغاء)**.

ش: **أقول**: الاحتمال الثالث ــ من الاحتمالات لكون أحد الراويين لم ينقل الزيادة ــ أن الراويين قد حضرا معاً ذلك المجلس الذي ذكر فيه ذلك الحديث، وأحد الراويين كان متنبهاً لما يقال، ولم يعترض له أي شيء يشغله عنه إلى آخر المجلس؛ بينما الراوي الآخر قد كان متنبهاً في أول المجلس، وأول الحديث، ولكن عرض له عارض في أثناء الحديث من سهو، أو جوع، أو عطش مفرط، أو تفكر في أمر مهم انزعج لأجله، أو اندهش له، أشغله عن الإصغاء لبقية الحديث.

فهنا الذي كان مصغياً للحديث دون انشغال معه زيادة في الحديث، بخلاف من انشغل بشيء فقد فاته آخره.

* * *

الاحتمال الرابع

قوله: **(أو أوجب قيامه قبل تمامه)**.

ش: **أقول**: الاحتمال الرابع ــ لكون أحد الراويين لم ينقل الزيادة ــ : أن الراويين قد حضرا المجلس الذي ذكر فيه ذلك الحديث،

ولكن أحدهما قد عرض له عارض، وطرأ له طارىء كحاجة من حوائج الإنسان قد أوجبت قيامه من المجلس قبل تمام ذلك الحديث.

فيكون الذي حضر كل المجلس وسمع كل الحديث ولم يخرج معه زيادة ليست مع من خرج قبل تمامه.

مثاله: ما أخرجه الإمام أحمد في «المسند»: أن عمران بن حصين ـ رضي الله عنه ـ قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناس من أهل اليمن، فقالوا: يا رسول الله: جئنا لنتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كان الله، ولم يكن معه شيء، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء»، قال عمران: ثم أتاني رجل فقال: يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانقطعت أطلبها، فإذا السراب ينقطع دونها، وإيم الله أنها ذهبت ولم أقم.

* * *

الاحتمال الخامس

قوله: **(أو سمع الكل، ونسي الزيادة)**.

ش: **أقول**: الاحتمال الخامس ـ لكون أحد الراويين لم ينقل الزيادة ـ أن يكون الراويان قد حضرا المجلس كاملاً، وسمعا الحديث كله، ولكن أحدهما نسي تلك الزيادة بينما حفظها الآخر وذكرها، وهذا الاحتمال نص عليه القاضي أبو بكر الباقلاني.

فيقدم قول الذاكر لتلك الزيادة؛ لإخباره علم، لم ينفها الآخر.

ومع تطرق تلك الاحتمالات لا يكون عدم نقل غيره لتلك الزيادة قادحاً في رواية ذلك الراوي لتلك الزيادة فثبت المطلوب وهو: وجوب تلك الزيادة.

اعتراض على هذا

لقد اعترض بعضهم على ما سبق بقوله: هذه الاحتمالات وإن كانت تنقدح في حق الراوي الذي لم ينقل تلك الزيادة، فكذلك ينقدح احتمال الغلط والسهو على الراوي الناقل لتلك الزيادة. بيان ذلك:

أن يتوهم ذلك الناقل لتلك الزيادة في الحديث أنه سمعها ولم يكن قد سمعها.

أو أنه سمعها من غير الرسول، وتوهم سماعه منه.

أو أنه ذكرها على سبيل التفسير والتأويل فظن السامع أنها زيادة في الحديث المروي.

وإذا كان هذا محتمل في حق الناقل للزيادة، وما قلتموه محتمل في حق غير الناقل للزيادة فتكون الاحتمالات قد تعارضت فليس العمل بالزيادة أولى من تركها فيجب ــ على هذا ــ التوقف حتى يأتي دليل مرجح.

* * *

ما يجاب به عن هذا الاعتراض

يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأجوبة:

الجواب الأول: أن ما ذكرتموه من الاحتمالات في حق الراوي الناقل للزيادة وإن كان منقدحاً، إلاَّ أن ما ذكرناه من الاحتمالات في حق الراوي الذي لم ينقل تلك الزيادة أكثر وأقرب إلى الوقوع.

الجواب الثاني: أنه معروف أن سهو الإنسان عما سمعه يكون أكثر من سهوه فيما لم يسمعه أنه سمعه.

الجواب الثالث: واحتمال كون الراوي زاد تلك الزيادة وهي ليست من الحديث في شيء، بل هي تفسير له أو تأويل هذا بعيد جداً؛ لأن الراوي

العدل الثقة الضابط المتثبت يظهر من حاله أنه لا يدرج في كلام النبي ﷺ ما ليس فيه؛ لما فيه من التدليس والتلبيس.

ولو قبلنا مثل هذا الاحتمال فما من حديث إلاَّ ويمكن أن يتطرق إليه مثل هذا الاحتمال، مما يؤدي إلى أن نشك في جميع الأحاديث أن فيها زيادات وهذا يبطلها كلها، وهذا لا يمكن. والله أعلم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(والراوي للتام عدل، وقد جزم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه).**

ش: **أقول**: هذا الدليل الثالث ــ على قبول زيادة الثقة في الحديث ــ وهو: أن الراوي للحديث التام ــ وهو من أتى بالزيادة ــ قد وصف بالعدالة والثقة وقد جزم بتلك الرواية، ولم يوجد له مخالف، فهذا يغلب صدقه على كذبه، وإذا غلب صدقه فلا يجوز تكذيبه، وإذا لم يجز تكذيبه، فيجب قبول ما أتى به من الزيادة وهو المطلوب.

تنبيه: ما سبق كله فيما إذا جهل هل الزيادة، وردت في مجلس أو مجلسين.

* * *

الحكم إذا علم أن السماع حصل في مجلس واحد

قوله: **(فإن علم أن السماع كان في مجلس واحد).**

ش: **أقول**: إذا علمنا أن جماعة سمعوا حديثاً في مجلس واحد، وزاد بعضهم زيادة في هذا الحديث دون الآخرين فهل تُقبل هذه الزيادة أولاً؟

* * *

يُقدم قول الأكثرين مطلقاً

قوله: **(فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط)**.

ش: **أقول**: إذا علم أن الحديث قد قيل في مجلس واحد فإنه يقدم قول الأكثرين، ويقبل، سواء رووا الزيادة أولاً؛ تغليباً لجانب الكثرة؛ فإنها عن الخطأ أبعد لا سيما إذا كان هؤلاء قد اتصفوا بصفات الراوي ــ من عدالة وضبط وغيرها كما سبق ــ.

وهذا معنى كلام ابن قدامة ــ هنا ــ وهو ما نص عليه ابن دقيق العيد.

أما كلام أبـي الخطاب الحنبلي فهو في حق الجماعة مع الواحد؛ حيث قال في «التمهيد»: وإن رويا ذلك عن مجلس واحد فهو خبر واحد، فإن كان الذي نقل الزيادة واحداً والذي نقل الخبر ــ بدون زيادة ــ جماعة لا يجوز عليهم الوهم سقطت الزيادة؛ لأنه لا يجوز أن تسمع جماعة كلاماً واحداً فيحفظ الواحد وتنسى الجماعة، بل تطرق النسيان إلى الواحد أولى، وإن كان ناقل الزيادة جماعة كثيرة فالزيادة مقبولة، والواحد قد وهم.

وإن كان راوي الزيادة واحداً وراوي النقصان واحداً: قدم أشهرهما بالحفظ، والضبط، والثقة.

* * *

الحكم إذا تساوى الراويين في جميع الأمور

قوله: **(فإن تساويا في الحفظ والضبط: قدم قول المثبت، وقال القاضي: إن تساويا فعلى روايتين)**.

ش: **أقول**: إن تساوى راوي الحديث الناقص مع راوي الحديث التام ــ وهو الذي فيه زيادة ــ في الحفظ، والضبط، والعدالة، والثقة وغيرها من شروط الراوي، فقد اختلف العلماء في قبول تلك الزيادة التي أتى بها راوي الحديث التام على مذهبين:

المـذهب الأول

أنه يقدم قول المثبت لتلك الزيادة، أي: نأخذ بالزيادة ونعمل بها مطلقاً.

وهذا ذهب إليه الإمام أحمد في رواية الميموني، وأحمد بن القاسم عنه، نقلها أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد»، وهو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين والمحدثين.

وأدلة هذا المذهب هي نفس أدلة الجمهور الثلاثة السابقة الذكر على أن زيادة الثقة في الحديث مقبولة.

تنبيه: الجمهور قالوا تقبل تلك الزيادة مطلقاً، ومعنى مطلقاً: أي: سواء تعلق بها حكم شرعي أم لا، وسواء غيرت الحكم الثابت أم لا، وسواء أوجب نقصاً ثبت بخبر ليس فيه تلك الزيادة أم لا، وسواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه مرة ناقصاً ومرة بتلك الزيادة، أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصاً.



المـذهب الثـاني

أنه يقدم قول النافي لتلك الزيادة: أي: لا نأخذ بتلك الزيادة ولا نعمل بها مطلقاً.

وهذا المذهب أومأ إليه الإمام أحمد في رواية عنه رواها المروزي وأبو طالب، كما ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد».

وذهب إليه بعض أهل الحديث كما ذكر ذلك ابن السمعاني في «القواطع»، وابن الصلاح في «المقدمة»، كما نسب إلى بعض الحنفية.

وقد استدل لهذا المذهب بأدلة، وأجيب عنها، وليس هذا موضع سردها؛ حيث إني أحاول أن أقتصر على شرح وبيان كلام ابن قدامة في الروضة دون زيادات قد تكون من أسباب تنفير القراء عن الاستفادة من هذا الشرح، إلاَّ ما دعت إليه الحاجة فإني أورده؛ رجاء الانتفاع به، والله من وراء القصد.

تنبيه: هناك مذاهب أخرى في المسألة:

فقد قيل: إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثل تلك الزيادة عادةً: لم تقبل وإلاَّ قبلت.

وقيل: إن كان غيره لا يغفل، أو كانت الدواعي لا تتوفر على نقلها: لم تقبل.

وقيل: إن كانت الزيادة تغير إعراب الباقي، كما لو روى راوٍ في أربعين شاة شاة، وروى الآخر نصف شاة: لم تقبل.

وقيل: تقبل لو كانت الزيادة لفظية، أما إذا كانت الزيادة معنوية: فلا تقبل.

وقيل: تقبل إن كانت الزيادة معنوية: أي تفيد حكماً شرعياً، أما إن كانت ترجع إلى اللفظ فقط فلا تقبل.

وقيل: إن كان الراوي ثقة، ولم يشتهر بنقل الزيادات في الوقائع، وإنما كان ذلك منه على طريق الشذوذ: قبلت، وإن لا فلا.

وقيل: إنها لا تقبل ممن رواه بالزيادة، ثم رواه ناقصاً، أو رواه ناقصاً، ثم رواه بتلك الزيادة، وتقبل من غيره من الثقات.

هذا ما قيل في هذه المسألة، وتوقف بعض الأصوليين؛ لأن الاحتمالات متكافأة ومتعادلة بين من روى الزيادة، وبين من تركها وسبق الإشارة إلى هذا أثناء ذكرنا للاعتراض الذي اعترض به على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على قبول زيادة الثقة في الحديث.

تنبيه آخر: المحققون من المحدثين كالبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، والدارقطني مذهبهم في الزيادة قبولاً ورداً هو: أنهم لا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث كما هو الحال عند الأصوليين، ولكنهم ينظرون إلى الزيادة على كل حديث، فكل واحد منهم يرجح ما يقوى عنده في كل حديث هذا ما نقله بعض العلماء عنهم.

تنبيه ثالث: لقد خصص محققو الأصوليين ـ كالآمدي في «الإحكام» ـ الخلاف السابق كله فيما إذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه.

أما إذا كانت هذه الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث يستحيل الجمع بينها وبين المزيد عليه، فالظاهر وقوع التعارض بينهما فلا نرجح أحدهما على الآخر إلاَّ بمرجح خارجي. والله أعلم.

* * *

حكم رواية الحديث بالمعنى

اختلف في ذلك على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول: جواز الرواية بالمعنى

قوله: **(فصل: وتجوز رواية الحديث بالمعنى)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: تجوز رواية الحديث ونقله بالمعنى، وإذا نقله ـ بشروطه التي ستأتي ـ يجب قبوله كالنقل باللفظ ولا فرق.

مثل: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن حذيفة ــ رضي الله عنه ــ أن النبـي ﷺ قال: «لعن من جلس وسط الحلقة»، فيجوز إبدال لفظ «جلس» بلفظ: «قعد».

ومثل ما أخرجه الدارقطني في «سننه» أن النبـي ﷺ ــ في حديث الأعرابـي الذي بال في المسجد ــ: «صبوا على بول الأعرابـي»، يجوز أن تبدل لفظة: «صبوا» بلفظة: «أريقوا».

وهكذا يجوز استبدال لفظ بلفظ آخر إذا أدَّى نفس معنى الحديث دون زيادة ولا نقصان.

هذا المذهب نص عليه الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ في رواية الفضل بن زياد، والميموني، وحرب، ومهنا، وأبـي الحارث، وقال: ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى. ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وهو ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وجمهور العلماء من فقهاء، وأصوليين، وبعض المحدثين.

* * *

شروط رواية الحديث بالمعنى

حينما جوز الجمهور رواية الحديث بالمعنى لم يجوزوه مطلقاً، بل اشترطوا لذلك شروطاً، هي كما يلي:

* * *

الشرط الأول

قوله: (للعالم المفرق بين المحتمل، وغير المحتمل، والظاهر، والأظهر، والعام، والأعم عند الجمهور).

ش: **أقول**: الشرط الأول ــ من شروط رواية الحديث بالمعنى ــ : أن يكون الراوي حافظاً، عالماً وعارفاً ومدققاً بدلالات الألفاظ وصيغ الخطابات حتى يستطيع التفريق بين اللفظ المحتمل واللفظ غير المحتمل، والتفريق بين اللفظ الظاهر واللفظ الأظهر، والتفريق بين اللفظ العام واللفظ الأعم حتى تكون روايته لمعنى الحديث مساوية للأصل في الجلاء والخفاء فيبدل اللفظ بمثله في الاحتمال وعدمه.

ولا يبدل اللفظ الأجلى باللفظ الجلي، ولا يجوز عكس ذلك، ولا يبدل لفظاً عاماً بلفظ أعم منه؛ لأن في ذلك زيادة، أو نقصان على لفظ الحديث وهذا لا يجوز.

* * *

الشرط الثاني

قوله: **(فيبدل لفظاً مكان لفظٍ فيما لا يختلف الناس فيه كالألفاظ المترادفة، مثل: «القعود والجلوس»، و «الصب والإراقة»، و «الحظر والتحريم»، و «المعرفة والعلم»، وسائر ما لا يشك فيه، ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ من شروط رواية الحديث بالمعنى ــ : أن يُبدل العالم بدقائق الألفاظ ومواقعها لفظاً قد ورد بالحديث بلفظٍ يرادفه ويساويه في المعنى، ولم يختلف الناس في هذا الترادف، ولم يشكوا فيه مثل: أن يبدل لفظ «القعود» بلفظ «الجلوس»، أو أن يبدل لفظ «الصب» بلفظ «الإراقة» كما سبق في الحديثين، أو أن يبدل لفظ «الحظر» بلفظ «التحريم»، أو أن يبدل لفظ «المعرفة» بلفظ «العلم»، أو أن يبدل لفظ «الاستطاعة» بلفظ «القدرة».. ونحو ذلك مما لا يتطرق إليه تفاوت الاستنباط والفهم بين الناس.

أما إذا تفاوتت أنظار المجتهدين في هذا اللفظ فلا يجوز قطعاً إبداله بلفظ آخر.

وجعل بعض الأصوليين ـ كالإبياري في شرح البرهان ـ هذا من المتفق عليه بين العلماء.

* * *

الشرط الثالث

قوله: **(ولا يجوز إلاَّ فيما فهمه قطعاً، دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه)**.

ش: **أقول**: الشرط الثالث ـ من شروط رواية الحديث بالمعنى ـ : أن يقطع العالم بفهم المعنى، ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه من غير أن تكون الألفاظ مترادفة.

فلا يجوز أن يبدل لفظاً بلفظ آخر إلاَّ إذا كان قد فهم فهماً حقيقياً أن اللفظ المستبدل يساوي لفظ الحديث الأصلي تمام المساواة، دون شك أو ريبة، ولا يجوز هذا الاستبدال فيما فهمه بنظر واستنباط واستدلال يختلف فيه الناظرون.

وهذا الشرط قريب من الشرط الثاني.

* * *

الشرط الرابع

قوله: **(ولا يجوز ـ أيضاً ـ للجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ)**.

ش: **أقول**: الشرط الرابع ـ من شروط رواية الحديث بالمعنى ـ : أن يكون الراوي للحديث بالمعنى عارفاً بدلالات الألفاظ، وصيغ الخطابات،

والمنطوق منها والمفهوم، وعالماً بعبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء وغير ذلك مما يخص الألفاظ.

فإذا كان جاهلاً بمعرفة ذلك، فلا يجوز له أن يروي الحديث بالمعنى اتفاقاً.

وهذا قريب من الشرط الأول ـ كما سبق ـ.

قال الشافعي في «الرسالة»: يجب أن يروي الحديث عن رسول الله ﷺ بحروفه كما سمعه، ولا يحدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه؛ لأنا لا ندري لعله يحيل الحلال إلى الحرام، أو الحرام إلى الحلال، وإذا أداه بحروفه لم نجد فيه إحالة.

قال الزركشي في «البحر المحيط» ـ لما نقل ذلك عن الشافعي ـ: قال القاضي ـ يقصد أبا بكر الباقلاني فيما يظهر ـ: «وظاهره تحريم ذلك على الجاهل».

وهناك شروط أخرى اشترطها بعضهم:

منها: أن لا يكون الحديث من جوامع الكلم.

فإن كان منها كقوله ﷺ: «العجماء جبار»، وقوله: «والبينة على المدعي»، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وقوله: «الخراج بالضمان» فلا يجوز، أي: لا بد من نقلها بلفظها؛ لأنه لا يمكن درك جميع معاني جوامع الكلم.

ومنها: أن لا يكون اللفظ الوارد في الحديث مما تعبدنا بلفظه.

فإن كان مما تعبدنا بلفظه كألفاظ «التشهد» فلا بد من نقله باللفظ قطعاً، ولا يجوز نقله بالمعنى بالاتفاق.

ومنها: أن لا يكون اللفظ الوارد في الحديث من باب المتشابه كأحاديث الصفات.

فإن كان من هذا الباب فلا يجوز نقلها بالمعنى بالاتفاق؛ لأن الذي يحتمله ما أطلقه النبي ﷺ من وجوه التأويل لا ندري أن غيره من الألفاظ هل يساويه أو لا؟

* * *

المذهب الثاني: لا تجوز رواية الحديث بالمعنى

قوله: **(ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا تجوز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً، بل الواجب نقل الحديث بلفظه وصورته، سواء للعالم أو غيره.

نسب هذا المذهب أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، والآمدي في «الإحكام» إلى محمد بن سيرين، وجماعة من السلف، ونسبه السرخسي في «أصوله» إلى أبي بكر الرازي، كما نسب إلى أكثر الظاهرية، وبعض متأخري أصحاب الحديث، وبعض الفقهاء، كما نسبه إليهم الباجي في «إحكام الفصول».

تنبيه: حكى الزركشي في «البحر المحيط»: أن أبا الحسن الماوردي نقل عن الإمام مالك: أنه يقول بهذا المذهب وهو عدم جواز رواية حديث رسول الله ﷺ بالمعنى، بخلاف حديث الناس فيجوز نقله بالمعنى. اهـ.

قلت: خرَّج أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول» عدم الجواز على الجاهل بمعنى الحديث، فقال ــ ما نصه ــ: «وأراه أراد به من الرواة من لا علم له بمعنى الحديث»، ثم دلل على ذلك بقوله: «وقد نجد الحديث عنه في الموطأ تختلف ألفاظه اختلافاً بيناً، وهذا يدل على أنه يجوز للعالم النقل

بالمعنى، ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز للجاهل نقل الحديث على المعنى». اهـ.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**لقول النبي ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فأدَّاها كما سمعها، فربَّ مبلغ أوعى من سامع»...**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا تجوز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً ـ بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن زيد بن ثابت: أن النبي ﷺ قال: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب مبلَّغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

قالوا: هذا نصٌّ في عدم جواز رواية الحديث بالمعنى.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون: تجوز رواية الحديث بالمعنى ـ بأدلة كثيرة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**ولنا: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها فبعربية أولى**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على جواز رواية الحديث بالمعنى ـ: القياس على ترجمة السنة بلغة أعجمية. بيان ذلك:

أنه أجمع العلماء على جواز نقل الشرع كله للعجم وشرحه وبيانه بما يناسب لغتهم ولسانهم، فإذا جاز إبدال لفظة عربية بلفظة أعجمية تناسبها وتساويها وترادفها، فكذلك يجوز إبدال لفظة عربية بلفظة عربية ولا فرق بجامع استبدال لفظه بمرادفها دون زيادة ولا نقصان.

بل إن إبدال لفظة عربية بلفظة عربية أولى وأقرب إلى الصواب من إبدال لفظة عربية بلفظة غير عربية؛ لأن اللسان متحد في إبدال لفظة عربية بلفظة عربية، بخلاف إبدال لفظة عربية بغير عربية فإن اللسان مختلف.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وكذلك كان سفراء النبي ﷺ يبلغونهم أوامره بلغتهم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على جواز رواية الحديث بالمعنى ـ: أن النبي ﷺ كان يبعث سفراءه ورسله إلى الروم والفرس، وإلى أطراف البلاد، وكان هؤلاء الرسل والسفراء يبلغون أوامر النبي ﷺ ونواهيه وكل ما يقول بلغة المبعوثين إليهم، بدون إنكار من النبي ﷺ؛ حيث إنه كان يعلم أن لغته تختلف عن لغتهم، فكأن هذا إقرار منه ﷺ على جواز نقل الحديث بالمعنى.

وهذا الدليل مؤيد للدليل الأول ومقوي له.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وهذا لأنا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على جواز نقل الحديث بالمعنى ـ: أنه لا يخلو:

أن يكون نقل الحديث لأجل لفظه فقط.

أو يكون لأجل لفظه ومعناه معاً.

أو يكون لأجل معناه فقط.

أما الأول ـ وهو أن يكون نقل الحديث لأجل لفظه ـ فلا يجوز؛ لأن الإجماع يدفع ذلك؛ حيث إنه لو كان هو المقصود لذاته ونفسه: لما وجب علينا العمل.

أما الثاني ـ وهو أن يكون نقل الحديث لأجل اللفظ والمعنى ـ فليس مراداً؛ لأنه لو كان كذلك للزم التعبد بتلاوة لفظ الحديث، ولا دليل من الشرع ولا من العقل يقتضي كوننا متعبدين بتلاوة لفظ النبي ﷺ.

أما الثالث ـ وهو أن يكون نقل الحديث لأجل معناه ـ فهو الصحيح؛ لأن المقصود هو فهم معنى هذه الألفاظ الواردة في الحديث وإيصاله إلى المكلفين من الخلق، وهذا الغرض حاصل إذا عدل الراوي إلى لفظ يقوم مقام لفظ الرسول ﷺ.

ولهذا فإن النبي ﷺ كان يذكر المعنى في مرات متكررة ومتعددة بألفاظ مختلفة، مما يجعلنا نقطع بأن المقصود إنما هو المعنى، ومع حصول المعنى فلا أثر لاختلاف اللفظ.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ويدل على ذلك: أن الخطب المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على جواز نقل الحديث بالمعنى ـ : أن النبي ﷺ كان يقيم الخطب في الجمع، وفي بعض الوقائع ويتكلم بكلام طويل فيه ما فيه من الأوامر والنواهي والمواعظ والإرشادات التي تهم المسلمين وقد رواها بعض الصحابة بألفاظ تختلف عن ألفاظ البعض الآخر منهم، مع أن المعنى والمقصود واحد. ولم ينكر على ذلك منكر، إذ لو كان هناك إنكار لنقل، ولكن لم ينقل إلينا شيء من ذلك مما يدل على أن نقل الحديث بالمعنى جائز.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(ولأن الشهادة آكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية)**.

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من الأدلة على جواز نقل الحديث بالمعنى ـ : قياس الرواية على الشهادة. بيان ذلك:

أنه لو سمع رجل شاهداً يشهد بلغة العجم جاز له نقل إقراره وشهادته إلى الحاكم بلغة عربية، فإذا كان هذا جائزاً في الشهادة وهي آكد من الرواية ـ حيث إنه يعتبر في الشهادة من القيود والشروط ما لا يعتبر في الرواية ـ فمن باب أولى أنه يجوز رواية الحديث بمعناه.

* * *

الدليل السادس

قوله: **(ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى، فكذلك عنه؛ فإن الكذب فيهما حرام)**.

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ من الأدلة على جواز رواية الحديث بالمعنى ـ: قياس الرواية عن النبي ﷺ على الرواية عن غيره. بيان ذلك:

أنه اتفق على جواز نقل كلام غير النبي ﷺ بالمعنى، فكذلك قول النبي ﷺ يجوز نقله وروايته بالمعنى، ولا فرق بينهما، والجامع: أن الكذب حرام ومحظور فيهما، والتبديل بما ليس في المعنى غلط فيهما.

يؤيد ذلك: أنه اتفق في الرواية عن النبي ﷺ وعن غيره على منع الرواية على وجه لا يأمن المخبر أن يكون كاذباً فيه.

* * *

اعتراض على ذلك

قال معترض على هذا الدليل: إن هذا القياس غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن الكذب على النبي ﷺ يعظم، ما لا يعظم على غيره؛ لأن الكذب على النبي ﷺ متوعد عليه النار.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض: نسلم لكم أن الكذب على النبي ﷺ يختلف عن الكذب على غيره، لكن إن اختلفا في هذا الوجه، فقد اتفقا في وجه آخر وهو: أن الكذب قبيح وفاعله آثم سواء كان على النبي ﷺ أو على غيره، فقد أخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن النبي ﷺ أنه قال: «آية المنافق ثلاث: ... وإذا حدث كذب». وأخرج أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» أن النبي ﷺ قال: «ويل لمن يكذب ليضحك الناس منه، ويل له، ثم ويل له».

واختلاف الكذب على الرسول ﷺ والكذب على غيره في عظم المأثم لا يوجب اختلافهما في الجواز، كما أن المعصية الصغيرة والكبيرة لا يختلفان في المنع، وإن اختلفا فيما يستحق عليهما من العقاب.

* * *

ما أجيب به عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما احتج أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز رواية الحديث بالمعنى بقوله ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فأداها كما سمعها» ــ أجيب عن ذلك بأجوبة:

* * *

الجواب الأول

قوله: (والحديث حجة لنا؛ لأنه ذكر العلة، وهو: اختلاف الناس في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن الاستدلال بذلك الحديث ــ : أن هذا الحديث حجة مؤيدة لمذهبنا ــ وهو جواز رواية الحديث بالمعنى ــ لا علينا كما زعمتم. بيان ذلك:

أن الرسول ﷺ ذكر علة المنع من رواية الحديث بالمعنى وهي: اختلاف الناس في الفقه والفهم؛ لأنه هو المؤثر في اختلاف المعنى.

فيكون المراد بذلك على طريق الاحتياط في حق من لا يفهم المعنى؛ خوفاً من أن يبدله بما ليس في معناه.

ونحن قد اشترطنا لرواية الحديث بالمعنى شروطاً، منها: أن يكون الراوي عالماً مفرقاً بين صيغ الخطابات ودقائق الألفاظ، فإن لم يكن كذلك فلا نجوز له رواية الحديث بالمعنى.

ولهذا قال عليه السلام: «رب حامل فقه ليس بفقيه» معناه: لا يفهم معناه فيبدله بغيره، وكذلك قوله: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» معناه: يفهم منه ما لا يفهمه غيره.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(جواب آخر: أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع، ولهذا لا يُعد كذباً).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن الاستدلال بالحديث السابق ـ: أن من نقل معنى لفظ الحديث، دون زيادة ولا نقصان، فقد أدى الحديث كما سمعه، ولا يمكن ـ بأي حال ـ أن يقال عنه: إنه كذب في الحديث.. ألا ترى أن المترجم والشاهد يقال له: أدَّى ما سمع.

وكذلك من أبلغ إنساناً رسالة فحفظ معناها يقال له: أدَّى ما سمع كما سمع.

فيكون الحديث موافق لمذهبنا ـ وهو جواز نقل معنى الحديث ـ لا مخالف. والله أعلم.

* * *

الجواب الثالث

قلت: يمكن أن يجاب عنه ـ أعني: عن الاستدلال بحديث: «نضر الله امرءاً...» بجواب أقوى من الجوابين السابقين، وذلك بأن يقال: إن هذا الحديث بعينه يدل على مذهبنا ـ وهو جواز رواية الحديث بالمعنى، لا باللفظ. بيان ذلك:

أن الظاهر أن الحديث المروي حديث واحد ولم يتكرر منه ﷺ؛ لأن الأصل عدم التكرار، ومع ذلك فقد روي نفس الحديث بألفاظ مختلفة، فإنه قد روي بلفظ: «نضر الله امرءاً»، وروي بلفظ: «رحم الله امرءاً»، وروي بلفظ: «رب حامل فقه غير فقيه»، وروي بلفظ: «ورب حامل فقه لا فقه له»، وهكذا.

* * *

لا يجوز إبدال لفظ بأظهر منه

قوله: (**قال أبو الخطاب: ولا يجوز أن يبدل لفظاً بأظهر منه، لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى**).

ش: **أقول**: قال ذلك في «التمهيد»، ومعناه: أن الراوي للحديث بالمعنى لا يجوز له أن يبدل لفظاً بأظهر منه معنى؛ لأنه ربما يكون مقصود الرسول إيصال الحكم إلى المكلفين باللفظ الجلي الواضح، تيسيراً عليهم، وإيصاله باللفظ الخفي تارة أخرى تكثيراً لأجر العلماء منهم بالنظر والتدقيق، وقد نص على ذلك أبو الحسين البصري في «المعتمد».

وخالف في ذلك ابن عقيل وقال في «الواضح»: «إبدال لفظ الحديث بالظاهر أولى»، وهو الصحيح. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذاهب أخرى في المسألة غير ما ذكر هنا:

فقد قيل: إن كان الراوي بحفظ لفظ الحديث فلا يجوز له أن يرويه بغيره؛ لأن في كلام الرسول ﷺ من الفصاحة والبلاغة ما لا يوجد في غيره، وإن لم يحفظ اللفظ جاز أن يورده بمعناه.

وقيل: إن رواية الحديث بالمعنى جائزة للصحابة فقط.

وقيل: إن رواية الحديث بالمعنى بقصد الاحتجاج لمسألة فقهية معينة، والفتيا، ولا يجوز ذلك بقصد التبليغ.

وقيل: تجوز رواية الحديث بالمعنى إذا كان من الأحاديث الطوال فقط.

وقيل غير ذلك.

تنبيه آخر: إذا وقع وإن روى أحد الرواة حديثاً بالمعنى فلا تسقط روايته؛ لأنه موضع اختلاف واجتهاد فلا تسقط به الرواية.

* * *

مراسيل الصحابة

تعريف المراسيل لغة:

الإرسال لغة: خلاف التقييد، وسمي مرسلاً نظراً لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه.

والمراسيل: اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر، وقال بعض أهل اللغة: المراسيل جمع المرسل والياء فيها للإشباع كما في الدراهيم والمصاريف.

المقصود بمرسل الصحابي:

أن يروي الصحابي حديثاً عن النبي ﷺ وهو لم يسمعه منه شفاهاً، بل سمعه من صحابي آخر.

* * *

حكم مراسيل الصحابة

إذا أرسل الصحابي ــ كما سبق تصويره ــ فهل تقبل؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (مراسيل أصحاب النبي ﷺ مقبولة عند الجمهور).

ش: **أقول**: المذهب الأول: مراسيل الصحابة مقبولة مطلقاً، أي: سواء عرفنا أنه لا يروي إلاَّ عن عدل أو لم نعرف، وسواء صرح بذلك، أو لم يصرح.

هذا مذهب الأئمة الأربعة وأتباعهم وجمهور العلماء من السلف والخلف.

تنبيه: قال أبو الخطاب في «التمهيد»: «إن مراسيل الصحابة مقبولة بالإجماع».

قلت: هذا ليس بصحيح، بل الصحيح ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ وهو: أن قبول مراسيل الصحابة هو مذهب جمهور العلماء؛ ذلك لأن هناك فرقة من الناس قد خالفت في ذلك، ومع وجود ذلك فلا إجماع.

فإن قيل: الفرقة المخالفة فرقة شاذة لا يعتد بقولها ولا يعتبر خلافه، فيكون المقصود بالإجماع الذي ذكره أبو الخطاب هو إجماع العلماء المعتد بأقوالهم.

قلت: بل اعتد أكثر الأصوليين بخلاف تلك الفرقة وسردوا أدلتهم وأجابوا عنها، ولو لم يعتد بخلافها لما ردوا عليهم وأبطلوا مذهبهم بالأدلة والبراهين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وشذَّ قوم فقالوا: لا يقبل مرسل الصحابي إلاَّ إذا عرف بصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروي إلاَّ عن صحابي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مرسل الصحابي لا يقبل إلاَّ بشرط، وهو: أن نعرف تمام المعرفة أن هذا الصحابي لا يروي إلاَّ عن صحابي مثله.

ونعرف ذلك بأحد أمرين:

الأمر الأول: أن يقول بصريح العبارة: لا أروي لكم إلاَّ من سماعي من النبي ﷺ، أو من صحابي آخر.

الأمر الثاني: أن نعرف أن من عادته في الرواية أنه لا يروي إلاَّ عن صحابي، ولو لم يصرح بهذا.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه قد يروي عمن لم تثبت لنا صحبته)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إننا لم نقبل مرسل الصحابي لا لكوننا نشك في عدالته، بل عدالته معلومة، ولكننا لم نقبل مرسله لعلة أخرى، وهي: أنه يحتمل أنه يروي عن تابعي، أو عن أعرابي لم تثبت لنا صحبته، وهذا الاحتمال هو الذي سبب هذا التوقف حتى يأتي ما ينفي ذلك.

* * *

بيان عدم صحة هذا المذهب

قوله: **(وهذا ليس بصحيح)**.

ش: **أقول**: إن هذا المذهب ـ وهو عدم قبول مرسل الصحابي إلاَّ بشرط كما سبق ـ ليس بصحيح، بل هو ظاهر البطلان؛ حيث لا دليل

صحيح عليه كما سيأتي في الجواب عما استدلوا به، بل الأدلة الصحيحة على مذهب الجمهور كما ستأتي.

* * *

أدلة المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن مرسل الصحابي مقبول مطلقاً ـ بأدلة؛ وهي في الوقت نفسه أدلة على عدم صحة المذهب الثاني. وإليك بيان ذلك:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس، ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على قبول الصحابي ـ: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والأمة من بعدهم قد أجمعوا على قبول كل ما رواه عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ مع إكثاره في الرواية، وقد قيل: إنه ما سمع من رسول الله ﷺ إلاَّ الأحاديث القليلة، نظراً لصغر سنه، أما الباقي فقد أخذها من كبار الصحابة.

وكذلك نظراؤه وأمثاله من صغار الصحابة: كعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وعبد الله ابن الزبير بن العوام، والنعمان بن بشير، والحسن والحسين ابني علي بن أبي طالب، وغيرهم.. فقد كان الصحابة وغيرهم من التابعين يقبلون ما يروون مع علمهم بأن أكثر ما رووه لم يسمعوه من النبي ﷺ مباشرة، بل من كبار الصحابة حيث كان هؤلاء يحرصون كل الحرص على إحضار صغارهم وصبيانهم أماكن اجتماعاتهم ليرووا عنهم،

ولما روى هؤلاء ــ أعني صغار الصحابة ــ لم نسمع أن أحداً أنكر روايتهم، ولو وقع إنكار لنقل إلينا، ولكن لم يثبت شيء من ذلك، فثبت أن قبول كل ما يروون هو الواجب على المسلم.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: **(وأكثر روايتهم عن النبـي ﷺ مراسيل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن مرسل الصحابـي مقبول ــ: أن أكثر روايات الصحابة ــ سواء كانوا كباراً أم صغاراً ــ عن النبـي ﷺ لم يسمعوها من النبـي ﷺ مباشرة، بل بواسطة صحابـي آخر، فتكون مراسيل، وهذا قاله كثير من العلماء ويؤيد ذلك أمور، منها:

* * *

الأمـر الأول

قوله: **(قال البراء بن عازب: ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، غير أنا لا نكذب)**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي تدل على أن أكثر روايات الصحابة مراسيل ــ: ما أخرجه الخطيب البغدادي في «الكفاية»: أن البراء بن عازب بن الحارث الأنصاري قال: «ليس كلنا سمع حديث رسول الله ﷺ، كانت لنا صنيعة وأشغال، وكان الناس لم يكونوا يكذبون ــ يومئذ ــ فيحدث الشاهد الغائب». اهـ.

وهذا نص في أن كثير من روايات الصحابة مرسلة؛ حيث لم تسمع من النبـي ﷺ بل من صحابـي آخر.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: **(وكثير منهم كان يروي الحديث، فإذا استكشف عنه قال: حدثني به فلان كأبـي هريرة وابن عباس وغيرهما).**

ش: **أقول:** الأمر الثاني ـ من الأمور التي تدل على أن كثيراً من روايات الصحابة مراسيل ـ: أن كثير من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كان يروي الحديث عن النبـي ﷺ وكأنه سمعه منه، فإذا سئل عنه واستكشف في ذلك بين أنه لم يسمعه من النبـي ﷺ مباشرة، بل سمعه من صحابـي آخر.

من أمثلة ذلك ما يلي:

المثال الأول: أن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ روى «أن النبـي ﷺ لم يزل يلبـي حتى رمى جمرة العقبة»، فلما سئل عنه: أسنده إلى الفضل بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

المثال الثاني: أن أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ روى عن النبـي ﷺ أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له»، فلما أخبر أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنكرت ذلك وقالت: «كان النبـي ﷺ يصبح جنباً من غير احتلام، ثم يغتسل ويصوم ذلك اليوم». ذكر ـ أعني أبا هريرة ـ أن الفضل بن عباس هو الذي حدثه بهذا الحديث.

المثال الثالث: أن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ روى أن النبـي ﷺ قال: «من صلى على جنازة فله قيراط»، وأسنده بعد ذلك إلى أبـي هريرة.

المثال الرابع: أن عباس ـ رضي الله عنهما ـ روى أن النبـي ﷺ قال: «لا ربا إلاَّ في النسيئة»، ولما أخبره أبو سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ بحديثه في الربا قال ابن عباس: «ما سمعته من النبـي ﷺ، وإنما حدثني به أسامة بن زيد.

ولم ينكر أحد من الصحابة على كون هؤلاء قد أرسلوا أحاديثهم؛ إذ لو كان هناك إنكار لنقل، ولكن لم ينقل شيء من ذلك مما يدل دلالة واضحة على إجماعهم على قبول مرسل الصحابي مطلقاً.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن مرسل الصحابي غير مقبول بقولهم: «يحتمل أن يروي الصحابي عمن لم تثبت لنا صحبته»، أجيب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: (**والظاهر: أنهم لا يروون إلاَّ عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عما استدل به المانعون من قبول مرسل الصحابي ـ: أن الظاهر من حال الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهم لا يروون الأحاديث إلاَّ عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي آخر سمع النبي ﷺ، هذا هو الظاهر، فاحتمال الرواية من غير الصحابة احتمال بعيد وتصور مجرد عن الدليل، والاحتمال المجرد عن الدليل لا يؤثر فيما قلناه.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (**فإن رووا عن غير صحابي فلا يروون إلاَّ عن من علموا عدالته، والرواية من غير عدل وهم بعيد، فلا يلتفت إلى هذا الوهم، ولا يعول عليه**).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عما استدل به المانعون من قبول مرسل الصحابـي ــ : على فرض أن الصحابة قد روى عن بعض التابعين فإنا نجزم بأنه لا يروي إلاَّ عن من ثبتت عدالته لديه.

وتوهم أن الصحابـي قد يروي عمن لم تثبت عدالته هذا توهم باطل وتصور عقلي بعيد عن الواقع وقول شاذ لا دليل عليه من عقل ولا من نقل، فلا يلتفت إليه، ولا يعوَّل عليه، ولا يستند إليه؛ ذلك لأن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه، وقد عدَّلهم بكتابه، وسنة نبيه بالصراحة أحياناً، وبالإشارة حيناً، فمن عدلهم الله تعالى ووثق بهم في نقل أحكامه ــ من بعد الرسول ﷺ ــ إلى الخلق يستحيل أن يرووا عن غير العدل والثقة؛ لأن في هذا تلبيساً وتدليساً في الدين وهذا يستحيل عليهم، فهم أبعد الخلق عن ذلك ــ رضوان الله عليهم ــ .

* * *

مراسيل غير الصحابة:

تعريف مرسل غير الصحابـي

قوله: **(فصل: فأما مراسيل غير الصحابة، وهو: أن يقول: قال النبـي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول: قال أبو هريرة من لم يدركه)**.

ش: **أقول**: عُرِّف مرسل غير الصحابـي بأن يقول الراوي العدل الثقة المتحرز لدينه الذي لم يعاصر النبـي ﷺ: «قال رسول الله ﷺ كذا».

أو يقول الراوي الذي لم يدرك أبا هريرة ــ رضي الله عنه ــ : «قال أبو هريرة كذا».

هذا تعريف أكثر الأصوليين والفقهاء.

ويدخل في الحديث المرسل على هذا التعريف: المنقطع ـ بالاصطلاح المشهور عند المحدثين ـ وهو: ما سقط من رواته قبل الصحابي راوٍ في موضع واحد، ويدخل ـ أيضاً ـ : المعضل ـ في اصطلاح المحدثين ـ وهو: ما سقط منه إثنان فصاعداً في موضع واحد.

فالمشهور عند الفقهاء والأصوليين: أن الكل مرسل.

أما عند أكثر المحدثين وبعض الأصوليين فالمرسل عندهم هو: قول التابعي: «قال رسول الله ﷺ».

فخصَّه هؤلاء بالتابعي سواء كان من كبار التابعين، أو من صغارهم.

ويقصدون بكبار التابعين: الذين لقوا جماعة كثيرة من الصحابة كسعيد بن المسيب، وعلقمة بن قيس النخعي، وأبي مسلم الخولاني، ومسروق بن الأجدع بن مالك، ونحوهم.

ويقصدون بصغار التابعين: الذين لقوا جماعة قليلة من الصحابة كابن شهاب: محمد بن مسلم الزهري، وأبي حازم: سلمة بن دينار المدني، ونحوهما.

فبان لك أن تعبير الأصوليين والفقهاء أعم، وهو الحق. والله أعلم.

* * *

حكم مراسيل غير الصحابة

قوله: **(ففيها روايتان)**.

ش: **أقول**: روي عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ روايتان في حكم مراسيل غير الصحابة من حيث القبول وعدمه.

* * *

الرواية الأولى: وهو المذهب الأول: أنها مقبولة

قوله: (**إحداهما: تقبل اختارها القاضي، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة، وجماعة من المتكلمين**).

ش: **أقول**: الرواية الأولى: أن مراسيل غير الصحابة مقبولة مطلقاً.

نصَّ على ذلك الإمام أحمد في رواية الأثرم أنه قال: «إذا قال الرجل من التابعين: حدثني رجل من أصحاب النبي ﷺ ولم يسمعه فالحديث صحيح. ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليه أبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا هو ما اختاره القاضي أبو يعلى في «العدة»، حيث أيد هذا المذهب بالأدلة، وأجاب عن أدلة المخالفين، وكذا فعل أبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا ما ذهب إليه الإمامان أبو حنيفة ومالك.

وهو اختيار جمهور العلماء من الحنفية والمالكية، والحنابلة، والمعتزلة، وبعض الشافعية كالآمدي في «الإحكام».

* * *

الرواية الثانية: المذهب الثاني: أنها غير مقبولة

قوله: (**والأخرى: لا تقبل، وهو قول الشافعي، وبعض أهل الحديث، وأهل الظاهر**).

ش: **أقول**: الرواية الثانية عن الإمام أحمد: أن مراسيل غير الصحابة غير مقبولة مطلقاً.

نصَّ الإمام أحمد على ذلك في رواية مهنا عنه، حيث قال: سألت

أحمد ـــ رحمه الله ـــ عن حديث ثوبان ـــ يعني: مولى رسول الله ﷺ ـــ وهو: أن رسول الله ﷺ قال: «أطيعوا قريشاً ما استقاموا لكم»، قال ـــ أي: الإمام أحمد ـــ: ليس بصحيح؛ سالم بن أبـي الجعد ـــ وهو من رواة الحديث ـــ لم يلق ثوبان.

قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ـــ لما نقل ذلك ـــ: «فقد حكم ببطلان الحديث لأجل أنه مرسل».

ذهب إلى هذا المذهب بعض أهل الحديث، وبعض أهل الظاهر منهم ابن حزم، كما نص عليه في كتابه «الإحكام»، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني.

تنبيه: نسب ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ هنا عدم قبول مراسيل غير الصحابة مطلقاً إلى الإمام الشافعي كما نسبه إليه كثير من الأصوليين، وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن الإمام الشافعي لم ينف قبول مرسل غير الصحابـي مطلقاً، بل قبله ولكن بقيود، هي كما يلي:

الأول: يقبل الحديث المرسل عنده إذا عضده مسند غيره في معنى ما روى.

الثاني: يقبل الحديث المرسل عنده إذا أرسله آخر وشيوخهما مختلفة.

الثالث: يقبل الحديث المرسل عنده إذا كان المرسل من كبار التابعين كسعيد بن المسيب.

الرابع: يقبل الحديث المرسل عنده إذا عضده عمل صحابـي أو قوله.

الخامس: يقبل الحديث المرسل عنده إذا عضده قول أكثر أهل العلم.

السادس: يقبل الحديث المرسل عنده إذا عرف من حال المرسل أنه لا يروي إلاَّ عن ثقة.

واضطرب النقل عن الإمام الشافعي في ذلك، ولكن ما ذكرته هو الظاهر من مذهبه وهو الذي ذكره بعض العلماء. والله أعلم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(ولهم دليلان)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: مراسيل غير الصحابة غير مقبولة ـ بأدلة، منها:

الدليـل الأول

قوله: **(أحدهما: أنه لو ذكر شيخه، ولم يعدله، وبقي مجهولاً عندنا: لم نقبله، فإذا لم يسمِّه فالجهل أتم؛ إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم قبول مراسيل غير الصحابة مطلقاً ـ: أن الراوي لو ذكر اسم شيخه الذي حدثه بحديث ما، ولم يحكم ذلك الراوي على ذلك الشيخ بعدالة، ونحن لا نعلم عنه شيئاً فإنه يبقى ـ عندنا ـ مجهول العدالة، ومجهول العدالة لا يجوز قبول روايته.

فإذا كان هذا لا تقبل روايته فمن باب أولى أن لا تقبل روايته إذا روى عنه ولم يذكر له اسماً؛ لأن الجهل صار ـ هنا ـ تاماً حيث تضمن جهالتين: «الجهالة بعينه واسمه»، و «الجهالة بعدالته».

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يُعين شاهد الأصل. فكذا الرواية)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على عدم قبول مرسل غير الصحابي مطلقاً ــ: قياس الرواية على الشهادة في ذلك. بيانه:

أن الشاهد العدل لو شهد على شهادة فإن هذه الشهادة لا تقبل من شاهد الفرع إلاَّ إذا عيَّن شاهد الأصل وسمَّاه، فكذلك في الرواية: لا يمكن أن نقبل حديثاً رواه عدل إلاَّ إذا عين الشيخ المروي عنه.

والجامع بينهما: أن العدالة معتبرة في كل واحد منهما.

* * *

اعتراض

لقد اعترض بعضهم على هذا الدليل بقوله: هذا لا نسلمه؛ لأنه مبني على قياس فاسد؛ حيث إنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يوجد فروق بين الشهادة والرواية قد مضى شيء منها، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع هذه الفروق؟!

* * *

الجواب عنه

قوله: **(وافتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات، لا توجب فرقاً في هذا المعنى كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول)**.

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الثاني عن ذلك الاعتراض بقولهم: إن الشهادة والرواية وإن افترقا في بعض الأمور وفي بعض التعبدات

ـ وهي: التعبد ببعض الألفاظ بالنسبة للشهادة دون الرواية ـ إلَّا أنهما متفقان في هذا المعنى ـ وهو أن شاهد الفرع لا تقبل شهادته إلَّا إذا عيَّن شاهد الأصل.

واتفقا ـ أيضاً ـ في: المجروح.

واتفقا ـ أيضاً ـ في: مجهول الحال.

فكل من المجروح ومجهول الحال لا تقبل شهادته ولا روايته.

فهذه الأمور الثلاثة لا توجب فرقاً بينهما، أي: اتفقت كل من الرواية والشهادة فيها. فيبطل قولكم: إنه يوجد فرق بينهما مطلقاً.

تنبيه: قال: «كما لا توجب فرقاً في قبول»، والصحيح أن يقال: «كما لا توجب فرقاً في منع قبول».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه الرواية الأولى)**.

ش: **أقول**: وجه الرواية الأولى عن الإمام أحمد ما يلي من الأدلة:

والمقصود: استدل أصحاب المذهب الأول بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبـي ﷺ بقول، ويجزم به إلَّا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته، ولا يحل له إلزام الناس عبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه. فيظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله: «أخبرني فلان، وهو ثقة عدل»...)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على قبول مرسل غير الصحابي مطلقاً ـ : أن الراوي الموصوف بالعدالة والثقة الظاهر من حاله تلك أنه لا يجوِّز لنفسه ولا لغيره أن يروي حديثاً عن النبي ﷺ إلاَّ إذا علم وتأكد تمام التأكد بأن ناقله عن النبي ﷺ وهو موصوف بالعدالة والثقة مثله؛ لأن هذا الراوي ليس له إلزام الناس عبادة ـ قد يكون هذا الحديث: أوجبها ـ أو تحليل شيء محرم، أو تحريم شيء حلال ومباح بأمر قد شك هو فيه، بل لا بد من أن يقطع أو يغلب على ظنه أن النبي ﷺ قد قال هذا الحديث.

فبان أن عدالة ذلك الشيخ الذي نقل الحديث أولاً قد استقرت وثبتت لدى هذا الراوي الذي أرسل هذا الحديث ولم يقيده بذلك الشيخ.

فهذا يجري مجرى ما لو قال الراوي العدل: «حدَّثني أو أخبرني فلان وهو ثقة عدل عندي»، فالمرتبة والمنزلة واحدة ولا فرق بينهما.

وقد ثبت أن الراوي لو قال: «وهو ثقة أو عدل»: يلزم قبول روايته.

وإن لم يذكر أسباب ثقته وعدالته، فكذلك هاهنا ولا فرق.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولو شك في الحديث: ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دونه، ولهذا قال إبراهيم النخعي: إذا رويت عن عبد الله وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على قبول مرسل غير الصحابي مطلقاً ـ : أن من عادة الراوي العدل أن لا يرسل الحديث إلاَّ إذا تيقن من ثبوت هذا الحديث، وإذا شك فيه فإنه لا يرسله، بل يذكر الشيخ الذي حدَّثه

به؛ ذلك لتكون العهدة على ذلك الشيخ، فيتحمل ذلك الشيخ ما حدَّث به، أما الراوي فيؤدي ما عليه، وهو قوله: «حدثني به ذلك الشيخ».

وهذه عادة مستمرة لهم.

يؤيد ذلك ما أخرجه ابن سعد في «الطبقات»، وابن عبد البر في «التمهيد» عن إبراهيم النخعي أنه قال: «إذا رويت عن عبد الله فأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه».

فإذا كانت هذه عادتهم ـ وهي أنهم لا يرسلون إلاَّ ما ثبت عندهم ـ فيكون الحديث المرسل ثابت، والثابت مقبول فيعمل به.

تنبيه: المقصود بـ «عبد الله» هو: عبد الله بن مسعود.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني على أن مراسيل الصحابة غير مقبولة بدليلين ـ كما سبق ـ، وأجاب عنهما أصحاب المذهب الأول. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(فأما المجهول فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروايتين، وفي الأخرى تكون تعديلاً، على ما مضى، ولا كذلك ها هنا).**

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني بأن رواية الراوي عن شخص لم يسمه لا يكون ذلك تعديلاً له، وغير العدل لا تقبل روايته ـ أجيب عن ذلك بـ: أننا لا نسلم ذلك، بل وقع فيه خلاف بين العلماء. وروي عن الإمام أحمد في ذلك روايتان:

الرواية الأولى: أن رواية العدل عن شخص ليست بتعديل له، فقد قال مهنا: سألت أحمد ــ رحمه الله ــ عن رباح بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب؟ فقال: مدني روى عنه عبد الرزاق، قلت: كيف هو؟ قال: ضعيف.

وظاهر هذا أن الإمام أحمد لم يجعل رواية العدل تعديلاً، وهو مذهب بعض الشافعية وبعض العلماء من غيرهم.

الرواية الثانية: أن رواية العدل عن شخصٍ تعتبر تعديلاً له، فقد روى الأثرم عن الإمام أحمد قوله: «إذا روى الحديث عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فهو حجة».

وقال أبو زرعة: سمعت أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ــ يقول: «مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة»، ذكر ذلك بعض الحنابلة.

وهذا مذهب بعض الحنابلة وبعض الشافعية.

وهناك مذهب ثالث في المسألة وهو: التفصيل، وهو: إن كان من عادة الراوي، أو بتصريح منه أنه لا يستجيز الرواية إلاَّ من عدل كانت تعديلاً، وإلاَّ فلا، وهو: مذهب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد صرح به فيما مضى عند قوله: «فصل: في التعديل» وهو في بيان طرق التعديل وكيفية التزكية.

وهو اختيار الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وبعض المحققين من الأصوليين.

وهذا هو الحق عندي.

وقول المخالفين السابق إنما يصح لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته مطلقاً، وليس كذلك مع ما وضح لديك سابقاً من أن الإرسال يدل على تعديله من جهة الجملة، وإن جهلت عينه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة، منها: اللفظ، والمجلس والعدد، والذكورية، والعجز عن شهود الأصل، والحرية عندهم، وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل فيقولوا: «اشهدوا على شهادتنا» والرواية بخلاف هذا، فجاز اختلافهما في هذا الحكم أيضاً)**.

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم قبول مراسيل غير الصحابة بقياس الرواية على الشهادة؛ حيث إنه كما أن شاهد الفرع لا تقبل شهادته ما لم يعين شاهد الأصل كذلك رواية الراوي لا تقبل ما لم يُعين المروي عنه، بدون فرق بينهما.

أجيب عن ذلك بأن الشهادة والرواية بينهما فروق كثيرة، منها:

الفرق الأول: أن الشهادة تجب باللفظ وفي نفس المجلس، ولا تقبل بالمعنى أما الرواية فتجوز بالمعنى إذا كان عالماً عارفاً بدلالات لألفاظ ــ كما سبق بيانه ــ وتجوز عند اختلاف المجلس.

الفرق الثاني: أن الشهادة يشترط فيها العدد، أما الرواية فلا يشترط فيها العدد فيقبل خبر الواحد العدل الثقة.

الفرق الثالث: أنه يشترط في الشهادة الذكورية، أما الرواية فتقبل من الذكر والمرأة دون تفريق.

الفرق الرابع: أنه لا يجوز قبول شهادة الفرع إلاَّ بعد العجز عن سماع شهود الأصل، أما في الرواية فيجوز أن نسمع راوٍ من الرواة مع القدرة على سماع الحديث من الشيخ الذي حدثه به.

الفرق الخامس: أنه يشترط في الشهادة الحرية، أي: أن يكون الشاهد حراً بخلاف الرواية فتقبل من الحر والعبد ولا فرق.

الفرق السادس: أن شهود الفرع لا تجوز لهم الشهادة حتى يحمِّلهم شهود الأصل تلك الشهادة فيقولوا: «اشهدوا على شهادتنا».

ويسمى ذلك: الاسترعاء، مأخوذ من رعيت الشيء: إذا حفظته، فشاهد الأصل يطلب من شاهد الفرع أن يحفظ شهادته ويؤديها فيقول شاهد الأصل للفرع: «أشهد على شهادتي أني أشهد لفلان على فلان كذا، أو أقر عنه بكذا»، وعند الإمام أحمد: لا تقبل شهادة الفرع إلاَّ إذا كان استرعاء الأصل للفرع بعينه، أما إذا سمع شاهد الأصل يسترعي آخر فشهد بذلك فلا تقبل تلك الشهادة عنده.

بخلاف الرواية، فإن الخبر تجوز روايته من غير تحمل المخبر للمخبر عنه الخبر، أي: من غير أن يقول له: «إرو عني ذلك الخبر».

فهنا: قد اختلفت الرواية الشهادة في هذا الحكم، فلا يصح قياسكم الرواية على الشهادة في ذلك؛ لوجود هذا الاختلاف. والله أعلم.

* * *

خبر الواحد فيما تعم به البلوى

المراد بخبر الواحد فيما تعم به البلوى: أن يرد خبر واحد ويدل على حكم شرعي يحتاج كل أحد من المكلفين إلى معرفته مع كثرة تكرره ووقوعه

كأن يتعلق بأحكام الوضوء، أو الصلاة ونحو ذلك مما تشتد حاجة المكلف إلى معرفة حكمه.

* * *

هل خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في الصلاة، ومس الذكر، ونحوه في قول الجمهور).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى يقبل.

وهذا مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة.

ومن أمثلة أخبار الآحاد التي وردت فيما تعم به البلوى:

المثال الأول: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن سالم بن عبد الله عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه في الركوع والرفع منه».

المثال الثاني: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، والبيهقي في «سننه» عن بسرة بنت صفوان: أن رسول الله ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ».

المثال الثالث: ما أخرحه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «إذا أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه».

ونحو ذلك من أحاديث الآحاد الواردة مما تعم به البلوى، فقد قبلها الجمهور وعملوا بها.

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أكثر الحنفية: لا يقبل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل، ولا يعمل به.

ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية، وعلى رأسهم: أبو الحسن الكرخي، وعيسى بن أبان، والجصاص وغيرهم من عامة الحنفية.

واختار هذا المذهب من غيرهم: محمد بن خويز منداد من المالكية، كما نسبه إليه أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول».

ونقله صاحب «الكبريت الأحمر» ـ وهو: أبو الفضل الخوارزمي ـ عن أبـي العباس ابن سريج.

واعتبر هؤلاء الحنفية ورود خبر الواحد فيما تعم به البلوى نوعاً من أنواع الانقطاع في الخبر، بل عدوه شاذاً، واشترطوا في قبوله في هذه الحالة أن يكون مشهوراً، أو متلقى بالقبول لدى العامة.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: **(لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً، وتنتقض الطهارة به، فلا يحل للنبـي ﷺ أن لا يشيع حكمه؛ إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة، وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه)**.

الدليـل الأول ــ على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ : أن خبر الواحد فيمـا تعم به البلوى كخروج الخارج من السبيلين، ومس الذكر يوجد كثيراً، ويتكرر في كل وقت، فلو كانت الطهارة مما تنتقض به لوجب على النبـي ﷺ إشاعته، وأن لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به، بل يلقيه على عدد التواتر؛ مبالغة في إشاعته؛ لأن عدم إشاعته يؤدي ويفضي إلـى إخفـاء بعـض أحكـام الشـرعيـة، وإبطـال صـلاة أكثـر الخلـق وهـم لا يشعرون.

ولما كان هذا الخبر وما في معناه مما تعم به البلوى لم ينقله إلاَّ الواحد فإن هذا مما يثير الشك في ثبوته، والحديث المشكوك في ثبوته لا يقبل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ثم تتوافر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على عدم قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ : أن الدواعي متوفرة على نقل خبر الواحد فيما تعم به البلوى على سبيل الشهرة والاستفاضة؛ وذلك نظراً لحاجة عموم المكلفين إليه، وكثرة سؤالهم واستفسارهم عنه، وإذا كثر السؤال كثر الجواب، وإذا كثر الجواب كثر ناقليه من الرواة، فيبعد كل البعد أن يخفى حكم ما يقع للمكلفين بكثرة، فإذا لم يروه مع ذلك إلاَّ واحد وانفرد به دل على كذبه، وأنه لا أصل له كانفراد الواحد بنقل قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون: يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ بأدلة، منها:

* * *

الدليــل الأول

قوله: (**ولنا: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون إنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد قبلوا خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ولم يرد إنكار منهم ولا من أحدهم على ذلك، فمن أمثلة ذلك:

المثال الأول: ما سبق من أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ اختلفوا في وجوب الغسل في التقاء الختانين من غير إنزال فأرسلوا إلى عائشة ــ رضي الله عنها ــ يسألونها عن ذلك، فروت لهم الحديث الوارد في ذلك وهو قولها: «إذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ واغتسلنا»، فقبل الصحابة ما روت وعملوا به ــ وهو مما تعم به البلوى ــ.

المثال الثاني: ما سبق: من أن ابن عمر قال: «كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج: «أن النبي ﷺ نهى عن ذلك فانتهينا».

فهنا قبل الصحابة خبر رافع مع أنه مما تعم به البلوى.

المثال الثالث: ما سبق: من أن أبا بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ قد قبلا خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس، ولم ينكر أحد من الصحابة ذلك.

فهنا قد قبل الصحابة ذلك الخبر منهما مع أنه خبر واحد.

والأمثلة كثيرة على ذلك وكلها تدل على أن خبر الواحد يقبل عند الصحابة من غير أن يفرقوا بين خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وبين خبر الواحد فيما لا تعم به البلوى.

وبعض الأصوليين ـ كالآمدي في «الإحكام» وغيره ـ قد ذكر: أن الصحابة قد أجمعوا على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ومثل بتلك الأمثلة السابقة. وهو قريب من الصحة؛ لأنه لم يرد عن واحد من الصحابة إنكار ذلك فيكون إجماعاً سكوتياً. والله أعلم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن، فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ـ: أن هذا الراوي الواحد لهذا الخبر فيما تعم به البلوى إذا كان عدلاً ثقة، جازماً بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب على الظن صدقه، فإن هذا يقبل ما يرويه، وتكذيبه غير جائز فوجب تصديقه؛ قياساً على خبر فيما لا تعم به البلوى.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ : أن ما تعم به البلوى يجوز إثباته بالقياس، ومن المعلوم أن القياس فرع مستنبط من خبر الواحد باعتبار أصل ثبوت حجيته، وقد يكون القياس ــ أيضاً ــ فرعاً مستنبطاً من خبر الواحد في بعض المسائل، بل في كثير منها باعتبار ثبوت أصله وعلته، فإذا جاز إثبات ما تعمه البلوى بالقياس الذي هو فرع من خبر الواحد ــ بما ذكر من الاعتبارين السابقين ــ فلأن يجوز إثباته الخبر الذي هو أصله من باب أولى.

* * *

اعتراض على هذا

لقد اعترض بعض الحنفية على هذا الدليل بقوله: إن دليلكم هذا مبني على قياس خبر الواحد فيما تعم به البلوى على القياس في ذلك، وهذا قياس مع الفارق فلا يصح. بيان ذلك:

إن لزوم العمل بمقتضى القياس في حكم ما تعم به البلوى لنا متوقف على قولنا بلزوم القطع بذلك الحكم، ونحن لا نقول به، بل يكفي الظن فيثبت حكم ما تعم به البلوى بالقياس؛ لأنه مفيد للظن، وهذا غير متحقق في خبر الواحد إذا ورد فيما تعم به البلوى حيث إنه لا يرتقي عندنا إلى درجة الظن فلا يقبل، وعلة ذلك ــ كما سبق أن قلناه ــ : أن انفراد راوي ذلك الخبر به مع اشتداد حاجة المكلفين إليه يجعلنا نشك في روايته، وهذا لا يوجد في القياس، فافترقا في ذلك، وإذا افترقا فلا يصح القياس.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن القياس هنا صحيح

والجامع بينهما: أن كلاً منهما يفيد غلبة الظن، فالقياس مفيد للظن ــ وهذا متفق عليه بيننا وبينكم ــ وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ــ أيضاً ــ مفيد للظن؛ ذلك لأن راويه عدل ثقة جازم بالرواية، وصدقه ممكن فيغلب على الظن صدقه، فلا يجوز تكذيبه فيقبل قياساً على خبره فيما لا تعم به البلوى، فبطل اعتراضكم، وصح بذلك دليلنا.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني واستدلالهم

لقد أجيب عما قاله أصحاب المذهب الثاني ــ وهم أكثر الحنفية القائلون: خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يقبل ــ بجوابين:

أولاً: الجواب عن مذهبهم بالإلزام، أو بيان المناقضة.

ثانياً: الجواب عن دليلهم الأول.

ثالثاً: الجواب عن دليلهم الثاني. وإليك بيان ذلك:

* * *

أولًا: الجواب عن مذهبهم بالإلزام، أو بيان المناقضة

قوله: **(وما ذكروه يبطل بالوتر، والقهقهة، وخروج النجاسة من غير السبيل، وتثنية الإقامة، فإنه مما تعم به البلوى وقد أثبتوه بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: لما قال أكثر الحنفية: إن خبر الواحد مما تعم به البلوى لا يقبل، وجعلوا ذلك كقاعدة لهم، قال لهم الجمهور: إنكم ــ أيها الحنفية ــ لم تلتزموا بهذه القاعدة في جميع الأحوال، بل قبلتم خبر الواحد فيما تعم به البلوى في مسائل معينة، فناقضتم بذلك ما قررتموه من رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى، فكان ما ذكرتموه من قولكم ظاهر البطلان، حيث وجد تناقض في ذلك.

أمثلة على تناقض الحنفية في ذلك

من الأمثلة التي قبل فيها أكثر الحنفية خبر الواحد مع أنها تعم بها البلوى ما يلي:

* * *

المثـال الأول

ما أخرجه أبو داود في «سننه» عن خارجة بن حذافة ـ رضي الله عنه ـ قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: إن الله عز وجل قد أمدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم، وهي الوتر فجعلها لكم ما بين العشاء إلى طلوع الفجر».

فهنا قد قبل الحنفية هذا الخبر مع أنه خبر واحد تعم به البلوى وعملوا به وقالوا بوجوب صلاة الوتر.

* * *

اعتراض على هذا

لقد اعترض بعض الحنفية على ذلك بقولهم: إنه قد اشتهر فعل النبي ﷺ للوتر وأمره بفعله، ونقل ذلك عنه على سبيل الاستفاضة، أما الوجوب فهو شيء آخر غير الفعل، وذلك ما يجوز أن يوقف على حكمه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم، ونحن لم نقبل خبر الواحد إلاَّ في مثل هذا الحكم، أما أصل الفعل فقد ثبت بالنقل على سبيل الشهرة والاستفاضة.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن فعل الوتر لا خلاف فيه، ومحل الخلاف هو وجوبه ـ أي: وجوب الوتر ـ والوجوب: أمر تعم به

البلوى وتشتد الحاجة إلى معرفته؛ لئلا يترك المكلفون هذا الفعل؛ نظراً لعدم علمهم بذلك.

* * *

المثـال الثانـي

ما أخرجه الطبراني في «معجمه» عن أبـي موسى الأشعري أنه قال: «بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد، وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم، وهم في الصلاة، فأمر رسول الله ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة».

فهنا قد قبل الحنفية هذا الحديث مع أنه خبر واحد فيما تعم به البلوى وعملوا به وقالوا بنقض الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة.

* * *

الاعتراض على هذا

لقد اعترض بعض الحنفية على ذلك بقوله: بأن ما تعم به البلوى فعل يكثر تكرره للمكلفين، ويكون سبباً لوجوب شيء عليهم فيحتاجون إلى معرفته حاجة شديدة كنقض الوضوء بمس الذكر.

بخلاف القهقهة في الصلاة فهي ليست من قبيل ما تعم به البلوى؛ لأنها لا تحصل إلاَّ نادراً، وممن ليس له تثبت في أمر الصلاة فلا تعم بها البلوى.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن خبر «أمر النبـي ﷺ بالوضوء من القهقهة» ينبغي أن يكون مستفيضاً ومشهوراً وأن لا ينفرد بنقله الواحد؛

بناء على قاعدتكم؛ ذلك لأنه حدث أمام عدد كبير من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وهو في الوقت نفسه يتعلق بأمر يتكرر للمكلفين وهو الصلاة، فلو كان ثابتاً لنقل واشتهر. والله أعلم.

* * *

أمثلة أخرى لتناقض الحنيفة

منها: الخبر الوارد في نقض الصلاة بالنجاسة الخارجة من غير السبيلين.

ومنها: الخبر الوارد في إفراد الإقامة وتثنيتها.

ومنها: الخبر الوارد في وجوب الغسل من غسل الميت ونحو ذلك.

وغير ذلك من الأمثلة التي قبل فيها أكثر الحنفية خبر الواحد مع أنها تعم بها البلوى.

وبيان تناقضهم في ذلك فيه إلزام لهم بقبول خبر الواحد في غير هذه الأخبار والمسائل والأمثلة المعينة؛ نظراً لتساويها معها، والجامع: عموم البلوى بها وشدة حاجة المكلفين إلى معرفة حكمها.

* * *

ثانياً: الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(ولم يكلف الله ــ تعالى ــ رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام، بل كلفه إشاعة البعض، وردَّ الخلق في البعض إلى خبر الواحد كما ردَّهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول: «لا تبيعوا المكيل بالمكيل، والمطعوم بالمطعوم» حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة، فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: إن ما تعم به البلوى يجب على الرسول ﷺ إشاعته لأن عدم إشاعته يؤدي إلى إخفاء الشريعة، فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه فلا يقبل. أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن ما ذكرتموه من تكذيب الخبر إنما يصح أن لو كان الرسول ﷺ قد كلفه الله تعالى بإشاعة الأحكام على لسان أهل التواتر، وهذا غير مسلم، فليس من شرط ما تعم به البلوى أن يشيعه الرسول الله ﷺ.

بل الحق في ذلك: أن النبـي ﷺ مكلف بإشاعة بعض الأحكام، ورد الخلق في البعض الآخر إلى خبر الواحد كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا؛ لأن المصلحة اقتضت ذلك، وكان يسهل على النبـي ﷺ أن يقول: «لا تبيعوا المكيل بالمكيل ولا تبيعوا المطعوم بالمطعوم» حتى يستغني عن الاستنباط من الأشياء الستة، فقياساً على ذلك: يقال: من الجائز أن تقتضي مصلحة الخلق ردهم فيما تعم به البلوى إلى خبر الواحد.

أما ما ذكروه من أنه يلزم من عدم إشاعته إبطال صلاة أكثر الخلق، فهذا غير صحيح؛ لأن ذلك إنما يلزم لو أنه يجب على المكلفين العمل به على كل حال، ولكن الأمر ليس كذلك؛ فإنه لا يلزم العمل إلاَّ بشرط بلوغ الخبر إليهم، فمثلاً: من لم يبلغه حديث الوضوء من مس الذكر فالنقض غير ثابت في حقه.

* * *

ثالثاً: الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني

لم يجب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني، وإليك الجواب عنه فأقول:

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ إن خبر الواحد فيما تعم به البلوى تتوفر الدواعي على نقله فكيف تقف روايته على الواحد فقط. نجيب عن ذلك بـ : أنه إنما يلزم توفر الدواعي على نقله أن لو كان لا طريق إلى إثباته سوى النقل المتواتر، وأما إذا كان طريق معرفة ذلك إنما هو الظن فخبر الواحد يكفي فيه، ولهذا يجوز إثبات ما تعم به البلوى بالقياس اتفاقاً.

أما ما قالوه من أنه يلزم من كثرة الاستفسارات والأسئلة والأجوبة عنها أن يكثر النقل: فلا يسلم ذلك؛ بل إنه يجوز أن تكثر الأجوبة ولا يكثر الناقلون. وأمثلة ذلك كثيرة، منها: شروط البيع والنكاح ثبتت بخبر الواحد، وكذا الأذان والإقامة ـ وهو مما يسمع في اليوم والليلة خمس مرات ولم ينقل نقلاً عاماً.

والسبب في ذلك أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا لا يروون الرواية لاشتغالهم بأمور معاشهم وأمورهم الخاصة والعامة، ولاشتغالهم بالجهاد.

وإذا كان الأمر كذلك جاز كثرة الأجوبة دون كثرة الناقلين.

* * *

خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات هل يقبل؟

المقصود من ذلك: أن خبر الواحد إذا ورد بإيجاب حد أو نحوه مما تسقطه الشبهة، فهل يقبل ذلك الخبر ويثبت به أصل الحد أو العقوبة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: يقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: خبر الواحد الوارد بإثبات حد أو ما يجري مجراه مما تسقطه الشبهة يقبل مطلقاً.

هذا عند جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يقبل خبر الواحد الوارد بإثبات الحدود، ولا يقبل ـ أيضاً ـ إذا ورد فيما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة.

حكي هذا المذهب عن أبي الحسن الكرخي الحنفي، حكاه عنه: أبو عبد الله الصيمري في «مسائل الخلاف»، والبزدوي في «أصوله»، والسرخسي في «أصوله».

فهؤلاء الثلاثة حكوا هذا عن أبي الحسن الكرخي، ووافقوه على ذلك المذهب، كما هو ظاهر كلامهم في تلك الكتب.

وممن وافقه على ذلك ـ أيضاً ـ أبو عبد الله البصري، والسمرقندي في «ميزان الأصول».

* * *

دليل المذهب الثاني

قوله: **(لأنه مظنون، فيكون ذلك شبهة فلا يقبل؛ لقوله عليه السلام: «ادرأوا الحدود بالشبهات»...)**.

ش: **أقول**: استدل الكرخي ومن معه على أن خبر الواحد الوارد في الحدود، وما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة لا يقبل بقولهم: إن خبر الواحد لا يفيد إلاَّ الظن، فهو ـ إذن ـ غير مقطوع في صحته، فصار فيه شبهة الغلط، وشبهة الكذب، فلم يثبت كونه خبراً عن النبي ﷺ بطريق القطع، بل مع الشبهة، والحدود وضعت أصلاً على أنها تسقط بالشبهات؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات».

فعلى هذا: لا يجوز إثبات الحدود وما يجري مجراها بخبر الواحد؛ نظراً لتطرق الشبهة إليه.

* * *

بيان عدم صحة هذا المذهب

قوله: (وهذا غير صحيح).

ش: **أقول**: ما ذهب إليه الكرخي ومن معه في هذه المسألة غير صحيح؛ نظراً لضعف دليلهم عليه ـ كما سيأتي ذلك في الجواب عنه ـ، ولقوة أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن خبر الواحد الوارد في الحدود وما يجري مجراها يقبل، وهي أدلة سيأتي ذكرها الآن.

* * *

الأدلة على صحة مذهب الجمهور، وهي أدلة على بطلان مذهب الكرخي

لقد استدل الجمهور على أن خبر الواحد الوارد بإثبات الحدود وما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة يقبل مطلقاً بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (فإن الحدود حكم شرعي، يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام).

ش: أقول: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن خبر الواحد الوارد في الحدود وما يجري مجراها يقبل ــ هو دليل قياسي، وهو يتكون من وجهين:

الوجه الأول: قياس الرواية وهي خبر الواحد على الشهادة. بيان ذلك:

أن شهادة الشهود توجب غلبة الظن، والاحتمال فيها متطرق، ومع ذلك تثبت بها ــ أي: بالشهادة ــ الحدود وما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة فكذلك يقبل خبر الواحد الوارد في إثبات الحدود؛ قياساً على الشهادة، ولا فرق بينهما في ذلك؛ إذا الجامع بينهما: إفادة الظن، وتطرق الاحتمال لكل منهما ــ كما سبق ــ .

الوجه الثاني: قياس خبر الواحد الوارد في إثبات الحدود وما تسقطه الشبهة على خبر الواحد في غير ذلك من سائر الأحكام. بيان ذلك:

أن خبر الواحد الوارد في الحدود، أو ما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة خبر عدل ثقة جازم في الرواية، ولم يعارضه مثله فيجب قبوله؛ قياساً على خبر الواحد في غير الحدود من سائر الأحكام الشرعية فإنها مقبولة؛ لأن أدلة حجية خبر الواحد عامة لجميع أخبار الآحاد فلم تفرق بين ما ورد بإثبات حد أو بغير ذلك.

فالمعنى الذي لأجله قبل خبر الواحد في سائر الأحكام قد وجد في خبر الواحد في الحدود وما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة.

فهذا الدليل قد تضمن دليلين على مذهب الجمهور، فإن شئت إجعله كذلك، وإن شئت إجعله دليلاً واحداً يتكون من وجهين كما فصلنا.

الدليـل الثانـي

قوله: (**ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة الجمهور على أن خبر الواحد الوارد في الحدود وما يجري مجراها مما تسقطه الشبهة يقبل ـ : أن الحدود وما يجري مجراها يجوز إثباته بالقياس ـ وقد بينت ذلك بالتفصيل في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس» ـ .

ومن المعلوم أن القياس فرع مستنبط من خبر الواحد باعتبار أصل ثبوت حجيته، وقد يكون ـ أيضاً ـ فرعاً مستنبطاً من خبر الواحد في بعض المسائل باعتبار ثبوت أصله وعلته.

فإذا جاز إثبات الحدود وما يجري مجراها بالقياس الذي هو فرع من خبر الواحد.

فمن باب أولى جواز إثبات الحدود بخبر الواحد الذي هو أصل القياس.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**وما ذكروه يبطل بالشهادة والقياس فإنهما مظنونان ويقبلان في الحدود**).

ش: **أقول**: لما استدل الكرخي ومن معه ـ على عدم قبول خبر الواحد في الحدود وما يجري مجراها ـ بأن خبر الواحد مظنون مما يصير الأمر فيه شبهة ـ أجيب عن ذلك: بأن ذلك يعارض بأمرين: «**الشهادة**» و «القياس». بيان ذلك:

أن شهادة الشهود لا توجب إلاَّ الظن، واحتمال الكذب وارد، ومع ذلك فقد حصل الإجماع على ثبوت الحد بتلك الشهادة.

وكذلك القياس لا يفيد إلاَّ الظن واحتمال الخطأ وارد، ومع ذلك فقد ذهب جمهور العلماء إلى ثبوت الحد به.

إذن قولكم: «لا يقبل خبر الواحد في الحدود؛ لأنه مظنون» ظاهر البطلان؛ حيث إن الحدود تثبت بما لا يفيد إلاَّ الظن مثل «الشهادة» و «القياس»، فكذلك ينبغي أن تقبلوا خبر الواحد في الحدود ولو لم يفد إلاَّ الظن؛ قياساً عليهما؛ لأنه لا فرق بين ظن وظن.

وهذا الجواب مأخوذ من استدلال الجمهور على مذهبهم.

* * *

الجواب عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إدرأوا الحدود بالشبهات»

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يجب عن استدلالهم بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات».

قلت: الجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن لفظ «الشبهة» أو «الشبهات» لم يرد في الحديث.

والحديث كما روته عائشة ــ رضي الله عنها ــ ورد بلفظ: «ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم».

أخرجه الحاكم في «المستدرك» وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي في «مختصره» فقال: يزيد بن زياد ــ وهو من رواة الحديث ــ قال فيه النسائي: متروك.

وأخرجه الدارقطني والبيهقي في سننيهما مرفوعاً، وقال البيهقي: الموقوف أقرب إلى الصواب.

وللحديث طريق آخر عن علي ــ رضي الله عنه ــ مرفوعاً بنفس اللفظ السابق، قال الزيلعي في «نصب الراية» لما ذكر ما سبق: «ولكن في إسناده رجل ضعيف».

الوجه الثاني: على فرض ورود لفظ الشبهة أو الشبهات في الحديث، وعلى فرض صحته، فإن المراد بالشبهة هنا: هي الشبهة في الفاعل مثل: أن يكون جاهلاً للتحريم، أو زائل العقل؛ أو الشبهة في الفعل مثل: أن يطأ امرأة يظنها زوجته، أو أمته؛ أو الشبهة في المفعول فيه مثل: أن تكون الموطوءة أمة ابنه، أو أمة مشتركة.

فتكون الشبهة على هذا في نفس السبب لا في المثبت. والله أعلم.

* * *

هل يقبل خبر الواحد إذا خالف القياس؟

إذا ورد خبر الواحد مخالف لما يقتضيه القياس: فهل يقدم خبر الواحد، ويقبل، ويعمل به، ويترك القياس، أو يقدم القياس، ويترك خبر الواحد؟

وقبل أن نجيب عن ذلك السؤال، لا بد من ذكر تنبيهات مهمة، هي كما يلي:

* * *

التنبيــه الأول

أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد أورد الأقوال والأدلة والمناقشة بناء على أن المسألة مطلقة، فلم يقيدها بصورة معينة من صور تعارض خبر

الواحد مع القياس، أي: لم يعتن بتحرير محل النزاع فيها، وهذا مسلك كثير من الأصوليين: كالقاضي أبي يعلى في «العدة»، وأبي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وابن برهان في «الوصول»، وأبي الخطاب في «التمهيد»، وغيرهم.

أما بعض الأصوليين فقد حرروا محل النزاع، وحصروا النزاع في صورة واحدة: كأبي الحسين البصري في «المعتمد»، وفخر الدين الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام». ولكن هؤلاء قد اختلفوا في محل النزاع في هذه المسألة:

فذهب أبو الحسين البصري وفخر الدين الرازي إلى أن محل النزاع ــ في هذه المسألة ــ هو فيما إذا كانت علة القياس مستنبطة لا منصوصة، وكان حكم الأصل في القياس قد ثبت بدليل مقطوع به ثم عارضه خبر الواحد.

وقد فصل الآمدي ووضح محل النزاع في هذه المسألة، أكثر وأدق مما ذكره أبو الحسين والإمام فخر الدين، فقد نظر إلى القياس وأصله وعلته، ونظر ــ أيضاً ــ إلى متن خبر الواحد من حيث نوع دلالته على الحكم هل هي قطعية أو ظنية.

لكن هؤلاء قد فرضوا المسألة في صور نظرية قد يصعب ذكر أمثلة تطبيقية.

فيكون بحث المسألة مع إطلاق ذلك البحث فيها وعدم تقييدها بصورة معينة هو الأسلم وهو الذي تؤيده الأمثلة، لذلك تجد أكثر الأصوليين قد أطلقوها.

* * *

التنبيه الثاني

هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة قد سبقت، وهي: «هل يشترط في الراوي أن يكون فقيهاً؟ أو أن الحفظ والضبط والعدالة والثقة تكفي في ذلك؟ حيث إن بعض الأصوليين قد بينوا أنه إن كان الخبر قد عارض القياس وكان الراوي غير فقيه فيقدم القياس على خبره، وإن كان فقيهاً فإنه يقدم خبره على القياس.

* * *

التنبيه الثالث

إن من قرأ هذه المسألة قد ينقدح في ذهنه سؤال وهو: هل يرد خبر من الرسول ﷺ أو أي دليل من أدلة الشريعة يخالف القياس فعلاً، ويخالف مقتضيات العقول السليمة؟ أو لا يوجد شيء من ذلك وإنما هي اجتهادات وردت من بعض الأصوليين مثل قولهم: «هذا الحكم جاء على خلاف القياس»، ويمثلون لذلك بالمساقاة والمزارعة والحوالة وغير ذلك ويذكرون في كتبهم أنها أحكام جاءت على خلاف القياس.

لقد أجاب عن هذا السؤال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع فتاويه»، وتلميذه ابن القيم في «أعلام الموقعين»، واتفقا على أنه لا يوجد في الشريعة شيء يخالف القياس الصحيح.

وتتبعا المسائل والأمثلة التي قيل: إنها مخالفة للقياس، وبينا وجه المخالفة عند من يقول بها، ثم أجابا عن ذلك إما بإلحاقها بقياس صحيح، أو بأصل معتبر في الشريعة.

وبينا: أن القياس الصحيح دائر مع أوامر الشريعة ونواهيها وجوداً وعدماً، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجوداً وعدماً، فلم يخبر

الله ورسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل.

وعليه: فإذا كان سند خبر الواحد العدل الثقة الجازم بالرواية صحيحاً ولم يعارض نصاً آخر من كتاب أو سنة فإنه يجب قبوله والعمل به. وكلام ابن تيمية وابن القيم في ذلك ينبغي أن يعلمه كل طالب علم وهو طويل، وتركت ذكره مع أهميته؛ خشية الإطالة؛ حيث إني ملتزم بشرح وبيان ما جاء في روضة الناظر.

* * *

إذا تعارض خبر الواحد مع القياس فأيهما الذي يقدم؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها مذهبان:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن خبر الواحد يُقدم على القياس مطلقاً عند تعارضهما.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وحكي عن مالك: أن القياس يُقدم عليه، وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول، أو معنى الأصول لم يحتج به)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القياس يُقدم على خبر الواحد مطلقاً عند تعارضهما.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الحنفية والمالكية.

* * *

● **تنبيهات مهمة:**

التنبيـه الأول

حكي هذا المذهب عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ كما قال ابن قدامة ـ هنا ـ وقاله ـ أيضاً ـ أبو يعلى في «العدة»، وأشار إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد»، ونسب القرافي هذا المذهب إلى الإمام مالك بصراحة فقال في «شرح تنقيح الفصول»: «وهو ـ يعني القياس ـ مقدم على خبر الواحد عند مالك ـ رحمه الله ـ».

قلت: لقد اختلف علماء المالكية وغيرهم في ذلك:

فبعضهم ـ كالقاضي عياض في «التنبيهات»، وابن رشد في «المقدِّمات» ـ قد حكى في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين.

وبعضهم نسب هذا المذهب إلى الإمام مالك بصيغة التضعيف، كقولهم: «حكي» أو «نسب»، كابن قدامة ـ هنا ـ وأبي يعلى في «العدة»، وعبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار».

وبعضهم نسبه إلى أصحابه، ولم ينسبه إلى الإمام مالك نفسه، كأبي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وأبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

والحق في ذلك: أن الإمام مالك لا يقدم القياس على خبر الواحد مطلقاً، بدليل: أنه أخذ بأخبار الآحاد التي تخالف القياس في كثير من المسائل منها:

حديث المصراة الذي أخرجه في «الموطأ»، مع مخالفته للقياس.

ومنها: أنه جعل دية أصابع المرأة في الثلاثة ثلاثين بعيراً، وفي الأربعة عشرين؛ متمسكاً في ذلك بالخبر الذي أخرجه في «الموطأ».

ومنها: أنه لم يعتبر رأي ابن عباس القائم على القياس في غسل اليدين قبل غمسهما في الإناء، وتمسك بالأمر الوارد في الخبر الذي أخرجه في «الموطأ».

ومنها: أنه اعتمد في القسامة خبر سهل بن أبـي حثمة في قصة حُويِّصة ومحيِّصة، ولم يأخذ بالقياس الذي يقضي أن الأيمان لرفع الدعوى، لا لتأكيدها.

وهذا الذي رجحه بعض العلماء المحققين، فقال ابن السمعاني في «القواطع»: «وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوت هذا منه».

وقال ابن القيم في «أعلام الموقعين»: «وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابـي على القياس».

أما ما نقله بعضهم من أن الإمام مالكاً يقدم القياس فيحتمل احتمالاً قوياً أنه لا يعني به القياس الاصطلاحي المعروف، وإنما يريد به: القاعدة الكلية المستنبطة من آية، أو حديث صحيح، أو من عدة روايات تجعل القاعدة قطعية.

فيكون رد خبر الواحد بالرأي من غير نص بذاته إنما يكون إذا عارض قاعدة عامة مقطوعاً بها.

بمعنى: أنه قد ثبت استقراء نصوص الشرع وأحكامه في فروع مختلفة أنها مقررة فيه قطعاً، وبذلك لا يرد خبر الواحد بأي قياس، بل لا بد من كون القياس أو الرأي معتمداً على أصل قطعي وقاعدة مقررة لا ريب فيها؛ لأن القياس المبني على قاعدة قطعية يكون قطعياً، وخبر الواحد ظني الثبوت ــ كما هو معلوم ــ والظني إذا عارض القطعي فإنه يقدم القطعي.

وذكر الشاطبي في «الموافقات» أن الإمام مالكاً قد اعتمد ذلك في مواضع كثيرة. والله أعلم.

* * *

التنبيه الثاني

قال ابن قدامة ــ هنا ــ : «وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول، أو معنى الأصول لم يحتج به».

معناه: أن خبر الواحد إذا خالف أصلاً من أصول الشريعة، مثل: الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، أو أي دليل من الأدلة المعتبرة؛ فإنه ــ في هذه الحالة ــ لا يقبل خبر الواحد، ولا يحتج به، بل يرد.

فيكون القياس نوعاً من أنواع أصول الشريعة.

فكأنه قال: إن خبر الواحد إذا خالف القياس قدم القياس عليه ونسبه إلى أبي حنيفة ــ رحمه الله ــ .

قلت: إن نسبة تقديم القياس على خبر الواحد مطلقاً إذا تعارضا إلى أبي حنيفة ليست صحيحة، ونفى هذه النسبة وأنكرها كثير من علماء الحنفية، فقال عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار»: «ولم ينقل هذا التفصيل، أي: التفريق بين الفقيه وغيره عن أصحابنا، بل المنقول عنهم: أن خبر الواحد مقدم على القياس، ولم ينقل التفصيل، ألا ترى أنهم عملوا

بخبر أبـي هريرة ــ رضي الله عنه ــ في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً وإن كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة ــ رحمه الله ــ : «لولا الرواية لقلت بالقياس»، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي، فثبت أن هذا القول مستحدث».

وقال كثير من الحنفية المتأخرين مثل ما قاله عبد العزيز البخاري، منهم: أمير بادشاه في «تيسير التحرير»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، وشارحه الأنصاري في «فواتح الرحموت» وأضافه إلى أكثر أصحاب أبـي حنيفة، أي: أن الأنصاري أضاف القول بتقديم خبر الواحد إذا عارض القياس إلى أكثر الحنفية.

* * *

التنبيه الثالث

بعض الأصوليين قد نسب القول بتقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا إلى كثير من الحنفية مطلقاً.

قلت: إن بعض الحنفية قد ذهبوا إلى تقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا، ولكن ليس على إطلاقه، بل فصَّلوا:

فقالوا: إن كان الراوي للخبر فقيهاً كابن عباس وابن عمر، ومعاذ، وعائشة ونحوهم فإنه يقدم خبرهم على القياس وإن عارضه.

وإن كان الراوي لا يعرف بفقه، ولكنه معروف بالعدالة والضبط، مثل: أبـي هريرة، وأنس ــ رضي الله عنهما ــ فإن وافق خبرهما القياس عمل به، وإن خالفه قدم القياس عليه.

اختار هذا أبو بكر الجصاص في «الفصول في الأصول»، وأبو زيد الدبوسي في «تقديم الأدلة»، والسرخسي في «أصوله»، والبزدوي في

«أصوله»، والخبازي في «المغني»، والنسفي في «كشف الأسرار»، ونقله الجصاص في «الفصول» عن عيسى بن أبان ببعض التفصيل.

* * *

بيان فساد المذهب الثاني

قوله: **(وهو فاسد)**.

ش: أقول: إن المذهب الثاني ــ وهو تقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا ــ ظاهر الفساد والبطلان؛ لأمرين:

الأول: قوة أدلة الجمهور على تقديم خبر الواحد على القياس إذا تعارضا ــ كما ستأتي بالتفصيل إن شاء الله.

الثاني: ثبوت تناقض أصحاب المذهب الثاني عند التطبيق ــ كما سيأتي إن شاء تفصيله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول، وهي أدلة على فساد المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون: يقدم خبر الواحد على القياس مطلقاً إذا تعارضا ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(فإن معاذاً قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد فصوَّبه النبـي ﷺ)**.

ش: أقول: الدليل الأول ــ على تقديم خبر الواحد على القياس إذا تعارضا ــ: ما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه» عن ناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث

معاذاً إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ»، قال: اجتهد رأي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضي رسول الله».

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أقر معاذاً ـ رضي الله عنه ـ على تقديم العمل بالسنة على العمل بالاجتهاد، الذي يعتبر القياس نوعاً من أنواعه، من غير تفريق بين السنة المتواترة والسنة الآحادية. وهذا يقتضي: أن يُقدم الخبر على القياس إذا تعارضا،

تنبيه: لقد اعترض على الاستدلال بهذا الحديث بعدة اعتراضات قد ذكرتها وأجوبة العلماء عنها في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس»، فإن شئت فارجع إليه فهو مطبوع متداول.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وقد عرفنا من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ من الأدلة على تقديم خبر الواحد على القياس إذا تعارضا ـ إجماع الصحابة السكوتي. بيانه:

أن بعض الصحابة كانوا إذا حدثت حادثة فإنهم يبحثون عن حكمها في كتاب الله، فإن لم يجدوا فيه الحكم، بحثوا عنه في السنة، فإن لم يجدوا حكمها فيهما اجتهدوا بأنواع الاجتهادات، ومنها: القياس، فكانوا يرجعون إلى القياس إذا لم يجدوا حكم الحادثة المسؤول عنها في الكتاب أو السنة،

أما إذا وجدوا حكمها بالنص فإنهم يتركوا اجتهاداتهم، ويحكموا بالنص، كان هذا فعل بعضهم، ولم ينكر عليهم أحد، إذ لو كان لبلغنا، ولكن لم يبلغنا شيء من ذلك، فكان إجماعاً سكوتياً.

وفعل الصحابة هذا قد حصل في وقائع كثيرة، منها ما يلي:

الواقعـة الأولـى

قوله: **(ولذلك قدم عمر ـ رضي الله عنه ـ حديث حمل بن مالك في غرة الجنين).**

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ـ من الوقائع التي تدل على أن الصحابة يقدمون الخبر على القياس والرأي ـ ما أخرجه أبو داود في «سننه»، وأحمد في «المسند» أن عمر ـ رضي الله عنه ـ سأل عن قضاء النبـي ﷺ في إسقاط الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة الهذلي فقال: كنت بين امرأتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله ﷺ في جنينها بغرة: عبد أو أمة، وأن تقتل.

وزاد أبو داود في «سننه» وعبد الرزاق في «المصنف» أن عمر قال ـ بعد ذلك ـ: «الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا».

وجه الدلالة: أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ هنا ترك رأيه في دية الجنين؛ قياساً على غيره، وقدم خبر الواحد عليه، وهو خبر حمل بن مالك، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فكان إجماعاً.

* * *

الواقعـة الثانيـة

قوله: **(وكان يفاضل بين ديات الأصابع، ويُقسمها على قدر منافعها،**

فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في كل إصبع عشر من الإبل» رجع عنه إلى الخبر، وكان بمحضر من الصحابة).

ش: **أقول**: الواقعة الثانية ــ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة كانوا يقدمون خبر الواحد على القياس إذا تعارضا ــ : أن عمر بن الخطاب كان يفاضل بين ديات الأصابع على قدر منافعها كما يدل على ذلك القياس، فلما علم روي له: أن النبي ﷺ قال: «في كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل»، رجع إلى هذا الخبر، وترك القياس، وكان هذا بمشهد من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ولم ينكره منكر، فكان إجماعاً.

وقد روى ذلك الإمام الشافعي في «الرسالة» عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قضى بالإبهام بخمس عشرة، وفي التي تليها بعشر، وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بتسع، وفي الخنصر بست.

ثم قال الشافعي ــ بعد ما ساق ذلك ــ : لما كان معروفاً عند عمر أن النبي ﷺ قضى في اليد بخمسين، وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع، فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف، وهذا يعتبر قياساً على الخبر.

ثم بين الشافعي ــ رحمه الله ــ في «الرسالة» أن عمر وغيره من الصحابة ممن حضروا قد رجعوا عن ذلك، فقال: فلما وجدنا كتاب عمر بن حزم أن رسول الله ﷺ قال: «وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل» صاروا إليه.

* * *

الواقعة الثالثة

لم يذكرها ابن قدامة، وهي: ما أخرجه أبو داود في «سننه» عن

سعيد بن المسيب أنه قال: كان عمر بن الخطاب يقول: «الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً»، حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إلي رسول الله ﷺ أن أرِّث امرأة أشيم الضبابـي من دية زوجها، فرجع عمر.

فهنا عمل بخبر الواحد، وهو خبر الضحاك بن سفيان، وترك اجتهاده، ولم ينكر ذلك منكر من الصحابة فكان إجماعاً.

والوقائع في ذلك كثيرة، وحصرها يصعب. وكلها تدل على أن الصحابة كانوا يقدمون خبر الواحد على القياس إذا تعارضا. والله أعلم.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولأن قول النبـي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على تقديم خبر الواحد على القياس إذا تعارضا ــ : أن خبر الواحد قول للمعصوم وكلام له، أما القياس فإنه اجتهاد المجتهد واستنباطه، وإذا تعارض كلام المعصوم، وكلام غير المعصوم، فإنه يُقدم كلام المعصوم؛ لأنه يثير غلبة الظن بصورة أبلغ وأقوى من كلام من ليس بمعصوم.

فخبر الواحد أغلب على الظن من القياس، فيجب تقديمه عليه.

تنبيه: كل دليل من الأدلة الثلاثة السابقة على تقديم خبر الواحد على القياس إذا تعارضا قد وُجه إليه بعض الاعتراضات من قبل مانعي تقديم الخبر على القياس إذا تعارضا، والجمهور قد أجابوا عنها، والإسهاب في ذكر تلك الاعتراضات والأجوبة عنها ليس هذا موضعه.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني بيان المناقضة والإلزام

لما ذهب أصحاب المذهب الثاني إلى أن القياس يُقدم على خبر الواحد إذا تعارضا أجاب عن ذلك ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وغيره من الأصوليين المتقدمين ببيان المناقضة، والإلزام. بيان ذلك:

أنه قيل لأصحاب المذهب الثاني: أنتم ذهبتم إلى تقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا، ولكنكم لم تلتزموا بهذه القاعدة في جميع الفروع الفقهية، بل خالفتموها، وقدمتم خبر الواحد على القياس في مسائل معينة، فناقضتم بذلك ما قررتموه من تقديم القياس على خبر الواحد إذا تعارضا.

* * *

أمثلة على تناقض كثير من الحنفية في ذلك

من الأمثلة التي قدم فيها كثير من الحنفية خبر الواحد على القياس، ما يلي:

المثــال الأول

قوله: **(ثم أصحاب أبـي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر).**

ش: **أقول:** المثال الأول ـ من الأمثلة التي قدم فيها كثير من الحنفية خبر الواحد على القياس لما تعارضا؛ خلافاً لقاعدتهم ـ: أنكم قد أوجبتم الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر؛ لخبر الواحد في ذلك وهو ما روي عن ابن مسعود أنه قال: سألني النبـي ﷺ: «ماذا في إداوتك؟» فقلت: نبيذ، فقال: «تمرة طيبة وماء طهور»، قال: فتوضأ منه.

فهنا قد عمل هؤلاء بهذا الخبر، وتركوا العمل بما يقتضيه القياس وهو: تساوي الحضر والسفر.

تنبيه: قال الترمذي في «سننه» ـ لما ذكر ذلك الخبر ـ: «إنما روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا نعرف له رواية غير هذا الحديث.

* * *

المثـال الثـاني

قوله: **(وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ من الأمثلة التي قدم فيها كثير من الحنفية خبر الواحد على القياس لما تعارضا؛ خلافاً لقاعدتهم ـ: أنهم قالوا: إن القهقهة تنقض الوضوء داخل الصلاة فقط، ولا تنقض الوضوء خارج الصلاة؛ مستندين في ذلك على خبر الواحد الوارد في ذلك وهو ما رواه أبو موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ أنه: بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردى في حضرة كانت في المسجد فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول الله ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة.

فهنا عملوا بمقتضى هذا الخبر ـ كما سبق ـ وتركوا ما يقتضيه القياس، وهو: أن الضحك ينقض الوضوء داخل الصلاة كما ينقضه خارج الصلاة.

تنبيه: أخرج الحديث السابق الدارقطني في «سننه»، وورد الحديث بطرق أخرى:

* * *

الاعتراض على المثالين السابقين

اعترض كثير من الحنفية على المثالين السابقين بقولهم: إنكم جعلتم

خبر الوضوء بالنبيذ، وبطلان الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة، من أخبار الآحاد، وهذا ليس بصحيح، بل هما من المتواتر أو من المستفيض، لذلك قدمناه وعملنا به، وتركنا القياس المخالف له.

بخلاف خبر الواحد، فإنه إذا عارض القياس فإنه يقدم القياس عليه.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن أئمة الحديث قد جعلوا الحديثين السابقين من أخبار الآحاد، لا من المتواتر أو المستفيض كما زعمتم، والعبرة بقول أئمة الحديث؛ لأنهم أهل الاختصاص في ذلك.

ثم إن الحديثين قد ضعفهما العلماء لأسباب كثيرة قد ذكر أكثرها الزيلعي في «نصب الراية»، فراجعه إن شئت.

* * *

المثـال الثـالث

قوله: **(وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول).**

ش: **أقول**: المثال الثالث ـ من الأمثلة على أن كثير من الحنفية قد قدموا خبر الواحد على القياس لما تعارضا خلافاً لقاعدتهم ـ: أنهم أخذوا بحديث القسامة وهو حديث سهل بن أبـي حثمة في قصة حويصة ومحيصة، الذي أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، ومالك في «الموطأ».

والقسامة: اسم مصدر من أقسم أقساماً وقسامة، وهي: أيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادعوا الدم.

وهي شرعاً: أيمان مكررة في دعوى قتل معصوم.

فأخذ الحنفية بما ورد في خبر القسامة وإن كان مخالفاً للقياس؛ لأن الدعوى في القسامة مخالفة لسائر الدعاوى؛ حيث إن اليمين يبدأ فيها بالمدعي قبل المدعى عليه.

فهذه الصور تدل على أنكم خالفتم قاعدتكم ـ وهي تقديم القياس على خبر الواحد عند التعارض ـ عند التطبيق، وهذا تناقض يدل على بطلان مذهبكم، والله أعلم.

أفعال الرسول ﷺ

لقد ذكرنا فيما سبق: أن السنة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: «السنة القولية»، و «السنة الفعلية»، و «السنة التقريرية».

أما القسمان: الأول والثالث فقد سبق الكلام عنهما، أما القسم الثاني ـ وهي السنة الفعلية ـ أي: أفعال الرسول ﷺ فلم يتكلم عنها ابن قدامة، مع أهمية ذلك بالنسبة لطالب علم أصول الفقه لذلك سأتكلم ـ فيما يلي ـ عن مسائل مهمة في ذلك، فأقول وبالله التوفيق:

* * *

المسألة الأولى: في أنواع الفعل الصادر عن النبي ﷺ وحكم كل نوع

يتنوع الفعل الصادر عن النبي ﷺ إلى أنواع: إليك بيانها، وبيان حكم كل نوع:

النوع الأول

حركاته، وأفعاله الجبلية التي تشترك فيه نفوس الخلق، وما فطر الله عليها البشر مما لا يملك الإنسان فيه حرية التصرف كالقيام والقعود. وهواجس النفس، وحركة اليد أثناء المشي ونحو ذلك، فهذا لا أسوة فيه، ولا يتبع النبي ﷺ في شيء منه.

النـوع الثـاني

الأفعال التي صدرت من النبـي ﷺ على وفق العادات، مثل: أحواله في مأكله، ومشربه، وملبس،ه وتوسده يده إذا أراد النوم، ولبس الأبيض من الثياب، وطريقة مشيته، وطريقة كلامه.

فهذه الأفعال متفق على أنه يباح منا ومنه ﷺ؛ لأن ذلك لم يقصد به التشريع، ولم نتعبد به، ولذلك نسب إلى الجبلة وهي الخلقة، لكن لو تأسى بها متأسي فلا بأس كما كان يفعل ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ حيث إنه كان إذا حج يجر بخطام ناقته حتى يبركها حيث بركت ناقته ﷺ تبركاً بآثاره، وإن ترك ذلك لا رغبة عنه، ولا استكباراً فلا بأس.

بشـرط: ألا تكـون هـذه الأفعـال صـدرت علـى سبيـل القـربـة، أو العبادة.

النوع الثالث: الأفعال التي لم يتبين أمرها، ولم يوجد ما يدل على وقوعها على جهة القربة، أو عادة كجلوسه ﷺ للقيام إلى ثالثة من الصلاة الرباعية، والاضطجاع بعد الفجر، ومبيته بذي طوى، ونزوله بالأبطح، فهل هذه الأفعال قد قصد بها التشريع فتعتبر من هيئات وسنن وشعائر الصلاة والحج، أو أن النبـي ﷺ قد فعلها ولم يقصد بها شيء فتكون واقعة على حسب العادة؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهـب الأول

وجـوب إتبـاع الأمـة لـذلـك، إلاَّ مـا دل الـدليـل علـى أنـه خـاص بالنبـي ﷺ.

حكي هذا المذهب عن الإمام مالك، والحسن البصري، وبعض

الشافعية: كأبـي العباس ابن سريج، والاصطخري، وهو رواية عن الإمام أحمد.

وعللوا ذلك بقولهم: إن النبـي ﷺ فعلها وهي واجبة عليه. فيجب علينا الاقتداء به فيها.

* * *

المذهـب الثانـي

يستحب للأمة اتباع النبـي ﷺ في هذه الأفعال، ويندب إلى ذلك، ولا يجب.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

وهذا المذهب هو الحق عندي؛ لعدم وجود دليل يدل على الوجوب، فيحمل على أن فعله أرجح من تركه، وهو الندب.

ولا يوجد ــ أيضاً ــ دليل على أن النبـي ﷺ قد فعلها وهي واجبة عليه، ثم لو سلمنا أنها واجبة عليه فلا يلزم أنها واجبة علينا، والله أعلم.

* * *

المذهـب الثالـث

أنه يتوقف في ذلك حتى يقوم دليل ما، يطلب منا الفعل على الوجه المطلوب.

ذهب إلى ذلك ابن فورك، وصححه كثير من العلماء.

وعللوا ذلك بأنه لما كان محتملاً للوجوب، والندب، والإباحة؛ مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعيناً.

* * *

النوع الرابع: الأفعال الواقعة بياناً

فما فعله النبي ﷺ بياناً لحكم مجمل، أو تقييداً لحكم مطلق فيعتبر حكمه حكم المبيَّن، فإن كان المبين واجباً فهو واجب، وإن كان مندوباً فهو مندوب، وإنما كان كذلك؛ لأن البيان لا يتعدى رتبة المبين، ومتى عداه لم يكن بياناً، ولأن البيان ما نطبق على المبين كالتفسير ينطبق على المفسر.

* * *

النوع الخامس: الفعل المخصوص به ﷺ

مثل: الزواج بعدد يزيد عن أربع، وأنه يجوز له أن ينكح امرأة بلا مهر، فهذا خاص به لا يفعله غيره ﷺ.

* * *

المسألة الثانية

تعارض الفعل مع الفعل

إذا ورد عن النبي ﷺ فعلان مجردان مطلقان وهما مختلفان، مثل: أنه لما رأى جنازة وقف في يوم، ولما رأى جنازة أخرى لم يقف.. وهكذا، فهل يقع التعارض هنا؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه لا تعارض بين الفعلين، فإن ورودهما معاً ليس من التعارض في شيء، فيكون الحكم على هذا المذهب: أن كلاً من الفعلين جائز فيتخير المكلف بينهما.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، والقشيري، وابن الهمام، والغزالي، وأبو الحسين البصري، وكثير من العلماء.

المذهب الثاني: أنه يحصل تعارض بين هذين الفعلين إذا لم يمكن الجمع بينهما.

فإن علم التاريخ فإن الفعل الثاني منهما يكون ناسخاً للأول، وإن لم يعلم التاريخ يرجح بينهما، وإلاَّ تساقطا، أو يتخير المجتهد بينهما، أو يتوقف على ما سيأتي ــ إن شاء الله ــ في باب التعارض والترجيح.

ذهب إلى هذا المذهب كثير من العلماء، كما قال إمام الحرمين في «البرهان».

* * *

المسألة الثالثة

تعارض الفعل مع القول

لقد وردت مواضع كثيرة في السنة النبوية يخالف فيها القول الفعل:

مثل: نهيه ﷺ عن استقبال القبلة أو استدبارها بغائط، أو بول، مع أن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قد رآه مستقبل الشام مستدبر القبلة وهو يتخلى.

ومثل: نهيه ﷺ أن يصلوا خلف الإمام قياماً وهو جالس، ثم صلى بهم كذلك.

ومثل: أنه أمر أن يوتر المتهجد بواحدة، وكان هو يوتر بسبع أو تسع.

ومثل: أنه نهى عن الوصال في الصوم، وواصل هو إلى غير ذلك من الأمثلة مما لا يكاد يحصى كثرة.

فهنا إما أن يتقدم القول على الفعل، أو يتقدم الفعل على القول، أو يجهل التاريخ، فهنا تفصيل:

أولا: فإن كان القول صيغة من صيغ العموم: فإن علمنا أن الفعل كان بعد القول فإن الفعل يكون ناسخاً للقول، وبياناً أن حكم ذلك القول قد ارتفع؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لا يفعل شيئاً محرماً، ولا يجوز أن يقال في شيء فعله عليه السلام أنه خصوص إلاَّ بنص في ذلك.

وقيل: يقدم القول على الفعل حين التعارض؛ لأن الأصل في البيان هو القول، ألا تراه يتعدى بصيغته؟ والفعل لا يتعدى إلاَّ بدليل فكان القول أولى، فلا يجوز نسخ القول بالفعل.

ثانياً: إن لم يكن القول من صيغ العموم بأن يكون القول المعارض للفعل خاصاً به ﷺ، أو بالأمة ويجهل التاريخ في تقدمة على الفعل، أو تأخره عنه، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يقدم القول؛ نظراً لقوته بالصيغة، لأن الفعل لا يتعدى إلى غيره إلاَّ بدليل.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

وعلى هذا، فإنه إذا اجتمع قول وفعل تمسكنا بقوله، وحملنا فعله على أنه مخصوص به ﷺ.

وهذا المذهب هو الصحيح؛ لأن القول يدل على الحكم بنفسه، والفعل يدل بواسطة، فكان ما دل على الحكم بنفسه أولى مما دل عليه بواسطة.

وأيضاً فإن الفعل يبين القول، والقول لا يحتاج إلى بيان بالفعل.

المذهب الثاني: تقديم الفعل؛ لعدم الاحتمال فيه.

المذهب الثالث: أن الفعل والقول سيان لا يرجح أحدهما على الآخر إلاَّ بدليل.

هذا عند الأصوليين.

أما الفقهاء والمحدثون فإنهم سلكوا مسالك أخرى في ذلك فهم يحملون الأمر على الندب ــ مثلاً ــ ، أو يحملون النهي على الكراهة، ويجعلون الفعل بياناً لذلك الأمر أو النهي، وحينئذٍ يختفي وجه المعارضة.

أو يسلكون طريقاً آخر فيجعلون كلاً من القول والفعل فيه عموم وخصوص من وجه. والله أعلم.

* * *

هذا آخر المجلد الثالث من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ــ نفع به الإسلام والمسلمين، ويليه المجلد الرابع، وأوله: «الإجماع».

• • •

فهرس موضوعات المجلد الثالث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ الجواب عن الاعتراض الثاني	١٩٥
ـ هل يرد الخبر إذا كان راويه واحداً؟	١٩٦
ـ المذاهب في ذلك: ـ	١٩٦
ـ المذهب الأول: أنه لا يرد بل يقبل	١٩٦
ـ المذهب الثاني: أن الخبر لا يقبل إلاَّ إذا رواه إثنان	١٩٧
ـ دليل أصحاب المذهب الثاني، وهو مذهب أبـي علي	١٩٧
ـ تنبيه في بيان أن نقل ابن قدامة عن أبـي علي فيه نظر	١٩٧
ـ بيان الحق في مذهب أبـي علي الجبائي	١٩٨
ـ بيان بطلان المذهب الثاني	١٩٨
ـ الجواب عن دليل المذهب الثاني	١٩٩
ـ بيان الفروق بين الشهادة والرواية	١٩٩
ـ تنبيه في بيان أن لأبـي علي دليلاً آخر على مذهبه هنا غير ما ذكر ابن قدامة	٢٠٠
ـ الجواب عن هذا الدليل	٢٠٠
ـ هل الرواية في الزنا يشترط فيها أربعة رواة؟	٢٠٠
ـ المذهب في ذلك: ـ	٢٠٠
ـ المذهب الأول: لا يشترط في الرواية في الزنا أربعة	٢٠٠
ـ دليل أصحاب هذا المذهب	٢٠٠
ـ المذهب الثاني: يشترط في الرواية في الزنا أربعة	٢٠١
ـ دليل أصحاب المذهب الثاني	٢٠١
ـ الجواب عن هذا الدليل	٢٠١
ـ شروط الراوي	٢٠٢
ـ بيان أن شروط الراوي أربعة	٢٠٢
ـ * الشرط الأول: الإسلام	٢٠٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ سبب الترجيح	٢٦٩
ـ تنبيه في بيان الخلاف في الجارح والمعدل للراوي هل يقبل قولهما بدون ذكر السبب أولاً؟	٢٧٠
ـ ذكر المذاهب الخمسة في ذلك ودليل كل مذهب باختصار	٢٧٠
ـ إذا تعارض الجرح والتعديل يقدم الجرح	٢٧١
ـ دليل ذلك	٢٧١
ـ تنبيه في بيان الحكم: إذا بين الجارح سبب جرحه للراوي	٢٧٢
ـ تنبيه آخر في بيان الحكم إذا ورد الجرح من عالم واحد فقط	٢٧٢
ـ إذا زاد عدد المعدل على الجارح فهل يقدم المعدل؟	٢٧٢
ـ بيان أنه يقدم التعديل	٢٧٣
ـ دليل ذلك	٢٧٣
ـ بيان ضعف هذا المذهب	٢٧٣
ـ دليل ضعف هذا المذهب	٢٧٣
ـ الأمور التي يحصل بها التعديل	٢٧٤
ـ الأول: التعديل بالقول	٢٧٤
ـ تنبيهات: ـ	٢٧٥
ـ التنبيه الأول: في بيان اشتراط بعض العلماء في التعديل بالقول وبيان الموقف من ذلك	٢٧٥
ـ التنبيه الثاني: في بيان ما اشترطه القرطبي في ذلك، وبيان الموقف من ذلك	٢٧٥
ـ التنبيه الثالث: في بيان ما ذكره الغزالي والرازي من ذلك، والموقف من ذلك	٢٧٥
ـ التنبيه الرابع في بيان بقية مراتب التعديل بالقول	٢٧٥
ـ التنبيه الخامس في بيان بطلان كلام الطوفي ـ وهو: أن ابن قدامة في هذا الموضع قد تناقض، وبيان توجيه ذلك	٢٧٦

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ مذاهب العلماء في ذلك	٣٤٤
ـ المذهب الأول: لا يقدح ذلك في الحديث فيقبل	٣٤٤
ـ المذهب الثاني: أنه يقدح في الحديث، فلا يقبل	٣٤٥
ـ دليل أصحاب المذهب الثاني، وهو: القياس على الشهادة	٣٤٦
ـ بيان عدم صحة المذهب الثاني	٣٤٦
ـ دليل عدم الصحة، وهو دليل لأصحاب المذهب الأول	٣٤٧
ـ الاعتراض على ذلك	٣٤٧
ـ جوابه	٣٤٧
ـ الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني: وهو التفريق بين الشهادة والرواية	٣٤٨
ـ وجه من وجوه التفريق بين الشهادة والرواية	٣٤٩
ـ تنبيه في بيان خلاف بعض الحنفية في جواز شهادة الفرع مع إمكان شهادة الأصل	٣٤٩
ـ الدليل على أن رواية الفرع تسمع ويعمل بها مع القدرة على رواية الأصل: عمل الصحابة	٣٤٩ ـ ٣٥٠
ـ الأمثلة على ذلك	٣٥٠
ـ المثال الأول: إرسال النبي سعاته إلى الأطراف من القبائل	٣٥٠
ـ المثال الثاني: تحويل أهل قباء	٣٥٠
ـ المثال الثالث: قبول أبي طلحة وأصحابه خبر الواحد في تحريم الخمر	٣٥١
ـ المثال الرابع: قصة سهيل مع ربيعة الرأي	٣٥٢
ـ الاعتراض الأول	٣٥٢
ـ جوابه	٣٥٣
ـ الاعتراض الثاني	٣٥٣
ـ جوابه	٣٥٣
ـ تنبيه آخر في بيان مسألة فرعية وهي هل المال يثبت لمدعيه بشاهد ويمين	٣٥٤

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

● خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات

الموضوع | الصفحة



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

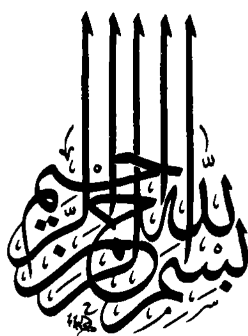
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الرابع

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٤)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الرابع

ويشتمل على ما يلي:

- الأصل الثالث من أدلة الأحكام الشرعية،
  * وهو: الإجماع ومسائله.
- الأصل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية،
  * وهو: الاستصحاب ودليل العقل.
- الأدلة المختلف فيها:
  * شرع من قبلنا.
  * قول الصحابي.
  * الاستحسان.
  * الاستصلاح.
  * سد الذرائع.
  * العرف.

الأصل الثالث:

الإجماع

الإجـمـــاع

قوله: **(الأصل الثالث: الإجماع)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من الأصل الأول وهو: «الكتاب»، والأصل الثاني وهو: «السنة» من أصول الأدلة الشرعية، شرع في الأصل الثالث وهو: «الإجماع».

* * *

تعريف الإجماع لغة

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين هما:

المعنى الأول

قوله: **(معنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال: أجمعت الجماعة على كذا، إذا اتفقوا عليه)**.

ش: **أقول**: يطلق الإجماع لغة بمعنى الاتفاق، يقال: «أجمع القوم على كذا»: إذا اتفقوا عليه، ويقال: «أجمعت الجماعة على كذا»: إذا اتفقت عليه.

فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة فهو إجماع منهم في إطلاق أهل اللغة.

وهذا المعنى هو الذي يناسب المعنى الاصطلاحي للإجماع الذي سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ .

* * *

المعنى الثاني

قوله: (ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: أجمع فلان رأيه على كذا، إذا صمم عزمه عليه، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]).

ش: أقول: يطلق الإجماع لغة بمعنى العزم على الشيء، والتصميم عليه، ومنه يقال: «أجمع فلان رأيه على كذا»: إذا عزم وصمم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، أي: اعزموا على أمركم.

وهذا الإطلاق يتعدى بنفسه، ويتعدى بحرف «على».

فمثال تعديه بنفسه: قول الشخص: «أجمعت الأمر».

ومثال تعديه بحرف «على»: قول الشخص: «أجمعت على الأمر».

ومنه ما أخرجه النسائي في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل»، أي: يعزم عليه.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ لهذين المعنيين للإجماع ـ وهما: الاتفاق والعزم ـ دليل على أنه يرى أن لفظ الإجماع مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وهو ما ذهب إليه بعض العلماء: كالغزالي في «المستصفى»، وفخر الدين الرازي في «المحصول».

وقال بعض العلماء كالقاضي أبي بكر الباقلاني: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه.

والحق: أن ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ أشبه باللغة، وما ذكره الباقلاني أشبه بالشرع. والله أعلم.

* * *

تعريف الإجماع في الاصطلاح

قوله: (ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين).

ش: **أقول**: تعريف الإجماع في اصطلاح أهل الشرع: ما ذكره ابن قدامة هنا وهو: تعريف الغزالي في «المستصفى».

وإليك بيانه، وذكر محترزاته:

فالمقصود بـ «الاتفاق»: الاتحاد، والاشتراك، والمعنى: أن العلماء اتحدوا في اعتقادهم، أنه يجوز في المسألة كذا ــ مثلاً ــ .

وهم يعم الاتفاق في الأقوال، والأفعال، والسكوت، والتقرير.

والمقصود بـ «علماء العصر»: هم كل من بلغ درجة الاجتهاد وذلك بتوفر شروط المجتهد في كل واحد منهم ــ وهي ستأتي إن شاء الله ــ .

وهذا هو مقصود ابن قدامة بالعلماء بدليل أنه قال بعد ذلك: «فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون».

ولو صرح بذلك وقال: «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ» لكان أولى كما فعل كثير من الأصوليين.

وخرج بقوله: «علماء العصر» العوام، وطلاب العلم الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد.

وعبَّر بـ «علماء العصر» ليشير إلى أنه يشترط في الإجماع: أن يتفق

جميع علماء العصر؛ لأنه عبر بصيغة عموم وهي «الجمع المنكر المضاف إلى معرفة».

فلو كان علماء العصر المجتهدون عشرين واحداً فاتفقوا جميعاً على حكم مسألة إلَّا واحداً، فلا يُسمَّى ذلك إجماعاً.

والمعنى: أن يتفق علماء العصر الذي حدثت فيه الحادثة التي تحتاج إلى النظر فيها، ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد حدوث المسألة والحكم عليها فليس من أهل ذلك العصر.

وبين بقوله: «من أمة محمد ﷺ» أنه يشترط أن يكون المجمعون من المسلمين: أتباع النبي ﷺ.

وخرج بذلك: اتفاق المجتهدين من أرباب الشرائع السابقة كاليهود والنصارى وغيرهم فإجماعهم لا يلزمنا.

وعبَّر بقوله: «أمر من أمور الدين» ليبين أن الإجماع الشرعي يشترط فيه أن يكون متعلقاً بحكم شرعي يهم المكلف.

وخرج بذلك اتفاق مجتهدي الأمة على أمر ليس من أمور الدين كالاتفاق على بعض مسائل اللغة العربية أو الحساب، ونحو ذلك.

* * *

الاعتراضات التي وجهت إلى هذا التعريف

يمكن أن نوجه إلى هذا التعريف اعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

أنه يفهم من هذا التعريف أن الإجماع ينعقد في عصر النبي ﷺ وهذا ليس بصحيح، حيث لا إجماع في عهده ﷺ.

لذلك لا بد من إضافة قيد: «بعد وفاته ﷺ» في التعريف، كما ذكر ذلك كثير من الأصوليين.

* * *

الاعتراض الثاني

أنه يلزم من تقييده للإجماع بالاتفاق على أمر من أمور الدين: إخراج إجماع مجتهدي الأمة على قضية عقلية أو عرفية، وليس كذلك.

فالأولى عدم ذلك التقييد، ويقال: «... على أمر من الأمور» حتى يتناول الشرعيات، والعقليات، والعرفيات، واللغويات.

لذلك يكون تعريف الإجماع في اصطلاح أهل الشرع هكذا:

«اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور».

فهذا عندي أقرب إلى الصواب، والله أعلم.

* * *

تصوُّر الإجماع وإمكانه

قوله: (ووجوده متصور).

ش: **أقول**: إن الإجماع متصور وممكن، أي: إجماع المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور ممكن وليس بمستحيل.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

الأدلة على ذلك

لقد استدل الجمهور على أن الإجماع متصور بأدلة، إليك أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام).**

ش: **أقول**: الدليل الأول: وجود الإجماع؛ فقد وجدنا الأمة قد أجمعت ــ فضلاً عن اتفاق المجتهدين منهم ــ على أن الصلوات خمس وأنها واجبة، وعلى وجوب باقي أركان الإسلام، ولا يشك أي واحد منهم في ذلك.

فقد وجد ذلك، والوجود دليل الجواز، والجواز دليل الإمكان والتصور.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وكيف يمتنع تصوره، والأمة ــ كلها ــ متعبدة بالنصوص، والأدلة القواطع، ومعرضون للعقاب بمخالفتها؟).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على تصور الإجماع ــ: أنه كيف يمتنع تصور الإجماع، وجميع الأمة متعبدون باتباع النصوص الشرعية، واتباع الأدلة القاطعة، وإذا خالفوها، أو خالفوا أي واحدٍ منها فقد تعرضوا للعقاب في الدنيا والآخرة؟!

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وكما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على تصور الإجماع وإمكانه ـ: القياس، بيانه:

أنه كما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب، فكذلك لا يمتنع اتفاقهم على حكم معين لحادثة حدثت في عصرهم، ولا فرق بينهما، والجامع بينهما: توافق الدواعي لكل منهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وإذا جاز اتفاق اليهود ـ مع كثرتهم ـ باطل، فلِمَ لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن الإجماع متصور وممكن ـ: القياس، وبيانه:

أنه إذا كان إطباق اليهود ـ مع كثرتهم وتفرقهم ـ على الباطل، وهو إنكار بعثة النبي ﷺ متصوراً فإن إطباق مجتهدي أمة محمد ﷺ على الحق متصور ولا فرق، والجامع: الكثرة والتفرق.

تنبيه: هناك مذهبان في المسألة لم يذكرهما ابن قدامة، وهما:

المذهب الأول: أن الإجماع غير متصور ولا يمكن، فهؤلاء أنكروا إمكان الإجماع مطلقاً.

المذهب الثاني: أن إجماع المجتهدين من جهة الحكاية عن النبي ﷺ فهذا متصور وممكن.

أما إجماع المجتهدين من جهة الرأي فغير متصور.

* * *

الاطلاع على الإجماع ومعرفته ممكن

أكثر العلماء الذين ذهبوا إلى أن الإجماع ممكن في نفسه ومتصور قد ذهبوا إلى أن الإجماع يمكن الاطلاع عليه ومعرفته والعلم به.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(ويعرف الإجماع بالأخبار، والمشافهة؛ فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون، وهم مشهورون معروفون، فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق)**.

ش: أقول: استدل أكثر العلماء على إمكان الاطلاع على الإجماع ومعرفته بقولهم: إنه يمكن معرفة الإجماع والعلم به بطريقين:

أحدهما: الأخبار والنقل إن كان الإجماع متقدماً؛ لتعذر المشاهدة.

وثانيهما: المشافهة والمشاهدة إن كان الإجماع قد حصل في الوقت.

ووجه الحصر في هذين الطريقين: أنه لا يمكن أن يعلم الإجماع بالعقل، ولا يمكن أن يعلم بخبر الله تعالى وبخبر رسوله ﷺ لتعذره فتعين ما ذكر من الطريقين.

وهذا يمكن ويتصور؛ لأنه ليس كل أحد يعتبر قوله في الإجماع، بل الذين يعتبر قولهم هم المجتهدون ـ فقط ـ وهؤلاء معروفون محصورون فيمكن جمع أقوالهم من البلدان والاطلاع عليها بأحد الطريقين السابقين. كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الإمام أحمد: «بطلان النكاح بلا ولي».

تنبيه: هناك مذهبان لم يذكرهما ابن قدامة، وهما:

المذهب الأول: أنه لا يمكن الاطلاع على الإجماع ومعرفته والعلم به.

ونقل عن الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله قوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب».

المذهب الثاني: أن إجماع الصحابة يمكن الاطلاع عليه؛ لإمكان حصرهم ومعرفتهم. أما إجماع غيرهم فلا يمكن الاطلاع عليه؛ لأنه لا يمكن حصرهم نظراً لكثرتهم وانتشارهم في الأمصار.

تنبيه آخر: روي عن الإمام أحمد أنه قال: «من ادَّعى الإجماع فقد كذب».

وظاهر هذا أن أحمد قد منع صحة الإجماع؛ لعدم إمكان الاطلاع عليه ومعرفته.

لكن فسِّر ذلك بأنه إنما قال ذلك على طريق الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، ولا عناية له بالاستخبار عن المذاهب إذا قال ذلك فهو كذب. يؤيد ذلك أن الإمام أحمد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبـي الحارث. هذا ما ذكره القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

وتعقَّب ذلك ابن تيمية موفقاً بين ما نقل عنه من إنكار الإجماع والقول بصحته بأن الذي أنكره إجماع ما بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة.

والحق عندي ما قاله أبو يعلى وتلميذه أبو الخطاب، أما ما ذكره ابن تيمية في «المسودة» فلا دليل عليه. والله أعلم.

* * *

حجيـة الإجمـاع

القائلون: إن الإجماع متصور ومعرفته ممكنة اختلفوا ـ بعد ذلك ـ هل يصلح أن يكون حجة تثبت به الأحكام الشرعية؟ على مذهبين:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع حجة شرعية، يجب العمل به وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين واختلف هؤلاء: هل الإجماع حجة قطعية أو ظنية؟ على أقوال:

القول الأول: أنه حجة قطعية.

القول الثاني: أنه حجة ظنية.

القول الثالث: أن الإجماع الصريح والنطقي حجة قطعية، والإجماع السكوتي حجة ظنية ـ وسيأتي زيادة لذلك إن شاء الله ـ.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وقال النظام ليس بحجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع ليس بحجة؛ لجواز اجتماع الأمة على الخطأ.

ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام «أحد شيوخ المعتزلة»، حكى ذلك عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد» وكثير من الأصوليين.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»: أول من أباح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافض.

وهذا المذهب حكي عن الإمامية؛ حيث قالوا: إن الإجماع ليس بحجة وأن قول الإمام وحده حجة، بين ذلك القاضي النعمان الإسماعيلي في كتابه: «اختلاف أصول المذاهب» وفنَّد كثيراً من النصوص التي استدل بها الجمهور على حجية الإجماع، وجعلها تؤيد مذهبه.

* * *

تعريف النظام للإجماع

قوله: **(وقال: الإجماع كل قول قامت حجته)**.

ش: **أقول**: عرف النظام الإجماع ــ على حسب زعمه ــ بأنه كل قول قامت حجته.

فالنظام يسوِّي بين قول جميع الأمة وبين قول آحادها في جواز الخطأ على الجميع، ولا يرى في الإجماع حجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم يقدر له دليلاً تقوم به الحجة.

فهو ــ أي: النظام ــ قد فسَّر الإجماع بتفسير غير ما فسَّره به جمهور العلماء ومنع الحجية عن الإجماع الذي نفسِّره نحن بما فسَّرناه.

* * *

لماذا عرف النظام الإجماع بذلك؟

قوله: **(ليدفع عن نفسه شناعة قوله)**.

ش: **أقول**: النظام لما أضمر في نفسه أن الإجماع ــ الذي اصطلحنا عليه ــ ليس بحجة، وتواتر عنده لم يخبر بمخالفته، ولمعرفته بشناعة ما ذهب إليه فحسَّن الكلام وفسَّره بما عرفه به هنا؛ وذلك ليدفع عن نفسه مذهبه الشنيع.

تنبيه: قال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان»: نقل عن النظام إنكار حجية الإجماع، ورأيت أبا الحسين الخياط أنكر ذلك في نقضه لكتاب الراوندي ونسبه إلى الكذب، إلاَّ أن النقل مشهور عن النظام بذلك.

* * *

الرد على تعريف النظام للإجماع

قوله: **(وهذا خلاف اللغة والعرف)**.

ش: **أقول**: يجاب عن تعريف النظام للإجماع بأنه مخالف للغة، ومخالف للعرف:

فهو مخالف للغة؛ لأن قوله: «الإجماع: كل قول قامت حجته» يلزم منه أن قول الواحد هو إجماع، وهذا مخالف لتعريف الإجماع في اللغة ـ وهو: أنه الاتفاق ـ، ومعروف أن الاتفاق لا يحصل إلاَّ من جماعة، لا من واحد.

وهو مخالف للعرف؛ لأن هذا التعريف ـ أقصد تعريف النظام ـ مخالف لما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون من أن الإجماع هو: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمر من الأمور في عصر من العصور ـ على الاختلاف بينهم في ألفاظه ـ.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول على حجية الإجماع

قوله: **(ولنا دليلان)**.

ش: **أقول**: لقد استدل جمهور العلماء على حجية الإجماع بأدلة كثيرة من أهمها دليلان، هما:

* * *

الدليل الأول: من الكتاب

قوله: (أحدهما قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]. وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ويحرم مخالفتهم).

ش: **أقول**: الدليل الأول على أن الإجماع حجة شرعية تثبت به الأحكام: قوله من الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ توعد بالعقاب على متابعة غير سبيل المؤمنين وهذا يدل على وجوب متابعة سبيل المؤمنين وتحريم مخالفتهم، ولو لم تكن مخالفتهم حراماً لما توعد عليه، ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم وهو: مشاقة الرسول ﷺ في التوعد، كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر وأكل الخبز المباح.

وهذه الآية قد تمسك بها كثير من العلماء، كالإمام الشافعي في «أحكام القرآن» واستدلوا بها على حجية الإجماع.

* * *

الاعتراضات على هذا الاستدلال

الاستدلال بهذه الآية عل حجية الإجماع قد وجه إليه اعتراضات، إليك أهمها:

الاعتـراض الأول

قوله: (فإن قيل: إنما توعد على مشاقة الرسول ـ عليه السلام ـ، وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ــ من الاعتراضات التي وجهت إلى الاستدلال بتلك الآية على حجية الإجماع ــ : أن الله ــ تعالى ــ إنما توعد على أمرين لا بدَّ منهما معاً ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهما:

الأول: مشاقة الرسول ﷺ.

الثاني: ترك اتباع سبيل المؤمنين.

فيلحق الوعيد بالأمرين معاً، فثبت أنه لا يتعلق الوعيد بأحدهما على الانفراد.

وعلى هذا: فلا يلحق الوعيد من ترك اتباع سبيل المؤمنين المؤمنين منفرداً، وبناءً عليه: من ترك الإجماع فلا وعيد عليه فلا يحرم.

* * *

الاعتراض الثاني

قوله: **(أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ــ على الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ــ : أن الله ــ سبحانه ــ قد توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط مشاقة الرسول ﷺ، والمشروط على العدم عند عدم الشرط، أي: لا يلحق التوعد من ترك سبيل المؤمنين، مع عدم الشرط وهو: مشاقة الرسول ﷺ.

* * *

الاعتراض الثالث

قوله: **(ومن وجه آخر وهو: أنه إنما الحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه؛ لقوله تعالى في الآية: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ على الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ـ : أنه إنما ألحق الوعيد من اتبع غير سبيل المؤمنين بشرط: أن يسبق ذلك تبين الهدى وأن يتضح أنه الحق بدليل سياق الآية السابق؛ حيث قال تعالى فيها: ﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، ولفظ «الهدى» معرف بأل الاستغراقية فيكون عاماً لكل هدى، أي: يدخل فيه كل هدى، فيدخل ما أجمعوا عليه في جملة الهدى، ويجب أن يكون بيانه قد حصل له بغيره قبل الإجماع بدليل آخر، بمعنى: إذا كان الإجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله، ودليل كون الإجماع هدى لا يكون هو نفس الإجماع، بل هو غيره، كما لو قال شخص لك: «إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه» فهذا يقتضي تبين لك صدقه بشيء سوى قوله.

* * *

الاعتراض الرابع

قوله: **(ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الرابع ـ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ـ : أن الله ـ تعالى ـ قد توعد على ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهو: التوحيد، والتصديق، وفعل الإيمان.

وأصحاب هذا الاعتراض أيدوا ما قالوه بأمرين:

أحدهما: مجيء قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ١١٦]، بعد تلك الآية المستدل بها وهي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ...﴾ [النساء: ١١٥]، ومعروف: أن الشرك مقابل للتوحيد.

ثانيهما: سبب نزول الآية؛ حيث قيل: إنها نزلت في بشيز بن أبيرق المنافق لما سرق ثم رمى بذلك لبيد بن سهل، ولما كشف أمره هرب

إلى مكة، ولحق بالمشركين فأنزل الله تعالى تلك الآيات.

* * *

الاعتـراض الخـامس

قوله: **(ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر، ولأن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الخامس ــ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ــ : أن لفظ «المؤمنين» جمع معرف بأل الاستغراقية وهي صيغة من صيغ العموم، فيكون المراد جميع المؤمنين، وجميع المؤمنين: كل من آمن بالله ورسوله إلى يوم القيامة، وذلك لا يدل على أن ما وجد من الإجماع في بعض الأعصار حجة؛ لأمرين:

الأول: أن المجمعين هم أهل عصر واحد ــ على تعريف الجمهور ــ وهؤلاء ليسوا كل الأمة إلى قيام الساعة.

الثاني: أن المخالف في حجية الإجماع، من جملة المؤمنين.

وبذلك لا يكون ذلك المخالف تاركاً لاتباع سبيل المؤمنين جميعهم، بل يكون تاركاً لاتباع بعض المؤمنين فلا يلحقه الوعيد.

* * *

الاعتـراض السـادس

قوله: **(ولو قُدِّر أنه لم يرد شيء من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع أصل لا يثبت بالظن)**.

ش: **أقول**: الاعتراض السادس ــ على الاستدلال بالآية السابقة على حجية الإجماع ــ : أننا لو فرضنا وقدرنا ــ مجرد افتراض وتقدير ــ أنه لم

يرد شيء من تلك الاعتراضات الخمسة على الحقيقة لكن لا يمكن أن نقطع بأن الآية دلت على حجية الإجماع دلالة مجردة عن الاحتمال في ذلك، بل إن الاحتمال وارد.

وما دام أنه يجوز الاحتمال في الدلالة، فإن دلالة الآية على حجية الإجماع دلالة ظنية، والإجماع أصل من الأصول المقطوع بها، لا يثبت بالظن.

تنبيه: هناك اعتراضات أخرى على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، على حجية الإجماع لم يذكرها ابن قدامة ــ هنا ــ وقد ذكرها أكثر الأصوليين كالآمدي في «الإحكام»، وأبـي يعلى في «العدة»، وأبـي الخطاب في «التمهيد»، فراجعها ــ إن شئت ــ .

* * *

ما أجيب به عن تلك الاعتراضات

لقد أجيب عن تلك الاعتراضات السابقة الذكر بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (**قلنا: التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد يلحق بكل واحد منهما منفرداً، أو بهما معاً، ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيناً، والآخر لا يلحق به الوعيد كقول القائل: «من زنا أو شرب ماء عوقب» وهذا لا يدخل في القسم الثاني؛ لأن مشاقة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت أنه من القسم الأول**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إنما وقع التوعد على الجمع بين مشاقة الرسول واتباع سبيل المؤمنين معاً» أجيب عن ذلك بأن هناك قاعدة وهي: أن الله ــ تعالى ــ إذا توعد على شيئين فإن الوعيد يلحق بكل واحد

منهما على انفراد واجتماع، لكن لا يجوز أن يلحق الوعيد بأحد الشيئين معيناً، والآخر لا يلحق به الوعيد.

مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان: ٦٨]، فجمع الله تعالى بين هذه الأفعال في الوعيد، وكان منصرفاً إلى كل واحد منها.

وكذلك هنا في هذه الآية المستدل بها ــ وهي: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] ــ قد جمع الله تعالى بين هذين الفعلين ــ وهما: «المشاقة» و «متابعة غير سبيل المؤمنين» ــ في الوعيد، فينصرف إلى كل واحد منهما أي: أن كل واحد منهما ينصرف إليه الوعيد بانفرداه.

يؤيد ذلك: أنه لو لم يكن «اتباع غير سبيل المؤمنين» محرماً بانفراده لم يحرم مع مشاقة الرسول كسائر المباحات، ألا ترى: أنه لا يجوز الجمع بين المحرم والمباح في باب الوعيد، فلا يجوز أن يقال: «من زنا وشرب ماء عاقبته»؛ ذلك لأن «الزنا» محرم و «شرب الماء» مباح.

فلما جمع الله تعالى بين: «مشاقة الرسول» وبين: «ترك اتباع سبيل المؤمنين» في الوعيد دل على تحريم كل واحد منهما على الانفراد.

تنبيه: ورد في نسخ الروضة المخطوطة: «من زنا أو شرب الماء عوقب» حيث عبر بلفظ «أو »، والأولى أن يعبر بواو العطف ويقول: «من زنا وشرب الماء عوقب» كما قلنا، وهو الذي يطابق ما جاء في الآية المستدل بها على حجية الإجماع.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (وأما الثاني فلا يصح فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين

مطلقاً من غير شرط).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن التوعد ورد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط مشاقة الرسول» أجيب عنه: بأن هذا الاعتراض غير صحيح، وذلك لأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ورد مطلقاً ولم يقيد بشرط: مشاقة الرسول.

وهذا القول للمعترض يقتضي أن من شاق الرسول ﷺ واتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بما وجب عليه.

وبناءً عليه: يكون من شاق الرسول وكذب في الرسالة واتبع سبيل المؤمنين في مأموراته غير عاص. وهذا ليس بصحيح؛ ذلك لأن من كذب الرسول وشاقه وعانده لا يؤمر باتباع سبيل المؤمنين؛ لأن اتباع سبيل المؤمنين هو بالشرع، فمن كذب صاحب الشرع لا طريق له إلى اتباع ما أوجب الشرع.

وأيضاً فإن هذا القول للمعترض يفضي إلى تكرار من غير فائدة؛ لأن مشاقة الرسول بانفرادها توجب الوعيد فيجب أن لا يجعل شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثالث

قوله: (وإنما ذكر تبين الهدى عقيب قوله: «ومن يشاقق الرسول» وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول اتفاقاً فلان لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين ــ مع أنه لم يذكر معه ــ أولى).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن إلحاق الوعيد لمن اتبع غير سبيل المؤمنين مشروط بسابقة تبين الهدى...» إلى آخره، أجيب عن ذلك: بأن تبين الهدى ــ أي: تبين الأحكام الفرعية ــ ليس بشرط بإلحاق الوعيد على

مشاقة الرسول، بدليل: أن من تبين صدق النبي ﷺ وحاد عنه ورد عليه فإنه يوصف بالمشاقة، وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها، وإذا لم يكن تبين الهدى ـ وهو معرفة أحكام الفروع ـ شرطاً في المشاقة وهو مذكور معه فلا يكون شرطاً في لحوق الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين من باب أولى؛ لأن ذكر تبين الهدى لم يذكر مع ترك اتباع سبيل المؤمنين.

قلت: هناك جواب آخر عن هذا الاعتراض، أقرب إلى الصواب مما ذكره ابن قدامة هنا وهو: إن تبين الهدى إنما هو شرط في الوعيد على مشاقة الرسول فقط، وليس شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين؛ وذلك لأن المشاقة لا تكون إلَّا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله، ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الرابع والخامس

قوله: **(وأما الثالث فنوع تأويل وحمل اللفظ العام على صورة واحدة)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «إن التوعد وقع على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين»، وقال ـ أيضاً ـ : «إن التوعد قد لحق جميع المؤمنين إلى قيام الساعة وأهل العصر ليسوا كل المؤمنين» ـ أجيب عن هذين الاعتراضين بأن هذا كله **حمل** لفظ «المؤمنين» الوارد في الآية المستدل بها على حجية الإجماع على صورة واحدة، وهذا تأويل لا دليل عليه، والتأويل الذي لا دليل عليه باطل. قلت: أجاب ابن قدامة ـ رحمه الله ـ عن الاعتراضين بجواب واحد، وهذا سائغ، ويمكن أن يجاب عن الاعتراض الرابع بأن يقال: إن الإيمان والتصديق له أدلة تخصه، فلا يحتاج إلى اتباع سبيل المؤمنين، فلا معنى لإيجاب اتباعهم، ويجاب عن الاعتراض الخامس وهو قولهم: «قد لحق جميع المؤمنين وأهل العصر ليسوا كل

المؤمن» ــ بأن يقال: إن المقصود بلفظ: «المؤمنين» الوارد في الآية هم أهل العصر الذي حدثت فيه الحادثة ــ كما قلنا ــ في تعريف الإجماع السابق الذكر؛ وذلك لأن المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، إنما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم وعدم الخروج عنهم، وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من آمن إلى قيام الساعة؛ إذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة.

* * *

الجواب عن الاعتراض السادس

قوله: **(وأما الرابع فإن مطلق الاحتمال لا يؤثر في نفس كونه من الأدلة الأصلية؛ إذ ما من دليل إلاَّ ويتطرق إليه الاحتمال؛ فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً، والعام يجوز أن يكون مخصوصاً، وهذا وشبهه لم يمنع كونه من الأصول كذا هاهنا)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض: «على فرض أنه لم يرد شيء من تلك الاعتراضات غير أنه لا ينقطع الاحتمال، والإجماع لا يثبت بالظن»، أجيب عن ذلك بأن: مطلق الاحتمال العقلي المجرد عن الدليل لا يؤثر في الإجماع من حيث كونه دليلاً من الأدلة الأصلية؛ لأننا لو فتحنا هذا الباب وقبلنا أي احتمال عقلي لا دليل عليه للزم من ذلك التشكيك في جميع الأدلة الشرعية؛ لأنه لا يوجد دليل من تلك الأدلة إلاَّ ويتطرق إليه الاحتمال.

فمثلاً: النص يحتمل أن يكون منسوخاً بنص آخر. ومع ذلك لا يمكن أن نترك العمل بذلك النص من أجل ذلك الاحتمال الذي قد يثبت؛ وقد لا يثبت، فهذا الاحتمال وإن كان جائزاً لا يمنع كون النص يبقى أصلاً من الأصول التي يُستدل بها على إثبات الأحكام الشرعية.

وكذلك اللفظ العام يحتمل أن يكون مخصوصاً بأي مخصص من المخصصات، ومع ذلك لا يمكن أن نترك العمل باللفظ العام من أجل ذلك الاحتمال الذي قد يثبت وقد لا يثبت، فهذا الاحتمال وإن كان سائغاً لا يمنع من بقاء اللفظ العام أصلاً من الأصول التي يستدل بها.

تنبيه: ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد اقتصر على الاستدلال بهذه الآية ــ أعني قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ . . .﴾ [النساء: ١١٥] ــ من الكتاب على حجية الإجماع، وهناك آيات كثيرة دلَّت على أن الإجماع حجة، منها:

أولاً: قوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣].

فهنا قد وصف الأمة بأنهم أمة وسطاً، والوسط: الخيار العدل، يدل على ذلك النقل، قال تعالى: ﴿قَالَ أَوۡسَطُهُمۡ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ﴾ [القلم: ٢٨]، أي: قال أعدلهم، وقال الشاعر أبو نخيلة ــ يعمر بن زائدة ــ:

هم وسط يرضى الإلـه بحكمهم   إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

أي: هم عدول.

وجه الدلالة من الآية على حجية الإجماع: أن الله ــ سبحانه ــ عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الاستدلال: أن الله ـ تعالى ـ شرط التنازع في وجوب الرد إلى الكتاب والسنة، وإذا لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط، وعليه: إذا لم يوجد التنازع فإن الاتفاق على الحكم يكفي عن الرجوع إلى الكتاب والسنة، وهذا هو معنى الإجماع.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وجه الاستدلال: أن الأمة لا يجوز أن يجمعوا على منكر؛ وذلك لأنه لو جاز أن يجمعوا على منكر لم يكونوا ناهين عن المنكر.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق فكان منهياً عنه، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى النهي عن مخالفته.

* * *

الدليل الثاني على حجية الإجماع: من السنة

قوله: (**الدليل الثاني: من السنة قول النبي ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وروي: «لا تجتمع على خطأ»، وفي لفظ: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ»، وقال: «ما رآه المسلميون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»، وقال: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» و «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»، وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقال: «ثلاث لا يغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين» ونهى عن الشذوذ،**

وقال: «من شذ شذ في النار»، وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»، وقال: «من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»، وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف).

ش: **أقول**: هذا الدليل الثاني من الأدلة على أن الإجماع حجة، وهو من سنة رسول الله ﷺ.

والسنة أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة.

وهي أخبار ثابتة، وقد خرجتها في أثناء تحقيقي للروضة، ولا داعي لتكرار ذلك.

وقد رواها عن النبي ﷺ الثقات من الصحابة: كعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وابن مسعود، وأبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان وغيرهم. رواها هؤلاء بروايات مختلفة الألفاظ، متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة عن الخطأ والضلالة.

وهي ــ أي: هذه الأخبار والأحاديث ــ وما في معناها مما لا يحصى كثرة لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من أئمة النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها ومعمول بها، ولم ينكرها منكر، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين، وفروعه.

* * *

وجه دلالة تلك الأحاديث على حجية الإجماع

دلت تلك الأحاديث على حجية الإجماع من طريقين: هما:

الطريق الأول: ادعاء علم الاضطرار

قوله: **(وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة، وبين عصمتها عن الخطأ)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق الدلالة من تلك الأخبار على حجية الإجماع ـ: أن كل واحد من تلك الأحاديث وإن كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب إليه إلاَّ أنه حصل لنا بمجموعها علماً ضرورياً بأن النبي ﷺ قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر أنها معصومة عن الخطأ.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إن هذه الأخبار وإن لم يتواتر كل واحد منها، لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة من الخطأ متواتر؛ لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة.

ووجه الاستدلال هذا قوي، وله أمثلة من الواقع.

* * *

المثـال الأول

قوله: **(وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جرَّدنا النظر إليه، ولا يجوز على المجموع)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ـ إننا وجدنا علي بن أبـي طالب ـ رضي الله عنه ـ، وكرم حاتم الطائي، وعلم عائشة ـ رضي الله عنها ـ وفقه الأئمة الأربعة مع أن الأخبار التي أوردت ذلك أخبار آحاد يجوز الكذب على كل

واحد منها لو جردنا النظر إليه، لكن لا يجوز الكذب لو نظرنا إلى مجموع تلك الأخبار؛ لأنها قد نزلت منزلـة المتواتـر، والمتواتر يفيدنا علماً ضرورياً.

فكذلك تلك الأحاديث التي أثبتت عصمة الأمة عن الخطأ فإنها أخبار آحاد، إلاَّ أنه بمجموعها حصل العلم الضروري على أن الأمة معصومة.

* * *

المثـال الثانـي

قوله: **(ويشبه ذلك ما يحصل العلم فيه بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال، ويحصل بمجموعها العلم الضروري).**

ش: **أقول**: المثال الثاني: أنه لو وقعت واقعة كأن نجد رجلاً مقتولاً داخل المنزل، ورأينا شخصاً قريباً من المنزل، وهو ملطخ بالدماء، ومعه سكين، وظهر عليه علامات الخوف.

فلو نظرنا إلى كل قرينة بمفردها فإننا لا نجزم بأنه هو القاتل، بل يحتمل أنه القاتل، ويحتمل أن القاتل غيره، ولكن لو نظرنا إلى مجموع تلك القرائن لحصل لنا العلم الضروري بأنه هو القاتل.

فكذلك تلك الأحاديث لو نظرنا إلى كل حديث بمفرده لم يفد عصمة الأمة عن الخطأ، لكن لما نظرنا إليها جميعاً حصل بمجموعها العلم الضروري بأن الأمة معصومة عن الخطأ.

* * *

الطريق الثاني: ادعاء علم الاستدلال

نحن لا ندعي في هذا الطريق العلم الضروري بأن الرسول ﷺ عظم

شأن هذه الأمة، وأخبر بأنها معصومة عن الخطأ، بل ندعي فيه علم الاستدلال. وهذا الطريق يتكون من وجهين:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(ومن وجه آخر هو: أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر أحد خلافاً إلى زمن النظام، ويستحيل في مطرد العادة، ومستقرها توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصمته مع اختلاف الطباع، وتفاوت المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجهي الاستدلال بتلك الأخبار على حجية الإجماع ــ : أن تلك الأحاديث الآحادية لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم، وقد تمسكوا بها فيما بينهم في إثبات الإجماع من غير خلاف فيها، ولا نكير إلى زمان وجود المخالفين كالنظام وغيره.

والعادة قد اطردت وجرت بإحالة اجتماع الخلق الكثير، والجم الغفير والأمم العظيمة مع تكرر الأزمان، واختلاف العصور على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصل من أصول الشريعة وهو الإجماع من غير أن ينبه أحد على فساده وإبطاله وإظهار النكير فيه مع اختلاف هؤلاء الخلق في طباعهم، وهممهم، ودواعيهم، وتفاوت مذاهبهم في قبول الأشياء وردها.

لا سيما وأننا نعلم أنه ما من حكم قد ثبت بخبر الواحد إلاَّ وقد حصل فيه خلاف وتردد فيه بعضهم.

فكون هذا الجم الغفير من الصحابة والتابعين ـ على اختلاف أعصارهم ومذاهبهم ـ لم يختلفوا في استدلالهم بتلك الأحاديث على ثبوت الإجماع، ولم يوجد فيما يستدل به عليه نكير يدل دلالة واضحة على صحة الاحتجاج بتلك الأحاديث على حجية الإجماع.

وقلنا ذلك لأن الإجماع من أعظم أصول الدين، فلو وجد من ينكر شيئاً من ذلك لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع مثل: اختلافهم في مسألة الجد والأخوة، ومسألة التحريم، وحد الخمر، ومسألة دية الجنين، وغيرها، ولو كان كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله، بل كان نقله أولى من نقل مسائل الفروع المختلف فيها، بل أولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وقلة الاعتبار بقوله.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ومن وجه آخر وهو: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به، وهو: الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلاَّ إذا استند إلى مستند مقطوع به، أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟ وهذا وجه الاستدلال).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجهي الاستدلال بتلك الأخبار على حجية الإجماع ـ : أن الذين احتجوا بتلك الأخبار الآحادية أثبتوا بها أصلاً

مقطوعاً به وهو: الإجماع، الذي يقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة.

والعادة تحيل أن يُسلم لخبر يرفع به النص القاطع من كتاب الله وسنة رسوله إلاَّ إذا كان مستنداً إلى مستند مقطوع به وهو مجموع تلك الأخبار الآحادية؛ حيث أفادتنا القطع بأن الأمة لا تجتمع على خطأ.

فأما رفع المقطوع به ــ كالكتاب والسنة المتواترة ــ بما ليس بمقطوع فهذا ليس معلوماً ولا يمكن أن يقوله عاقل.

وقلنا ذلك حتى لا يأتي شخص ويقول ــ متعجباً ــ : «كيف ترفعون النص القاطع من كتاب وسنة متواترة بإجماع مستنده إلى خبر الواحد الذي هو غير معلوم الصحة؟!

ويقول ــ أيضاً ــ : كيف يذهل ويغفل عن هذا السؤال جميع الأمة إلى أن أتى زمن النظام فتنبه له واختص به دون غيره ممن سبقه.

فثبت أنه لم يرفع القاطع إلاَّ بقاطع أقوى منه وهو الإجماع الذي ثبت بقاطع وهو التواتر المعنوي لتلك الأحاديث الآحادية.

هذا وجه الاستدلال من تلك الأحاديث الآحادية على حجية الإجماع.

تنبيه: أوجه الاستدلال من تلك الأحاديث على حجية الإجماع لم يسلم أي منها من اعتراضات، ذكر ذلك أكثر الأصوليين مع الجواب عنها في كتبهم وأطال بعضهم فيها.

تنبيه آخر: قيل: حجية الإجماع ثبتت بالنص كما سبق ولا يجوز ثبوته من جهة العقل؛ لأن العدد الكثير وإن بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد نبوة محمد ﷺ.

ولا تثبت حجيته عن طريق الإجماع؛ لأن الشيء لا يثبت بنفسه.

ولا تثبت حجيته عن طريق خبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان، ولا يثبت القطعي وهو الإجماع بالظني وهو القياس وخبر الواحد.

وبعضهم: ذكر أن السمع والعقل دلاَّ عليه.

والحق أن حجية الإجماع ثبتت بالنص من الكتاب والسنة، والعقل مؤكد له، وهو: أن العادة تحيل اجتماع الأمة على الخطأ، وأن النصوص شهدت بعصمتهم فلا يقولون إلاَّ حقاً سواء استندوا في قولهم إلى قاطع، أو مظنون.

تنبيه ثالث: هناك فرق قد أنكروا الإجماع غير النظام واختلفوا في دليلهم على هذا الإنكار.

الفرقة الأولى: أكثر الشيعة ــ خاصة الإمامية منهم ــ حيث ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات، ويردهم عن المعاصي، وذلك الإمام لا بد أن يكون معصوماً، وإلاَّ لافتقر إلى إمام آخر، ولزم التسلسل، وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة؛ لاشتماله على قول الإمام المعصوم؛ لأنه رأس الأمة ورئيسها، لا لكونه إجماعاً. هذا كلام أكثر الشيعة.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: على فرض تسليم هذا الادعاء، لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر، وهم يجوزون أن يكون ذلك الإمام خفياً خاملاً، ويجوزون عليه الكذب ــ أيضاً ــ خوفاً وتقية، وذلك كله ينافي العصمة التي لا بد منها للمجمعين.

الفرقة الثانية: طوائف من الخوارج والشيعة ذهبوا إلى إنكار حجية الإجماع بدون تفصيل مستدلين بنصوص كقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا يجوز الرد إلى الإجماع، وقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، وذلك يدل على عدم الحاجة إلى الإجماع، وكحديث معاذ: حيث إن النبي ﷺ أقره على الاستدلال بالكتاب والسنة فقط، ولو كان الإجماع دليلاً لما ساغ ذلك مع الحاجة إليه. واستدلوا بغير ذلك مما في معنى المذكور.

* * *

الجواب عن ذلك

يقال في الجواب عن استدلالهم بتلك النصوص وغيرها مما في معناها: إن الرد إلى الإجماع رد إلى الله وإلى رسوله؛ لأن الإجماع لا بد له من مستند، ولا مستند صحيح إلاَّ الأدلة الشرعية وكل الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها ترجع إلى الكتاب والسنة ولا تخرج عنهما، وإن خرجت عنهما فلا يسمى الخارج عنهما دليلاً شرعياً. والله أعلم.

* * *

هل يشترط في أهل الإجماع بلوغ حد التواتر؟

لقد اختلف في اشتراط عدد التواتر في الإجماع، وإليك بيان ذلك:

أما من استدل على كون الإجماع حجة بدلالة العقل وهو: أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ كإمام الحرمين ومن تبعه فهؤلاء قد اشترطوا بلوغ عدد التواتر في أهل الإجماع؛ لتصور الخطأ على من دون عدد التواتر.

أما من استدل على كون الإجماع حجة بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة ــ كما فعل ابن قدامة وجمهور الأصوليين ــ فقد اختلف هؤلاء على مذهبين:

المذهــب الأول

قوله: **(فصل: ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر)**.

ش: **أقول**: هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين، وهو مطلق عندهم، أي: سواء بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك.

* * *

دليــل ذلــك

قوله: **(لأن الحجة في قولهم؛ لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ)**.

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر بقولهم: إنه لا طريق إلى إثبات الإجماع سوى الأدلة النقلية من الكتاب والسنة ــ كما سبق ــ وبناء على هذا فإنه مهما كان عدد الإجماع أنقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ «الأمة» ولفظ «المؤمنين»، فإذا قالوا قولاً كانت الحجة في قولهم؛ لأن الأدلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطأ عليهم، فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سوى هؤلاء القائلين فهم على الحق قطعاً ــ مهما بلغوا ــ فيجب اتباعهم؛ صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

* * *

المذهب الثاني

لم يذكره ابن قدامة هنا، وهو:

أنه يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر.

واستدلوا على ذلك الاشتراط بقولهم: إنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم فضلاً عن غيره.

وهذا باطل؛ لأنا لا نعلم إيمانهم بقولهم، بل نعلمه بقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجال»، فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

ولأن أمة محمد ﷺ: من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، ونحن لم نتعبد بالباطن؛ لأنه لا يمكن الوقوف عليه، وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا على صدقهم؛ لأن الله لا يتعبدنا باتباع الكاذب والاقتداء به.

* * *

المعتبر قوله في الإجماع

قوله: (**فصل ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع**).

ش: **أقول**: لقد أجمع العلماء على أن كل شخص قد توفرت فيه شروط المجتهد وأصبح مقبول الفتوى فهو من علماء العصر قطعاً ولا بد من اعتبار قوله وموافقته في الإجماع، وهذا قد أشار إليه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ في تعريفه للإجماع حينما قال: «الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد. . .»، وقد فسرنا هناك «علماء العصر» بالمجتهدين وهذا يؤكد ما قلناه هناك.

* * *

الصبيان والمجانين لا يعتد بقولهم في الإجماع

قوله: **(وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين)**.

ش: **أقول**: لقد أجمع العلماء على أن الصبيان والمجانين لا يعتد بقولهم في الإجماع؛ لأنهم وإن كانوا من الأمة فنعلم أنه عليه السلام ما أراد بقوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» إلاَّ من يتصور منه الوفاق والخلاف في مسألة شرعية بعد فهمها والتفكر في أدلتها، وهذا يخرج الصبيان والمجانين لأنهم لا يدركون الأشياء على حقيقتها.

تنبيه: قد سبق بيان المقصود بالصبي والمجنون في باب التكليف وشروطه من هذا الشرح.

* * *

العوام من المسلمين هل يعتبر قولهم في الإجماع؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يعتبر موافقة العوام في انعقاد الإجماع ولا تعتبر مخالفتهم مطلقاً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: يُعتبر قولهم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن موافقة العوام تعتبر في انعقاد الإجماع وتعتبر مخالفتهم مطلقاً.

مال إلى هذا المذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وحكي عن بعض المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لدخولهم في اسم المؤمنين، ولفظ الأمة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قول العوام معتبر في انعقاد الإجماع بقولهم: إن العام يدخل في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وهي الآية المستدل بها على حجية الإجماع كما سبق.

وكذلك العامي يدخل في عموم لفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» المستدل به مع غيره مما في معناه على أن الأمة معصومة وأنها لا تجتمع على خطأ.

وبناء عليه: فلا يمكن إخراج العامي من هذين اللفظين وهما: «المؤمنين» و «الأمة» بدون دليل صحيح.

ولذلك نعتبر قول العامي كغيره من الأمة في انعقاد الإجماع.

يؤيد ذلك: أن قول الأمة إنما كان حجة نظراً لعصمتها عن الخطأ، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض؛ لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد.

بيان عدم صحة المذهب الثاني

قوله: **(وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني غير صحيح؛ لأنه يؤدي ويفضي إلى إبطال دليل الإجماع كله.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والقرى والأمصار)**.

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني يؤدي إلى تعطيل دليل شرعي يعتبر من أهم الأدلة وهو: الإجماع، وذلك لأنه لا يمكن أن يتصور عاقل ــ ولو مجرد تصور ــ أن جميع الأمة: العلماء والعوام يتفقون كلهم على قول واحد في حادثة واحدة.

ثم لو فرضنا ــ مجرد فرض ــ تصور اجتماع جميع الأمة على قول واحد في حادثة واحدة فمن الذي يقوم بنقل هذا القول وجمعه من كل فرد من أفراد الأمة مع كثرة هؤلاء الأفراد وتفرقهم في مدن وقرى وبوادي ووديان العالم الإسلامي؟ هذا مستحيل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول: وهم الجمهور

لما بين الجمهور أن اعتبار قول العوام في انعقاد الإجماع ــ وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني ــ يؤدي إلى إبطال دليل الإجماع كله

وعدم تصوره، وشرعوا في بيان أدلتهم على صحة مذهبهم، فذكروا عدة أدلة على ذلك فقالوا:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبـي في نقصان الآلة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على عدم اعتبار قول العامي في انعقاد الإجماع ــ : قياس العامي على الصبـي. بيانه:

إن العلماء أجمعوا على أن الصبـي لا يعتقد بقوله في انعقاد الإجماع، فكذلك العامي ولا فرق بينهما، والجامع بينهما: أن الإجماع قائم على الاجتهاد ومستند إلى الاستدلال؛ لأن إثبات الأحكام من غير دليل محال، وكلاً من الصبـي والعامي لا يملك هذه الآلة وهي: النظر والاستدلال، والأهلية لطلب الصواب، فيكون العامي ناقص الأهلية في هذا الشأن فكيف يساوي مع كاملي الأهلية وهم المجتهدون؟! هذا لا يمكن.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**ولا يفهم من عصمة الأمة عن الخطأ إلاَّ عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ــ : أن الرسول ﷺ لما بين أن الأمة معصومة عن الخطأ بقوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغيره من الأحاديث مما في معناه لا يفهم من

ذلك إلاَّعصمة العلماء المجتهدين الذين تتصور منهم إصابة الحكم الشرعي الصحيح؛ نظراً لأهليته ومعرفته للاستدلال، أما العامي فلا يتصور ثبوت عصمة الاستدلال في حقه، وبالتالي لا يتصور منه الإصابة؛ لأنه يقول الحكم من غير دليل؛ نظراً لأنه ليس من أهل الاستدلال.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولأن العامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل، وليس يدري عما يقول).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ـ: أن العامي إذا قال قولاً أو رأى رأياً في مسألة فقهية فإن كل عاقل يعلم أن هذا العامي قال ذلك عن جهل في الاستدلال والنظر، وأنه لا يدري ما معنى قوله.

بمعنى: أنه قال هذا القول عن غير دليل، والقول بلا دليل خطأ مقطوع، والمقطوع بخطئه لا تأثير لموافقته ولا لمخالفته.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء، ويحرم عليه ذلك، ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا، وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء، وتحريم الفتوى بالجهل والهوى).**

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على عدم اعتبار العامي في انعقاد الإجماع ـ: أن العلماء أجمعوا على أنه يجب على العامي تقليد

المجتهدين من العلماء، ولا يجوز له الانفراد عنهم برأيه، فإذا أجمع العلماء على حكم كان ذلك حكماً لازماً للعوام، فيدخلون فيه تبعاً.

وعليه: فإن العامي يعصي بمخالفة ما أجمع عليه العلماء.

ويدل على عصيانه أمور:

الأول: أن الرسول ﷺ ذم الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا فقال ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

فهنا قد ذم العامي الذي يقول في الدين بغير علم؛ لأنهم بقولهم هذا قد ضلوا هم، وأضلوا غيرهم، فلذلك يجب على العامي تقليد العلماء والمصير إلى أقوالهم، وإذا كان الأمر كذلك فلا تكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه.

الثاني: أن الشارع قد أوجب على العوام ومن في مرتبتهم أن يراجعوا العلماء في أمور دينهم، وحرم عليهم الفتوى لأنفسهم ولغيرهم بالجهل والهوى.

كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

فهنا أمر أن يرد المتنازع فيه إلى أهل الاستنباط وهم العلماء، ولا شك أنهم غير العوام.

وكقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

فهنا أمر غير العلماء ــ وهم العوام ــ بأن يسألوا أهل الذكر وهم العلماء.

تنبيه: بهذه الأدلة الأربعة بان لك الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن العوام يعتبر قولهم في الإجماع؛ لدخولهم في لفظ المؤمنين، والأمة ــ.

وإليك توضيح ذلك:

أن لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ... ﴾ [النساء: ١١٥]، ولفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ»: مخصوصان بالاتفاق بأن المراد بهما العلماء الذين عندهم الأهلية للإصابة، فهؤلاء هم المعصومون من الخطأ، ويخرج عن ذلك كل من لا أهلية له كالمجانين، والصبيان، والبُله، والعوام، وإن كانوا من جملة المؤمنين والأمة.

تنبيه ثان: حكي مذهب ثالث في المسألة وهو: أنه يعتبر قول العوام في المسائل المشهورة، دون المسائل الخاصة.

تنبيه ثالث: والخلاف في هذه المسألة لفظي؛ حيث إن حاصله يرجع إلى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أن يقال: «أجمعت الأمة» ويحكم بدخول العوام تبعاً؟ فأصحاب المذهب الثاني كالقاضي أبي بكر يقولون لا يصدق اسم الإجماع وإن كان ذلك لا يقدح في حجيته، وأصحاب المذهب الأول يقولون: يصدق ذلك ويحكم بدخول العوام تبعاً، ويكون حجة.

إذن: الفريقان متفقان على حجية إجماع المجتهدين من علماء المسلمين.

تنبيه رابع: طالب العلم الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد حكمه حكم العامي في أن موافقته لا تعتبر في انعقاد الإجماع. والله أعلم.

* * *

من هم الذين يعتبر قولهم من العلماء في الإجماع؟

لما قلنا: إن العامي لا يعتبر قوله في انعقاد الإجماع؛ لعدم وجود آلة الاستنباط عنده، وجهله التام بالأدلة، وقلنا: إن العلماء المجتهدين هم الذين يعتد بقولهم في انعقاد الإجماع. فما المقصود بالعلماء؟

هل هم جميع العلماء مطلقاً، أم العلماء الذين لهم أثر في معرفة الحكم الشرعي؟

* * *

العالم الذي لا أثر له في معرفة الحكم لا يعتد بقوله في الإجماع

قوله: (**فصل ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام، واللغة، والنحو، ودقائق الحساب؛ فهو كالعامي لا يُعتد بخلافه**).

ش: **أقول**: يشترط في الإجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك في ذلك العصر، دون غيرهم من العلماء الآخرين في فنون أخرى. فمثلاً أي عالم يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي مثل أهل الكلام، وأهل اللغة، والنحاة، وأهل الحساب والرياضيات ونحوهم فهؤلاء لا يعتد بوفاقهم ولا بخلافهم في انعقاد الإجماع فهم كالعوام.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن كل أحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصِّل علمه، وإن حصَّل علماً سواه).**

ش: **أقول**: الدليل على أن من سبق من أهل الكلام واللغويين، والنحاة ونحوهم لا يعتد بقولهم في الإجماع على مسألة فقهية: أن هؤلاء لم يحصِّلوا العلم الذي عن طريقه يستطيعون استنباط الحكم الشرعي من أدلته، وإن كانوا علماء في فنهم، فهم كالعوام في حق العلم الشرعي، والعامي ــ كما سبق ــ لا يُعتد بقوله في انعقاد الإجماع.

* * *

حكم قول كل من الأصولي والفقيه والنحوي في الإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب. من أهمها:

المذهب الأول

قوله: **(فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة له بالأصول، أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو فلا يعتد بقولهم ــ أيضاً ــ).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العالم بأصول الفقه، دون فروعه، والعالم بالفقه، دون أصوله، والنحوي الذي لا يعرف الأصول ولا الفروع هؤلاء جميعاً لا يعتد بقولهم في انعقاد الإجماع على مسألة فقهية.

بل إن أهل الإجماع عندهم ــ كل من كان عالماً بالأصول والفروع معاً مثل الأئمة الأربعة، ــ أبو حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد ــ ومن ساواهم أو قرب من منزلتهم في معرفتهما من علماء السلف والخلف.

تنبيه: من أمثلة المسائل التي تنبني على النحو: مسألة: هل الواجب مسح جميع الرأس أم يجزيء مسح بعضه؟ وهي مبنية على الخلاف في «الباء» الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]. هل هي للتبعيض أم هي للإلصاق؟

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال قوم: لا ينعقد الإجماع بدونهما**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأصولي، والفقيه يُعتد بقولهما في انعقاد الإجماع، ولا يمكن لأي إجماع على حكم شرعي أن ينعقد بدون موافقتهما.

وهذا قول الغزالي في «المستصفى»، وتبعه بعض العلماء.

* * *

حجة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**لأن الأصولي ــ مثلاً ــ العارف بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من المفهوم، والمنطوق، وصيغة الأمر، والنهي، والعموم متمكن من درك الأحكام إذا أراد، وإن لم يحفظ الفروع**).

ش: **أقول**: لقد احتج على أن الأصولي يُعتد بقوله لانعقاد الإجماع: أن الأصولي ــ وهو العالم بأصول الفقه ــ قد توفر فيه آلة الاستنباط لمعرفة الحكم الشرعي لأي حادثة من الحوادث المتجددة؛ حيث إنه عارف ــ تمام المعرفة ــ بالطرق التي يدرك بها الحكم الشرعي على اختلاف تلك الطرق والمدارك، وكيفية دلالتها على الأحكام، وكيفية تلقي الأحكام من المنطوق،

ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، كما أنه عالم بصيغة الأمر الدالة على الوجوب، والدالة على غيره، وصيغة النهي الدالة على التحريم والدالة على غيره، كما أنه عارف بصيغ العموم المتفق عليها والمختلف فيها، وهو ـ أيضاً ـ عالم بما يعلل به الحكم وما لا يعلل به، والعالم بمقاصد الشارع.

فمن علم هذه الأمور وما يتعلق بها ـ مما هو معلوم من موضوعات أصول الفقه ـ فهو قادر على إيجاد حكم شرعي لكل حادثة من النوازل، وإن لم يحفظ جميع جزئيات الفروع الفقهية.

فلا يشترط فيمن ينعقد به الإجماع حفظ الفروع، يدل على ذلك دليلان:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**وآية ذلك: أن العباس، وطلحة، والزبير، ونظرائهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة، وزيد بن ثابت، ومعاذ يعتد بخلافهم. وكيف لا وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سُمِّي بعضهم في الشورى! ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلاً لفهمهما**).

ش: أقول: الدليل الأول ـ على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يكونوا حافظين للفروع الفقهية ـ: أن بعض الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ممن لم يكونوا من أهل الفتوى ولم ينصبوا أنفسهم لذلك: كالعباس بن عبد المطلب، وطلحة بن عبيد الله القرشي، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وأبي عبيدة بن الجراح، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأمثالهم، كان يعتد بخلافهم ووفاقهم في انعقاد

الإجماع، فلا ينعقد الإجماع بدونهم وهم يتساوون مع أهل الفتوى من الصحابة: كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعلي بن أبـي طالب، ولم يفرق بين هؤلاء وأولئك في انعقاد الإجماع. مع أن الأولين لم يكونوا حافظين للفروع الفقهية، بل إن هذه الفروع الفقهية لم تكن قد وجدت بهذه الاصطلاحات في زمنهم.

يؤيد ذلك أمران:

أولهما: أن هؤلاء الذين لم يحفظوا الفروع يصلحون للإمامة العظمى، وهي الخلافة، بدليل أن عمر بن الخطاب لما توفي لم يعين أحداً للخلافة كما فعل أبو بكر، ولكنه جعل الخلافة بين الستة الباقين من العشرة المبشرين بالجنة وهم أهل الشورى، وقد سمى عمر من هؤلاء عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام وغيرهم من الفريق الأول.

ثانيهما: أن هؤلاء الذين لم يحفظوا الفروع أهل لفهم نصوص الكتاب ونصوص السنة، ويعرفون كيف يستنبطون الأحكام الفقهية منهما، ومن هذه صفته فلا يمكن أن ينعقد الإجماع بدونه.

فيقاس على ذلك: كل من عرف كيفية استنباط الأحكام من النصوص الشرعية وما يتصل بذلك، وإن لم يحفظوا كل جزئيات الفروع، فهذا وأمثاله لا بد من اعتبار قوله في انعقاد الإجماع.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لهذه الدقائق)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ــ على أنه لا يشترط في أهل الإجماع أن يكونوا حافظين للفروع ــ أن الحافظ للفروع يحتمل أن يفوته حفظ الجزئيات الدقيقة لفروع مسائل الحيض، أو دقائق مسائل الوصايا، أو النفقات، أو الحدود أو دقائق أي باب من أبواب الفقه، فإن أصل هذه الفروع يكون لهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فهي تعتبر جزئيات ذلك الأصل.

وبناء عليه: يكون الأصولي العارف بدلالات الألفاظ ــ ونحو ذلك مما ذكر سابقاً: ــ أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه المبرز الذي يقرب من مرتبة الأصولي حيث تتوفر عنده الآلة التي بها يُستنبط الحكم الشرعي.

فينبغي أن يُعتد بخلاف الأصولي والفقيه؛ لأنهما ذوا آلة للاستنباط في الجملة، ولأنهما قد بلغا درجة الاجتهاد وإن لم يكونا قد اشتهرا بالفتوى.

* * *

حجة أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه، ومن يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص، ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرف الأحكام؟**).

ش: **أقول**: احتج أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأصولي الذي لا يعرف الفروع، والفقيه الذي لا يعرف الأصول لا يعتد بقولهما في الإجماع ــ بقولهم: إن هذين الشخصين يعتبران عاميان في حق العلم الذي لا يعلمانه، فكل واحد منهما يجهل ما يعلمه الآخر، والجاهل لا يعتد بقوله في الإجماع.

فمثلاً: الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الأحكام الشرعية ويجهلها فإن

هذا لا يمكنه معرفة النظير والشبيه فيقيس عليه نظيره وكل ما يشبهه.

وكذلك الذي يعرف طريقة وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة لا يمكنه أن يستنبط شيئاً إذا كان جاهلاً للنصوص التي يستنبط منها.

وكذلك من يعرف النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ولكنه يجهل طرق استنباط الأحكام من تلك النصوص، هذا ـ أيضاً ـ لا يمكنه أن يتعرف على الأحكام الشرعية.

وهكذا بان لك: أن كل واحد منهما جاهل بما يعلمه الآخر فكيف يعتد بقول الجاهل في الإجماع؟! هذا لا يمكن.

* * *

الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام، وكيفية الاستنباط، وإنما استغنوا بغيرهم، واكتفوا بمن سواهم. والله أعلم)**.

ش: أقول: لما ذكر أصحاب المذهب الثاني أن الأصولي يعتد بقوله في انعقاد الإجماع، ويقاس عليه الفقيه المبرز الذي يقول ما يقول عن دليل، وذكر هؤلاء: أنه لا يشترط حفظ الفروع، بل يكفي أن يعلم الكتاب والسنة وكيفية الاستنباط منهما الأحكام. وأيد هؤلاء كلامهم هذا بأنه يوجد عدد من الصحابة: كالعباس، وطلحة، والزبير، وأبـي عبيدة يعتد بخلافهم في انعقاد الإجماع، مع أنهم لا يحفظون الفروع.

لما قال أصحاب المذهب الثاني ذلك: أجاب أصحاب المذهب الأول عنه بأن الصحابة المذكورين كانوا من أهل الإجماع فقد كانوا يعرفون أدلة الأحكام النقلية ويعرفون ـ أيضاً ـ طريقة وكيفية استنباط الأحكام منها.

فإن قيل: لم يرد ذكرهم فيمن استنبطوا من الصحابة كعبد الله بن عباس، وعلي ونحوهم.

نقول: إن هؤلاء ــ أعني الذين لم يشتهر عنهم أنهم من أهل الفتوى كالعباس وطلحة والزبير ونحوهم ــ استغنوا في الفتوى بغيرهم من المشهورين من الصحابة، واكتفوا بهم، ولم يشتهروا كما اشتهر سواهم من الصحابة. والله أعلم.

تنبيه: في المسألة أربعة مذاهب، هي:

الأول: أنه لا يعتد بقول الأصولي، الذي لا يعرف الفروع، ولا يعتد بقول الفقيه الذي لا يعرف الأصول في انعقاد الإجماع، وهو مذهب كثير من العلماء ومنهم ابن قدامة هنا.

الثاني: أنه يعتد بقولهما معاً في انعقاد الإجماع، ولا يمكن أن ينعقد أي إجماع بدونهما، وهو ما اختاره بعض العلماء كالغزالي، وهذان المذهبان قد ذكرا فيما سبق، وأدلة كل واحد منهما.

الثالث: أنه يعتد بقول الأصولي في الفقه، دون الفقيه في الأصول؛ لأن الأصولي أقرب إلى مقصود الاجتهاد، دون عكسه، وهو اختيار بعض العلماء: منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وتاج الدين ابن السبكي، وأبـي عبد الله المحلي.

الرابع: عكس الثالث: وهو أنه يُعتد بقول الفقيه، دون الأصولي؛ نظراً لعلم الفقيه بفروع الشريعة، وأنه يحفظها، دون الأصولي الذي لا يحفظ تفاصيل الفروع.

والراجح عندي: هو المذهب الثاني، وهو: أنه يعتد بقول كل من

الأصوليين والفقهاء، ولا يمكن أن ينعقد الإجماع بدونهما معاً؛ لما في كل من الطائفتين من الأهلية المناسبة للفئتين؛ لتلازم العلمين ـ كما بينا ذلك فيما سبق ـ .

وأما ما ذكره أصحاب المذهب الأول من أن العارف للاستنباط قد لا يعرف ما يستنبط منه، أو بالعكس: فإن هذا الكلام مجرد افتراض، لا دليل عليه، وهو خلاف الواقع.

* * *

هذه المسألة اجتهادية

قوله: **(فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟ قلنا: اجتهادية، فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة)**.

ش: **أقول**: مسألة الخلاف في دخول الأصولي الذي لا يعرف الفروع، ودخول الفقيه الذي لا يعرف الأصول مسألة اجتهادية؛ لأننا إذا جوزنا أن يكون قول واحد من الأصوليين، أو الفقهاء معتبراً في انعقاد الإجماع فأعلن هذا الأصولي، أو هذا الفقيه مخالفته لذلك الإجماع صار الإجماع مشكوكاً فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة، إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء أو واحد منهم. والله أعلم.

* * *

الكافر المجتهد لا يعتد بقوله في الإجماع

قوله: **(فصل: ولا يعتد في الإجماع بقول كافر سواء كان بتأويل، أو بغير تأويل)**.

ش: **أقول**: الكافر المجتهد: قسمان:

الأول: كافر غير متأول، وهو المعاند، وهو الكافر الأصلي، وهم اليهود والنصارى والمرتدون عن الإسلام.

الثاني: كافر متأول، وهو الذي كُفِّر بسبب بدعة أو شبهة، مثل الخوارج، والجهمية ونحوهم.

فإن هذين الكافرين لا يعتد بقولهما مطلقاً عند ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا وبعض العلماء.

والدليل على ذلك:

أن الكافر غير المتأول لا يعتد بقوله في الإجماع؛ لأنه لا يدخل في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في الآية، ولا يدخل في عموم لفظ «الأمة» الوارد في الحديث، فلا يدخل في الأمة المشهود لهم في العصمة.

أما الكافر المتأول فلا يعتد بقوله في الإجماع؛ قياساً على الكافر غير المتأول ـ وهو الكافر الأصلي ـ بجامع الكفر في كل منهما وإن لم يعلم هو كفر نفسه.

وعلى هذا فلو خالف في مسألة فرعية، وبقي مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته، فلا أثر لمخالفته، لانعقاد وإجماع جميع مجتهدي الأمة الإسلامية قبل توبته، كما لو أسلم ثم خالف.

وذهب بعض العلماء إلى أن المكفر بارتكاب بدعة لا يعتد بقوله عند مكفره بارتكاب تلك البدعة، وأما من لم يكفره فهو عنده من المبتدعة المحكوم بفسقهم، والفاسق اختلف في اعتبار قوله في الإجماع ـ كما سيأتي ـ .

* * *

الفاسق المجتهد هل يعتد بقوله في الإجماع؟

قوله: (**فأما الفاسق باعتقاد، أو فعل**).

ش: **أقول**: الفاسق المجتهد، قسمان:

الأول: فاسق بسبب الاعتقاد، مثل: المعتزلي، والرافضي والأباضي ونحوهم.

الثاني: فاسق بسبب فعل وعمل: كالزاني، والسارق، وشارب الخمر، والقاتل ونحوهم.

فهذان قد اختلف هل يعتد بقولهما في الإجماع أو لا؟ على هذاهب:

* * *

المذهـب الأول

قوله: (**فقال القاضي: لا يعتد بهم، وهو قول جماعة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع مطلقاً: أي سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد، أو من جهة العمل والفعل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، منهم: القاضي أبو يعلى في «العدة» وذكر أن هذا الرأي مستقرأ من كلام الإمام أحمد ــ كقوله في رواية بكر بن محمد عن أبيه ــ : «لا يشهد عندي رجل، ليس هو عندي بعدل، وكيف أجوز حكمه؟!».

قال القاضي في «العدة»: «يعني الجهمي». اهـ.

قلت: إن الجهمي عند الإمام أحمد كافر، كما جاء في كتاب «مسائل الإمام أحمد»، وإذا كان الجهمي عنده كافراً فهو لم يعتد بقوله؛ لكفره لا لفسقه.

وذهب إلى هذا المذهب من الحنابلة ابن عقيل، وكثير من الحنفية: منهم الجصاص، والجرجاني، واختاره الأستاذ أبو منصور حيث قال: «قال أهل السنة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه، وإن اعتبر في الكلام هكذا روى أشهب عن الإمام مالك، ورواه العباس بن الوليد عن الإمام الأوزاعي، ورواه أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن، وذكر أبو ثور في منثوراته أن ذلك قول أئمة أهل الحديث».

وحكي هذا المذهب عن عامة الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: **(لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن الفاسق مطلقاً لا يعتد بقوله بالإجماع ــ: النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ جعل الأمة شهداء على الناس، وحجة عليهم فيما يشهدون به؛ لكونهم وسطاً، والوسط في اللغة: هو العدل ــ كما بيناه فيما سبق ــ فلما لم يكن الفاسق متصفاً بهذه الصفة ــ وهي العدالة ــ لم

يجز أن يكـون مـن الشهداء عـلى الناس، فلا يعتد بقوله في الإجماع، ولا في الشهادة ولا في الرواية؛ حيـث لا يقبـل منه أي شيء؛ لأنه متهم في دينه.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**ولأنه لا يقبل قوله منفرداً، فكذلك مع غيره**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع ـ : أن الفاسق لا يقبل قوله ولا يقلد في فتوى وهو منفرد؛ نظراً لفسقه، واتهامه في الدين جعله غير مؤتمن، فيقاس على ذلك أنه لا يقبل قوله مع الجماعة ولا فرق؛ حيث إن الاتهام لا زال موجوداً.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (**وقال أبو الخطاب: يُعتد بهم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الفساق يُعتد بأقوالهم في الإجماع.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والآمدي.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (**لدخولهم في قوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ»...**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الفساق يعتد بقولهم في الإجماع: إن الفساق يدخلون في عموم لفظ «المؤمنين» الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥]، ويدخلون ـ أيضاً ـ في عموم لفظ «الأمة» الوارد في قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

فهذان اللفظان ـ أعني المؤمنين والأمة ـ يشملان الفاسق، ويخرجان الكافر.

غاية ما هنالك أن يكون فاسقاً، وفسقه غير مخل بأهلية الاجتهاد، والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده الصدق كإخبار غيره من المجتهدين.

ويعرف صدقه بقرائن أحواله في مباحثاته، وفلتات لسانه، وإذا علم صدقه، وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين.

تنبيه: في المسألة مذاهب:

الأول: أن الفاسق لا يعتد بقوله في الإجماع مطلقاً وهو ما ذهب إليه أبو يعلى كما سبق.

الثاني: أن الفاسق يعتد بقوله في الإجماع مطلقاً وهو ما ذهب إليه أبو الخطاب، وكثير من الشافعية.

وهذان المذهبان قد سبقا.

الثالث: التفصيل: فإن ذكر مستنداً صالحاً اعتد بقوله في الإجماع، وإن لم يذكر مستنداً صالحاً فلا يعتد بقوله، فإذا بين مآخذه، وكان صالحاً للأخذ به اعتبرناه، وهو قول بعض الشافعية.

الرابع: أن قوله يعتبر في حق نفسه، لا في حق غيره، فإن خالف فلا يكون الإجماع حجة عليه.

والراجح عندي هو المذهب الأول؛ وهو: أنه لا يعتد بقول الفاسق في الإجماع مطلقاً؛ لما سبق من التعليل، ولقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أن سبيل أهل الفسق والضلال لم يكن سبيلاً للمؤمنين فلا يؤمر باتباعه.

ولأنه يجوز أن يعصي فيما يعتد به فيه في الإجماع كما يعصي في غيره، وما دام أنه يجوز ذلك فلا يمكن الاعتداد به.

ولأنه إخبار بأمر من أمور الدين فلا يدخل فيه الفاسق مثل أخبار الآحاد.

وأما ما ذكره أصحاب المذهب الثاني من استدلالهم بأن الفاسق يدخل ضمن لفظ «المؤمنين» ولفظ «الأمة»، فيجاب عنه بأن لفظ «المؤمنين» ولفظ «الأمة» قد خُصِّصا بأن المراد بهما: العدول منهم، كما أن المراد بهما: العلماء منهم.

أما المذهب الثالث والرابع فلا دليل عليهما. والله أعلم.

* * *

إذا بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصر الصحابة وخالفهم فهل يعتد بخلافه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة: اعتد بخلافه في الإجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة يعتد بخلافه في إجماعهم، أي: إذا حضر المجتهد من التابعين مع الصحابة في وقت حدوث الحادثة فخالفهم لم ينعقد إجماع الصحابة مع مخالفته، بل تكون المسألة مختلف فيها.

وقد اختار هذا المذهب أبو الخطاب في («التمهيد»)، وابن عقيل، والقاضي أبو يعلى في بعض كتبه من الحنابلة، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال القاضي، وبعض الشافعية: لا يعتد به).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد، وأدرك عصر الصحابة، فحدثت حادثة وأجمع الصحابة على حكم معين فيها، وخالفهم التابعي في تلك الحادثة في وقت حدوثها، وأثناء نظر الصحابة فيها فإنه لا يعتد بخلاف ذلك التابعي، أي: ينعقد الإجماع بدون ذلك التابعي.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو مذهب بعض الشافعية كابن برهان، واختاره بعض المالكية كابن خويز منداد.

* * *

مذهب الإمام أحمد

قوله: (وقد أومأ أحمد ــ رحمه الله ــ إلى القولين).

ش: أقول: الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ قد روي عنه ما يفيد موافقته على المذهب الأول، وروي عنه ما يفيد موافقته على المذهب الثاني.

أما الرواية الأولى التي أومأ فيها إلى اختياره للمذهب الأول ــ وهو أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه يعتد بخلافه في إجماع الصحابة، ولا ينعقد الإجماع بدون موافقته ــ فهي رواية ابنه عبد الله، حيث نقل عبد الله عن أبيه أحمد أنه قال: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وقال: قد روي عن ابن عباس أنه قال: لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته، وتأول الآية، وقال سعيد: لا تغرنكم هذه الآية التي في سورة النور: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُنَّ﴾ [النور: ٣١] إنما عني بها الإماء لا ينبغي أن ينظر إلى شعرها، وكذلك رواية الحسن بن هارون تؤيد ذلك.

فظاهر هذا: أنه اعتد بقول التابعي وهو سعيد خلافاً على ابن عباس.

أما الرواية الثانية التي أومأ فيها إلى اختياره للمذهب الثاني ــ وهو: أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه لا يعتد بخلافه في إجماع الصحابة، وينعقد إجماعهم بدونه ــ فهي رواية أبي الحارث وقد سأله: إلى أي شيء ذهبت في ترك الصلاة بين التراويح؟ فقال: ضرب عليها عقبة بن عامر ونهى عنها عبادة بن الصامت، فقيل له: يروى عن سعيد والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك أصحاب رسول الله وتقول التابعين! وسألة أبو الحارث عن عدد قتلوا رجلاً قال: يقادون به يروي عن عمر وعلي، فقيل له: يروي عن بعض التابعين أنه لا يقتل اثنان بواحد، فقال: ما يصنع بالتابعين؟

وظاهر هذا: أنه لم يعتد بقول التابعي المخالف لقول بعض الصحابة.

قلت: هكذا نقل ذلك أبو يعلى في «العدة»، وأشار إليها أبو الخطاب في «التمهيد»، وذكر ابن قدامة ذلك اعتماداً عليهما.

ولو تدبرنا ما روي عن الإمام أحمد في ذلك لوجدنا أنه لا يوجد إجماع من الصحابة، وخالفهم مجتهد من التابعين قد عاش في زمانهم، إنما كل ما نفهمه من الروايتين السابقتين هو: أن الإمام أحمد قدم قول الصحابة على قول التابعين، أو قدم قول صحابي على قول تابعي، وليس في ذلك ما يشعر أنه أومأ إلى القولين السابقين في المسألة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وجه قول القاضي ــ رحمه الله ــ)**.

ش: **أقول**: لقد استدل القاضي أبو يعلى وغيره من أصحاب المذهب الثاني ــ على أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه لا يعتد بخلافه ولا بوفاقه في إجماعهم ــ بأدلة، من أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم، فإنهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدمنا تفسيرهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن التابعي المجتهد لا يعتد بخلافه في إجماع الصحابة ــ وهو في عصرهم: أن الصحابة لهم مزية على التابعين فهم أعلى رتبة وأعظم شأناً من التابعين، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الصحابة تميزوا عن غيرهم بالصحبة؛ حيث إن الله قد اختارهم لصحبة نبيه ﷺ.

الوجه الثاني: أنهم شاهدوا التنزيل، وسمعوا الشرع كله من النبـي ﷺ فهم يعرفون تأويلات ومقاصد الشريعة أكثر من غيرهم.

الوجه الثالث: أن قول الصحابـي حجة على من بعده على الصحيح من أقوال العلماء.

ونظراً لهذه الوجوه الثلاثة قدمنا تفسيرهم للقرآن والأحاديث على تفسير غيرهم ـ كما سبق أن بيناه ـ .

فإذا عرفت أن الصحابة يتميزون بتلك المميزات ـ وغيرها مما لم نذكره ـ في حين أن هذه المميزات معدومة في التابعين تبين لك أن الحق معهم ولا يكون مع مخالفهم، وأن مرتبتهم بالنسبة للتابعين كمرتبة العلماء مع العوام.

فكما لا يعتد بقول العامي في إجماع العلماء، كذلك لا يعتد بقول التابعي المجتهد في إجماع الصحابة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وأنكرت عائشة ـ رضي الله عنها ـ على أبـي سلمة حين خالف ابن عباس، قالت: «إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني على أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة لا يُعتد بخلافه في إجماعهم: ما روي عن أبـي سلمة بن

عبد الرحمن بن عوف أنه قال: كنا نتذاكر أنا، وابن عباس، وأبو هريرة في عدة المتوفى عنها زوجها، فقال ابن عباس: تعتد بأقصى الأجلين، فقلت: بل عدتها أن تضع حملها، فأنكرت عائشة ـ رضي الله عنها ـ على أبي سلمة ذلك وقالت: «مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها».

وروى الإمام مالك في «الموطأ»: أن عائشة قالت ذلك لأبي سلمة في الغسل من التقاء الختانين، قال أبو سلمة: سألت عائشة زوج النبي ﷺ ما يوجب الغسل؟ فقالت: «هل تدري ما مثلك يا أبا سلم: مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل».

وجه الدلالة: أنه لو كان قول التابعي ـ وهو هنا أبو سلمة ـ معتبراً لما أنكرت مجاراته للصحابة وكلامه معهم، ولما زجرته عن ذلك، وهذا يدل على أنهم لم يسوغوا خلاف التابعين معهم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه الأول)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم جمهور العلماء ـ على أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه يعتد بخلافه ووفاقه في إجماعهم بأدلة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون**

إجماع كل الأمة، والحجة بإجماع الكل، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ أن الأدلة الدالة على حجية الإجماع، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ـ وغيرها مما سبق ذكره هناك ـ تدل على أن المتبع هم كل المجتهدين من «المؤمنين» ومن «الأمة» الموجودين حين حدوث الحادثة في عصر واحد، وهذا الاسم، وهم المؤمنون والأمة، لا يصدق مع خروج التابعي المجتهد عن الصحابة؛ لأن التابعي المجتهد ممن الأمة ـ في زمن نظر الصحابة في حكم الحادثة تلك ـ فلو نظر المجتهدون من الصحابة فيها، دون ذلك التابعي المجتهد وأجمعوا على حكمها، فإنه لا يقال: إجماع جميع مجتهدي الأمة، بل إجماع بعضهم، وإجماع البعض لا يكون حجة.

فالحجة إجماع الكل، فلا بد من الاعتداد بقول التابعي المجتهد حتى يكون الإجماع من كل مجتهدي الأمة الموجودين حين حدوث الحادثة، وهذا ما تدل عليه الأدلة على حجية الإجماع، فتدبر.

هذا إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة قبل إجماعهم على حكم تلك الحادثة.

أما لو بلغ ذلك التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة بعد إجماعهم على حكم تلك الحادثة، فلا يعتد بخلافه، ولا وفاقه في إجماعهم؛ لأن الصحابة قد سبقوه في النظر في حكم تلك الحادثة وأجمعوا على ذلك، فلا يقبل قوله فيها، كما لا يقبل قول من أسلم بعد تمام الإجماع.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولا خلاف أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ سوغوا اجتهاد التابعين ولهذا ولى عمر ــ رضي الله عنه ــ شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة فاجتهد رأيك»، وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبد الله كعلقمة، والأسود وغيرهما، وسعيد بن المسيب، وفقهاء المدينة قد كانوا يفتون في عصر الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فكيف لا يعتد بخلافهم؟! وقد روى الإمام أحمد في «الزهد» أن أنساً سئل عن مسألة، فقال: «اسألوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا». .).

ش: **أقول**: الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون: إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة يعتد بخلافه ويقبل قوله في إجماعهم ــ : أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد أجازوا وسوغوا للتابعين المعاصرين لهم بالاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم بدون نكير، ولو كان قول التابعي المجتهد باطلاً لما ساغ للصحابة تجويزه والأخذ به، والعمل به، والرجوع إليه.

فإن قلت: ما دليلك على أن الصحابة قد أجازوا للتابعين الاجتهاد معهم.

نقول: دل على ذلك أمور كثيرة:

منها: أن عمر بن الخطاب قد ولى شريح بن الحارث الكندي التابعي قضاء الكوفة وقال له: «ما في كتاب الله وقضاء النبي ﷺ فاقض به، فإذا أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يقض به النبي ﷺ فما قضى به أئمة العدل فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك. . .».

ومنها أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قد ولاه ــ أي: ولى شريحاً ــ القضاء.

ولم يعترض عمر ولا علي على ما قضى به شريح فيما خالفهما فيه، وحكم على علي في خصومة ما عرضت له عنده على خلاف رأي علي، ولم ينكر عليه.

ومنها: أن علقمة بن قيس النخعي التابعي، والأسود بن يزيد النخعي التابعي وغيرهم من كبار أصحاب عبد الله بن مسعود الصحابي ــ رضي الله عنه ــ يفتون الناس مع وجود عبد الله بن مسعود: وغيره من الصحابة، بدون نكير منهم.

ومنها: أن سعيد بن المسيب وغيره يفتي بالمدينة المنورة وفيها خلق كثير من الصحابة، وكذلك فقهاء التابعين المعاصرين لسعيد يفعلون ذلك بدون نكير.

وكذلك سعيد بن جبير، والشعبي، والحسن البصري وغيرهم من كبار التابعين كانوا يفتون بآرائهم في زمن الصحابة.

ومنها: أن الإمام أحمد قد ذكر في كتابه «الزهد»، والشيرازي في «طبقات الفقهاء»، وابن سعد في «طبقاته» أن أنساً ــ يعني: أنس ابن مالك الصحابي ــ سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن ــ يعني الحسن البصري ــ فإنه سمع وسمعنا فحفظ ونسينا».

ومنها: أن كعب بن سور الأزدي التابعي نبه عمر ــ رضي الله عنه ــ في حق المرأة الشاكية لزوجها فولاه عمر ــ رضي الله عنه ــ قضاء البصرة، والقصة ذكرها القاضي وكيع في «أخبار القضاة».

ومنها: أن رجلاً سأل ابن عمر عن فريضة، فقال: سل سعيد بن جبير فإنه يعلم منها ما أعلم، ولكنه أحسب مني كما أورد ذلك ابن سعد في «طبقاته».

وغير ذلك من الأمور التي تدل أن الصحابة قد أجازوا وسوغوا للتابعين الاجتهاد معهم، وأخذ رأيهم، وقبوله.

وكيف لا يعتبر قولهم ولا يعتد بخلافهم، وقد أقر الصحابة لهم بالفضل والعلم والفهم للشريعة، ولم ينكروا عليهم؟ إذ لو وجد إنكار لبلغنا ووصل إلينا مثل ما وصلت إلينا تلك القضايا.

فهؤلاء التابعون ـ كلهم وغيرهم مما لم نذكره ـ كانوا يفتون بآرائهم المبنية على أدلة الشرع في زمن الصحابة من غير نظر، أن الصحابة أجمعوا على حكم الحادثة أم لا؟

ولو لم يعتبر قولهم في الإجماع مع الصحابة لسألوا قبل إقدامهم على الفتوى هل أجمعوا أم لا؟ لكنهم لم يسألوا، إذ لو سألوا لبلغنا فدل على اعتبار قولهم معهم مطلقاً، وإذا اعتبر قولهم في الاجتهاد فليعتبر في الإجماع؛ لأنه لا فائدة من تسويغ الاجتهاد للتابعين مع وجود الصحابة إلاَّ أنه يعتد بقولهم مع الصحابة.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب الجمهور ـ وهم أصحاب المذهب الأول ـ عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (**وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصِّص الإجماع لسقط قول المتأخرين من الصحابة بقول من تقدمهم، وقول المتقدمين منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر ــ رضي الله عنهما ــ**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: إن الصحابة يتميزون على التابعين بمزايا منها أنهم شاهدوا التنزيل، ولهذا السبب يكونوا أعلم بالتأويل والمقاصد من غيرهم أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على ذلك بقولهم: إننا معكم أن الصحابي يفضل ويتميز على التابعي بفضيلة الصحبة؛ حيث إن الله هو الذي اختارهم لصحبة نبيه كما ورد في قول النبي ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً».

ولكن هذه الفضيلة ــ وهي فضيلة الصحية ــ لا تجعل الإجماع مختص بهم ولا يعتد بقول غيرهم ممن عاصرهم من مجتهدي التابعين.

ولو كانت فضيلة الصحبة مما يوجب تخصيص الإجماع بهم لعملنا بذلك فيما بينه الصحابة؛ إذ أن بعض الصحابة أفضل من بعض، وللزم من ذلك عدم اعتبار قول متأخري الصحابة، والمعتبر في ذلك قول متقدميهم؛ لأنهم أفضل من المتأخرين.

وللزم ــ أيضاً ــ عدم اعتبار قول المتقدمين من الصحابة، ويكون المعتبر في ذلك قول العشرة المبشرين بالجنة، لأنهم أفضل من سائر الصحابة.

وللزم ــ أيضاً ــ عدم اعتبار قول العشرة كلهم، بل المعتبر قول الخلفاء الأربعة ــ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ــ لأنهم أفضل من باقي العشرة.

وللزم ــ أيضاً ــ عدم اعتبار قول الأربعة، بل المعتبر قول اثنين منهم هما: أبو بكر وعمر؛ لأنهما أفضل الأربعة.

وإذا كان هذا هو اللازم من كلامكم فإنه ينتج أن أكثر الصحابة لا يعتد بأقوالهم في الإجماع، وهذا باطل لم يقل به أحد.

وإذا بطل ذلك بطل دليلكم، فكونهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد لا ينفي وجود من يعلم ويعرف ذلك من مجتهدي التابعين فلا ينفي وجود اعتبار اجتهاد أي مجتهد في من أهل العصر الواحد.

وكون الصحابة مع التابعين كالعلماء مع العامة هذه عبارة لا يجوز أن تقال فهي ممنوعة؛ لأن مجتهدي التابعين قد وصلوا إلى درجات من العلم والفقه والفهم قد تساوي ما علمه الصحابي إن لم تزد عليه، وهذا ثابت من القضايا السابقة الذكر وغيرهما مما لم نذكره. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ إن عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ــ التابعي مجاراته للصحابة وزجرته عن ذلك، وهذا يدل على أن الصحابة لم يسوغوا خلاف التابعين معهم ــ أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك بجوابين:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (وإنكار عائشة ــ رضي الله عنها ــ على أبـي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة، فقال: أنا مع ابن أخي).

ش: **أقول**: الجواب الأول عن الدليل الثاني ــ السابق الذكر ــ : إنا لا نسلم أن إنكار عائشة عـلى أبـي سلمة قد وافق عليه جميع الصحابة، بل إن ابن عباس وأبا هريرة قد خالفا عائشة في ذلك، حيث روي عن أبـي سلمة بن عبد الرحمن ابن عوف أنه قال: كنا نتذاكر أنا وابن عباس وأبو هريرة في عدة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: أبعد الأجلين، وقلت أنا: عدتها أن تضع حمـلهـا، وقال أبو هريرة، أنا مع ابن أخي، فأرسل ابن عباس غلامه كريباً إلى أم سلمة يسألها، قالت: قتل زوج سبيعة الأسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته بأربعين ليلة، فخطبت فأنكحها رسول الله ﷺ.

فهنا لم ينكر ابن عباس على أبـي سلمة مخالفته في هذه المسألة، وكذلك أبو هريرة لم ينكر عليه ذلك مما يدل على تسويغ بعض الصحابة لذلك وعدم فعله ما ينكر عليه، حيث إنه مجتهد ناظر مجتهدين.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم هي في قضية عين، يحتمل أنها لم تره من المجتهدين، ويحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، والله أعلم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني على الدليل الثاني ــ السابق الذكر ــ : أن إنكار عائشة لا يدل دلالة واضحة وصريحة على مذهبكم ــ وهو أن التابعي إذا بلغ درجة الاجتهاد في عصر الصحابة لا يعتد بقوله في إجماعهم ــ وذلك

لأن إنكارها ليس عاماً، بل أنكرت على شخص معين في ظروف معينة، وهذا يحتمل عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنكرت على أبي سلمة؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فكيف يتناقش ويخالف من بلغ تلك الدرجة من الصحابة.

الاحتمال الثاني: أنها أنكرت على أبي سلمة وهو تابعي قد بلغ درجة الاجتهاد، ولكنه لم يتأدب مع ابن عباس حبر هذه الأمة حال المناظرة من رفع صوت ونحوه، وقولها: «يصيح» يشعر بذلك.

الاحتمال الثالث: أن أبا سلمة قد خالف في مسألة قد سبق إجماع الصحابة عليها، لذلك أنكرت عليه.

وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال. والله أعلم.

* * *

قول أكثر العلماء هل يكون إجماعاً؟

اختلف في ذلك على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول

قوله: **(فصل لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع لا ينعقد بقول أكثر العلماء دون الأقل منهم.

أي: أنه إن اتفق أهل عصر على حكم حادثة إلاَّ الواحد أو الإثنين لم ينعقد الإجماع.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال محمد بن جرير، وأبو بكر الرازي: ينعقد، وقد أومأ إليه أحمد ــ رحمه الله ــ).**

ش: أقول: المذهب الثاني: أن إجماع أكثر العلماء من أهل العصر الواحد ينعقد وإن لم يوافقه مجتهد أو مجتهدان أو نحو ذلك.

ذهب إلى ذلك محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير، والتاريخ المشهور، كما نقله عنه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»، وإمام الحرمين في «البرهان».

كما اختاره أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي في «أصوله»، واختاره أبو الحسين الخياط من المعتزلة، نقله عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد» وذهب إليه ــ أيضاً ــ ابن حمدان في «المقنع» من الحنابلة، ومال إليه أبو محمد الجويني في «المحيط».

وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب في رواية الميموني ــ وقد ذكر له حديث بلال بن الحارث في فسخ الحج لنا خاصة ــ : «لو عرف بلال أن أحد عشر رجلاً من أصحاب النبـي ﷺ يروون ما يروون من الفسخ، أين يقع بلال بن الحارث».

وقال في رواية ابن القاسم في المريض يطلِّق وذكر قول زيد «أو الزبير» ــ وهو أنه روي عنه عدم توريث من طلقها زوجها في مرضه ــ فقال الإمام أحمد: «زيد وحده هذا عن أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ: «علي بن أبـي طالب، وابن عباس، وزيد، وابن عمر».

ذكر ذلك أبو يعلى في «العدة» وقال: «وظاهر هذا: أنه لم يعتد بخلاف زيد في مقابلة الجماعة، ولا بمخالفة بلال في مقابلة الجماعة».

قلت: هذا ليس فيه ما يدل على أن الإمام أحمد يذهب إلى أن الإجماع ينعقد وإن خالف واحد.

بل كل ما دلت عليه رواية الميموني: أنه رجح الخبر بكثرة رواته، وكل ما دلت عليه رواية ابن القاسم: أنه أخذ بقول الأكثر من الصحابة.

وإذا لم يكن للإمام أحمد غير هاتين الروايتين في ذلك، فإن الإمام أحمد لم يكن له رواية إلى هذا المذهب، وعليه فيكون كلام ابن قدامة غير محقق. والله أعلم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**ووجهه: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهو قد نهى عنه، قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم». وقال: «الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد»**. .).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن الإجماع ينعقد مع مخالفة الواحد أو الإثنين ــ بقولهم: إن مخالفة الواحد، أو الإثنين، أو الأقل شذوذ عن الجماعة، والشذوذ عن الجماعة قد نهى عنه الشارع، وقد ورد ذم الشاذ بنصوص:

منها: قوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» و «عليكم بالجماعة» و «يد الله مع الجماعة» و «إياكم والشذوذ».

والواحد، أو الإثنان بالنسبة إلى الخلق الكثير شذوذ، وأن أهل العصر ــ إلاَّ الإثنين ــ هم السواد الأعظم فيجب اتباعهم.

ومنها: قوله ــ عليه السلام ــ : «الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد».

فهنا بين أن الواحد لا يتبع في رأيه في مقابلة رأي الجماعة، فيكون رأي الجماعة هو المتبع؛ لأنهم أحرى بأن يصيبوا الحق.

وعليه: يكون هذا المخالف الواحد الشاذ فاسقاً فلا يعتبر خلافه، وينعقد الإجماع بدون موافقته.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة واحد أو إثنين من أهل الاجتهاد في نفس العصر ــ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا أن العصمة إنما ثبتت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه، وقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ...﴾ [الشورى: ١٠]).

ش: **أقول**: الدليل الأول للجمهور ــ على أن الإجماع لا ينعقد مع مخالفة مجتهد واحد من أهل العصر: أن النصوص من السنة قد دلت على عصمة الأمة من الخطأ، كقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغيره مما في معناه مما سبق تقريره في حجية الإجماع، وهذه العصمة ثبتت

لكل مجتهدي الأمة، فإذا اتفق أكثر مجتهدي الأمة على حكم حادثة من الحوادث، وقالوا: إن حكمها الجواز ــ مثلاً ــ وخالفهم واحد من مجتهدي الأمة في زمن حدوث تلك الحادثة فإنه لم يجمع عليها جميع مجتهدي الأمة، بل وقع الاختلاف بين مجتهدي الأمة في حكمها؛ لأن أكثر مجتهدي الأمة هم يعتبرون بعض الأمة وإن كثروا.

وإذا وقع الاختلاف والتنازع في حكمها فتكون من المختلف فيها، فلا إجماع، ويكون حكمه إلى الله، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠].

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: قد يطلق اسم الكل على الأكثر**).

ش: أقول: لقد اعترض أصحاب المذهب الثاني على الدليل الأول للجمهور السابق الذكر بقولهم: إن لفظ «الأمة» تقع حقيقة على جماعة المؤمنين، ويصح إطلاقه على جميع مجتهدي أهل العصر، وإن شذ منهم الواحد أو الإثنان، كما يقال: «بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف» والمراد به الأكثر، وكما يقال: «لحيته سوداء» وإن كان فيها شعرات بيضاء، وكما يقال: «آكلت رمانة» وقد سقط منها حبات لم يأكلها.

وإذا كان الأمر كذلك يكون اتفاق لأكثر دون الواحد والإثنين إجماعاً.

* * *

الجواب عنه

لقد أجاب الجمهور ــ القائلون: إن اتفاق الأكثر ليس بإجماع ــ عن ذلك الاعتراض، بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: **(قلنا: هذا مجاز، ولا يجوز التخصيص بالتحكم)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن ذلك الاعتراض ــ : إن إطلاق الكل على الأكثر ليس إطلاقاً حقيقياً، بل هو إطلاق مجازي، لا نحتاج إليه، والأصل اتباع الحقيقة فيجب اعتبارها، وعلى هذا فيجب حمل لفظ «الأمة» على الكل لكون الحجة فيه قطعية.

ولا يجوز أن نخصص الأمة بأنهم الأكثر إلاَّ بدليل قاطع، ولا يوجد دليل على ذلك، إذن هذا يكون تحكم منكم، والتحكم هو الدعوى بلا دليل، فلا نعتبره.

ولهذا ــ لو شذ عن الجماعة واحد ــ يصح النفي فيقال: ليس هم كل الأمة ولا جميع مجتهدي أهل العصر، ولا كل المؤمنين، بخلاف ما إذا لم يشذ منهم أحد.

* * *

الجواب الثاني

قوله: **(وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق، وذم الأكثرين كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣] ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ٢٤] و ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾**

[البقرة: ٢٤٩]، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ: ١٣]، وقال ﷺ: «بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء»...).

ش: أقول: الجواب الثاني ــ عن ذلك الاعتراض ــ: أن هذا الاعتراض معارض بما ورد من النصوص الدالة على كثرة أهل الباطل، كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

ومعارض بما ورد من النصوص الدالة على قلة أهل الحق، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [صَ: ٢٤]، وقوله: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُوٓا۟ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣].

وما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة، وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ وهو يأرز بين المسجدين كما تأرز الحية في حجرها».

فإن هذا الحديث يبين أن المتمسكين بالإسلام في بدايته هم قلة وكذلك سيكونون في آخر الزمان.

وإذا كان الحق يكون ــ أحياناً ــ مع الأقل، فمن الجائز أن يكون هذا المخالف الواحد هو المصيب، والأكثر يخطئون إصابة الحق.

ولذلك لا يمكن أن يكون اتفاق الأكثر إجماعاً. والله أعلم.

* * *

الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول

قوله: (دليل ثان: إجماع الصحابة على تجويز المخالفة للآحاد، فانفرد ابن عباس بخمس مسائل في الفرائض، وانفرد ابن مسعود بمثلها).

ش: **أقول**: الدليل الثاني للجمهور ــ القائلين: إن اتفاق الأكثر لا يكون إجماعاً مع مخالفة الواحد أو الإثنين ــ : أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ : لم ينكروا في زمنهم تفرد الواحد برأي في مسألة معينة، أو مخالفته لجمع كثير من الصحابة، بل سوغوا للواحد منهم الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر دون نكير، فكان ذلك إجماعاً سكونياً، ولو كان إجماع الأكثر يعتبر إجماعاً وحجة ملزمة للغير الأخذ به لما أجاز الصحابة ذلك.

فمن ذلك: تفرد ابن عباس في مسألة العول، ومخالفة الصحابة له فيها، ومخالفته لهم في تحليل المتعة، وأنه لا ربا إلاَّ في النسيئة ــ ثم إنه رجع عن قوله في المتعة وقوله في الربا لما ثبت عنده النص، لا لكونه مخالفاً به أكثر الصحابة.

ومنها: مخالفة ابن مسعود وخلافه لأكثر الصحابة في مسائل في الفرائض.

ومنها: مخالفة زيد بن أرقم في مسألة العينة.

ومنها: مخالفة أبي بكر لأكثر الصحابة في قتال مانعي الزكاة.

ولو كان إجماع الأكثر حجة ملزمة للأخذ بها لبادر الصحابة بالإنكار والتخطئة، وما وجد منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة، بل إنكار مناظرة في المأخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض، ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب إليه الأقلون جائزاً إلى وقتنا هذا، وربما كان

ما ذهب إليه الأقل هو المعول عليه ــ الآن ــ ولو كان ذلك مخالفاً للإجماع المقطوع به لما كان ذلك جائزاً وسائغاً بين الصحابة.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (فإن قيل: **فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة، و «إنما الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعض أصحاب ــ المذهب الثاني على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ بقولهم: إن الصحابة لم يسكتوا، بل أنكروا على بعض المنفردين بآرائهم دون أكثر الصحابة.

من ذلك: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأحمد في «المسند» عن محمد بن علي بن أبي طالب، أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قيل له: إن ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً، فقال: إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية.

ومن ذلك ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» أن أبا صالح الزيات سمع أبا سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم». فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبي ﷺ، أو وجدته في كتاب الله؟ فقال: كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم مني برسول الله ﷺ ولكن أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: «لا ربا إلاَّ في النسيئة».

ومن ذلك إنكار عائشة ــ رضي الله عنها ــ على زيد بن أرقم تعامله في العينة ــ وهي: أن يبيع شخص سلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها نفس البائع بثمن أقل منه نقداً ــ فقد أخرج البيهقي في «السنن الكبرى»، وعبد الرزاق في

«المصنف» عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته العالية بنت أيفع بن شرحبيل أنها قالت: «دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة ـ رضي الله عنها ـ فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إن بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت لها: بئس ما شريت، وبئس ما اشتريت أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلاَّ أن يتوب».

ومن ذلك: إنكار بعض الصحابة على موسى بن الأشعري قوله: إن النوم لا ينقض الوضوء، وإنكارهم على أبي طلحة القول بأن أكل البرد لا يفطر.

ولولا أن اتفاق الأكثر إجماع وحجة لما أنكروا على هؤلاء انفرادهم بتلك الآراء؛ لأنه ليس للمجتهد الإنكار على المجتهد الآخر.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

لقد أجاب بعض أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك الاعتراض بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: (**قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة، والأدلة الظاهرة**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن ذلك الاعتراض ـ هو: أن إنكار هؤلاء الصحابة على ابن عباس، وعلى زيد بن أرقم، وعلى أبي موسى

الأشعري، وأبي طلحة وغيرهم من المنفردين بآرائهم في بعض الحوادث، لم يكن ـ هذا الإنكار ـ بناء على إجماعهم واجتهادهم، وأن اتفاقهم مع مخالفة هؤلاء إجماعاً.

بل إنهم أنكروا عليهم؛ بناء على مخالفة هؤلاء المنفردين بآرائهم فيها للسنة المشهورة، ومخالفة ما رووه من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، وأن المتعة قد نسخت، أو بناء على أدلة ظاهرة ثابتة عندهم على ما جرت به عادت المجتهدين في مناظراتهم، والإنكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يبين لهم المأخذ من جانب الخصم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (**ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم**).

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن ذلك الاعتراض، هو أن يقال: إن الصحابة كما أنكروا على هذا المنفرد ما ذهب إليه، كذلك هذا المنفرد برأيه في المسألة ينكر على الصحابة ذلك الإنكار، ويبين لهم صحة ما ذهب إليه، ويبطل ما ذهبوا إليه، فحصلت المناظرة بينهم، وذلك كما قال ابن عباس في العول: من شاء باهلته، والذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في مال نصفين وثلثا «وفي رواية: ما جعل الله في الفريضة نصفاً ونصفاً وثلثا» هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث؟

وقال في «مسألة الجد والأخوة»: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

وليس ذلك لأن العود إلى قوله واجب على من خالفه، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة.

وإذا حصل الإنكار من الطرفين فلا ينعقد الإجماع، وبالتالي لا يكون إنكار أكثر الصحابة على المتفرد برأيه منهم حجة على أنه يترك قوله ورأيه، بل تكون المسألة مختلف فيها وإن كان المخالف مجتهد واحد. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم: إن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة والشذوذ قد نهي عنه بقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم». أجيب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجواب الأول

قوله: (والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق).

ش: أقول: الجواب الأول عن ذلك الدليل: أن المقصود بالشاذ هو الخارج عن الجماعة بعد أن كان داخلاً معهم، ومن دخل في الإجماع، ثم خالف بعد ذلك لا يقبل خلافه، وهو الشذوذ، أما الذي لم يدخل أصلاً مع الجماعة ولم يوافقهم على شيء فهذا لا يُسمَّى شاذاً.

أو تقول بمعنى آخر: إن الشاذ هو المخالف بعد الموافقة، لا من خالف قبل الموافقة.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ولعله أراد به الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنةَ لفعل الخوارج، وهذا الجواب عن الحديث الآخر، والله أعلم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن دليل أصحاب المذهب الثاني: يحتمل أن الشارع أراد بالشاذ المنهي عن اتباعه بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» هو: الشاذ الخارج عن الإمام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة كما فعل الخوارج كما خرجوا عن طاعة الإمام المعتبر شرعاً وهو علي بن أبي طالب في حرب صفين.

وهذا الجواب يصلح أن يجاب به عن الحديث الآخر الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني على صحة مذهبهم، وهو: «الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد»، وذلك لأن المفهوم من هذا الحديث، أن الواحد لا يتبع في رأيه المنفرد به في مقابلة رأي الأكثرين، لأن الأكثرين أحرى بأن يصيبوا الحق، بخلاف الواحد، فهو شاذ في رأيه، فيكون الجواب السابق عن حديث «عليكم بالسواد الأعظم» صالحاً للجواب عن هذا الحديث.

لكن الجواب الصحيح عن الحديث الآخر ــ أعني قوله ــ عليه السلام ــ : «الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد، هو أن يقال: إنه أراد به الشارع الحث على طلب الرفيق في الطريق، ولهذا قال: «والثلاثة ركب». والله أعلم.

تنبيه: هذه المسألة ــ وهي: اتفاق أكثر العلماء هل يُسمى إجماعاً مع مخالفة الواحد ــ قد اختلف فيها العلماء على مذاهب كثيرة:

المذهب الأول: أن الإجماع لا ينعقد باتفاق أكثر العلماء من أهل العصر دون الأقل مطلقاً.

المذهب الثاني: أنه ينعقد مطلقاً.

المذهب الثالث: أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يعتد بالإجماع دونه وإن لم يبلغ الأقل عدد التواتر اعتد بالإجماع دونه.

المذهب الرابع: أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين، ولكن يكون قول الأكثرين حجة.

المذهب الخامس: إن اتباع قول الأكثر أولى وإن جاز خلافه.

وهناك مذاهب أخرى في المسألة.

لكن الراجح هو المذهب الأول ــ وهو مذهب الجمهور ــ وهو: أن الإجماع لا ينعقد باتفاق الأكثرين، دون الواحد أو الاثنين.

أما المذهب الثاني: فقد سبق بيان ضعف دليله.

أما المذهب الثالث: فلا دليل على هذا التفصيل.

أما المذهب الرابع ــ وهو: أن اتفاق الأكثر يكون حجة ــ فلا دليل عليه أيضاً.

وأما المذهب الخامس ــ وهو أن اتباع قول الأكثر أولى ــ فليس بصحيح؛ لأن الترجيح بالكثرة وإن كان حقاً في باب رواية الأخبار؛ لما فيه من ظهور أحد الظنين على الآخر، فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد، لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل أو ظهر دليل، غير أن هذا الدليل مرجوح في نظره. والله أعلم.

* * *

إجماع أهل المدينة

لقد اختلف العلماء في أهل المدينة إذا أجمعوا على رأي في مسألة معينة هل يعتبر إجماعهم حجة أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وإجماع أهل المدينة ليس بحجة)**.

ش: أقول: المذهب الأول: إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال مالك: هو حجة)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أن إجماع أهل المدينة وحدهم يكون حجة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم.

هذا ما ذهب إليه الإمام مالك وجل أصحابه.

تنبيه: نسب هذا إلى الإمام مالك، لأمرين:

الأول: قوله ـ في رسالته إلى الليث بن سعد عالم الديار المصرية ـ : «وإنما الناس تبع لأهل المدينة»، وقوله: «فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه».

كما ذكر ذلك القاضي عياض في كتابه: «ترتيب المدارك».

الثاني: أنه يستدل بإجماع أهل المدينة في كثير من الفروع الفقهية المروية عنه.

تنبيه آخر: بعض الأصوليين كإمام الحرمين وبعض المحققين قد نفوا أن يكون ذلك مذهباً للإمام مالك.

وبعض الأصوليين قبلوا نسبة ذلك إلى الإمام مالك، ولكن اختلفوا في المراد بإجماع أهل المدينة الذي يحتج به، على أقوال:

القول الأول: أن إجماعهم أولى، ولا تمتنع مخالفته.

الثاني: أنه أريد به ترجيح اجتهادهم على اجتهاد غيرهم.

الثالث: أنه أريد به أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم.

واختلفوا في الأفراد المقصودين فيه على أقوال:

القول الأول: أن المراد بهم الصحابة فقط.

القول الثاني: أن المراد بهم الصحابة والتابعين فقط.

القول الثالث: أن المراد بهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فقط.

القول الرابع: أن المراد بهم الفقهاء السبعة من التابعين، وهم: عروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود.

والحق: هو ما قاله ابن قدامة ــ هنا ــ وهو: أن الإمام مالك يقول بحجية إجماع أهل المدينة، ولا يرى مخالفته مطلقاً. والله أعلم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنها معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق، وخروجه عنهم).**

ش: **أقول**: استُدل على أن إجماع أهل المدينة حجة بـ: أن المدينة المنورة هي معدن العلم، ودار هجرة النبـي ﷺ، ومهبط الوحي، ومستقر الإسلام، ومجمع الصحابة وأولادهم من بعدهم، ويوصف أهلها بأنهم شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال الرسول ﷺ من غيرهم، فيستحيل اتفاق أهلها على خلاف الحق، أي: فيجب أن لا يخرج الحق عن قول أهلها.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول: ـ وهم الجمهور القائلون: إن إجماع أهل المدينة ليس بحجة ـ بقولهم: إن الأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ وغيرها من الأدلة على كون الإجماع حجة عامة وشاملة لأهل المدينة، والخارج عن أهلها، فأدلة الإجماع لا تتناول أهل المدينة وحدهم؛ لأن اسم «الأمة» واسم «المؤمنين» لا يقع عليهم بانفرادهم.

فأهل المدينة ليسوا كل الأمة، ولا كل المؤمنين، فلا يكون إجماعهم حجة.

* * *

ما أجيب به عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لقد أجيب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجـواب الأول

قوله: **(وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين بها، كعلي، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وأبـي عبيدة، وأبـي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «إن أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل فهم أعلم من غيرهم»، أجاب الجمهور بقولهم: إن كثيراً ممن خرج من المدينة وسكن غيرها كان أعلم ممن بقي، أو مثلهم، مثل: علي بن أبـي طالب، وعبد الله بن مسعود، وابن عباس، ومعاذ بن جبل، وأبـي عبيدة عامر بن الجراح، وأبـي موسى الأشعري، وعبادة بن الصامت، وعمرو بن العاص، ومعاوية بن أبـي سفيان وثلاثمائة ونيف انتقلوا إلى الكوفة والبصرة والشام، فكيف يجوز أن يعتبر إجماع من أهل المدينة إذا خالف هؤلاء الذي خرجوا وهم أكثر علماء الصحابة؟!

ثم إن الإجماع كان لا ينعقد بدون هؤلاء لما كانوا من سكان المدينة فكيف ينعقد الإجماع بدونهم لما خرجوا منها؟! هذا غير ممكن، ولا وجه له؛ لأن الحجة لا تختلف بالمكان والزمان، كقول الله تعالى، وقول رسوله.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(وقوله: «يستحيل خروج الحق عنهم» تحكم، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبـي ﷺ في سفر، أو في المدينة، ثم يخرج منها قبل نقله)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «يستحيل خروج الحق عنهم»، أجاب عنه الجمهور بأن قولكم هذا تحكم ـ وهو الدعوى بلا

دليل ـ ؛ لأنه لا يستحيل ولا يمتنع أن يسمع رجل حديثاً من النبي ـ عليه السلام ـ وهو مسافر، ويجوز أن يأتي رجل إلى المدينة ويجلس مع النبي ﷺ، ويسمع بعض الأحاديث منه، ثم يسافر ويترك المدينة قبل أن يروي تلك الأحاديث لأحد من أهل المدينة، ورواها بعد خروجه منها. فهنا قد ثبت خروج الحق عن أهل المدينة، وبالتالي: لا يكون إجماعهم حجة؛ لأنه خرج بعض الحق عنهم، فالحجة في الإجماع، ولا إجماع هنا.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: (وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها؛ فإن مكة أفضل منها، ولا أثر لها في الإجماع).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن إجماع أهل المدينة حجة باشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها، أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن ثبوت فضل المدينة هذا لا يوجب أن إجماع أهلها حجة على غيرهم، ولا يدل ـ أيضاً ـ على انتفاء الفضيلة عن غيرها من البقاع؛ لأن مكة ـ أيضاً ـ مشتملة على أمور موجبة لفضلها: كالبيت الحرام، والمقام، وزمزم، والصفا، والمروة، والحجر الأسود، ومواضع المناسك، وهي مولد النبي ـ عليه السلام ـ ومبعثه، ومنزل إبراهيم، ومولد إسماعيل ونحو ذلك مما يدل على فضلها، كقوله عليه السلام: «الصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه»، وكقوله: «إنك لأحب البقاع إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت».

ولذلك ذهب أكثر العلماء إلى أن مكة أفضل من المدينة.

وفضل مكة لم يدل على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم؛ إذ لا قائل به.

والسبب في ذلك كله: أن البقاع لا أثر لها في الإجماع ولا يعتبر، وإنما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين في أي زمان، وفي أي مكان.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (ولأن إجماع أهل المدينة لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً).

ش: **أقول**: هذا الجواب الرابع عن قول أصحاب المذهب الثاني، وبيانه: أن حجية الإجماع ثبتت بالأدلة السابقة لجميع مجتهدي الأمة من أهل كل عصر في كل زمان إلى يوم القيامة، ولو كان إجماع أهل المدينة حجة على غيرهم كما زعم أصحاب القول الثاني للزم من ذلك أن يكون إجماع أهل المدينة حجة على غيرهم في كل زمان؛ قياساً على الإجماع الكلي، وهذا لا يمكن؛ لأن قول أهل المدينة في الأزمنة المتأخرة ـ من الثالث وما بعده ـ لا يعتد به، ولا يلتفت إليه وإذا كان قولهم لا يعتد به فمن باب أولى أن لا يكون هذا القول لهم إجماعاً يحتج به على غيرهم من أهل البقاع الآخرين؛ وذلك لأن أهل المدينة في الأزمنة المتأخرة اختلفوا عن أهلها من عهد النبي ﷺ إلى زمن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ .

وإذا ثبت أن قولهم ليس بحجة في الأزمنة المتأخرة، فلا يكون حجة في الأزمنة المتقدمة؛ إذ لا فرق بينهما؛ حيث إن أكثر الصحابة الذين يُعتد بخلافهم ومن تقوم الحجة بقولهم قد خرجوا منها منتشرين في البلاد متفرقين

في الأمصار، وكل الصحابة سواء فيما يرجع إلى النظر والاعتبار، وأثنى النبي ـ عليه السلام ـ على أصحابه ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع؛ لعدم تأثير المواضع في ذلك. والله أعلم.

تنبيه: مسألة إجماع أهل المدينة، قد تكلم العلماء عنها، فمنهم من عبر عنها بإجماع أهل المدينة، ومنهم من عبر عنها بقوله: «عمل أهل المدينة»، ومنهم من عبر عنها بقوله: «قول أهل المدينة».

ومنهم من حقق مذهب مالك من المالكية ومن غيرهم، واختلف المالكية المشارقة عن المالكية المغاربة في بيان مراد الإمام مالك، وسرد ذلك وتحقيق كل نقل عنهم ليس هذا مكانه؛ لأنه يحتاج إلى مصنف مستقل، ولأني بصدد شرح وبيان كلام ابن قدامة الوارد في روضة الناظر وما يتعلق به مما لا يخرجنا عن المقصود. والله من وراء القصد.

* * *

اتفاق الخلفاء الأربعة

لقد اختلف في اتفاق الخلفاء الأربعة هل يكون إجماعاً؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل واتفاق الأئمة والخلفاء الأربعة ليس بإجماع)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن اتفاق الأئمة والخلفاء الأربعة ــ وهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ــ ليس بإجماع إذا خالف غيرهم، بمعنى: أنه لا ينعقد إجماع الخلفاء الأربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة، ولا يعتد بذلك الإجماع.

وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (**وقد نقل عن أحمد ـ رحمه الله ـ ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يحتج به على من خالفهم.

وهو ظاهر كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في رواية إسماعيل بن سعيد. وقد سأل أحمد عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، قال: فناظرني في بعض ما قال الصحابة، ثم رأيته قد قنع بهذا القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك.

ومعنى قوله: «لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم»، أي: إذا كان اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً فهو يكون حجة على من خالفهم، فلا يخرج عن قولهم ويؤخذ بقول غيرهم، وهو اختيار ابن البنا من الحنابلة.

وذهب إلى ذلك القاضي أبو حازم ـ بالحاء المهملة، وقيل بالخاء ـ من فقهاء الحنفية، ولأجل هذا المذهب لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام «لأن مذهب زيد هو عدم توريث ذوي الأرحام»، وحكم أبو حازم برد الأموال التي حصلت في بيت مال الخليفة المعتضد بالله ـ المتوفى عام ٢٨٩هـ ـ وجعل ذوي الأرحام أولى من بيت المال، فقبل ذلك منه المعتضد، وأمر بردها إلى ذوي الأرحام وكتب بذلك

إلى الآفاق. قال أبو بكر الجصاص لما ذكر ذلك في «أصوله»: «وبلغني أن أبا سعيد البردعي كان ينكر ذلك عليه، وقال هذا فيه خلاف بين الصحابة، فقال أبو حازم: لا أعد زيداً خلافاً على الخلفاء الأربعة، وإذا لم أعده خلافاً فقد حكمت برد هذا المال إلى ذوي الأرحام فقد نفذ قضائي به، ولا يجوز لأحد أن يتعقبه بالفسخ».

وبعض الشافعية ــ كالزركشي في «البحر المحيط» ــ بين مراد القاضي أبـي حازم، حيث قال: إنه أراد: أن قول الخلفاء الأربعة يقدم على قول غيرهم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع يحتج به على غيرهم ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ».

وجه الدلالة: أنه أوجب اتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته، والمخالف لسنته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله، فيكون قولهم إجماعاً يحتج به على من خالفهم.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عنه من وجوه:

الأول: أن الحديث عام في كل الخلفاء الراشدين، ولا دلالة فيه على الحصر في الأئمة الأربعة.

الثاني: على فرض أنه يدل على الحصر في الخلفاء الأربعة، فإنه معارض بحديث آخر وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وليس العمل بأحد الخبرين أولى من الآخر.

الثالث: أن الحديث الذي استدل به أصحاب المذهب الثاني له يحمل على غير ما ذكروه.

فنحمل قوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي، على أن إجماع الخلفاء حجة إذا لم يظهر خلاف ما قالوه في بقية الصحابة، وهذا لا يخالف فيه أحد؛ لأنه إجماع كل الصحابة.

ونحمل قوله: «وسنة الخلفاء» على أن المراد به الفتيا وخصهم بالذكر؛ لأنهم أعلم من غيرهم في وقتهم.

وإذا احتمل النص الذي استدلوا به تلك الاحتمالات فلا يجوز أن يستدلوا به على صحة مذهبهم.

والإمامة والخلافة لا تأثير لها في الإجماع، وإنما التأثير للاجتهاد والعلم وغير الخلفاء الأربعة في الاجتهاد مثلهم ولا فرق.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(والصحيح أن ذلك ليس بإجماع؛ لما ذكرناه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع يحتج به على من خالفهم بقولهم: إن أدلة حجية الإجماع كقوله تعالى: ﴿غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وغيرهما ــ مما سبق ذكره ــ تتناول

كل المؤمنين، وكل الأمة، والعصمة ثبتت للأمة بكليتها، ولا تتناول تلك الأدلة الخلفاء الأربعة ــ فقط ــ ؛ لأنهم بعض الأمة وبعض المؤمنين، وقد سبق هذا الاستدلال مراراً في بعض المسائل السابقة.

* * *

الجواب عما نقل عن الإمام أحمد

قوله: **(وكلام أحمد ــ في إحدى الروايتين عنه ــ يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً)**.

ش: **أقول**: كأن ابن قدامة ــ هنا ــ يبين أن كلام الإمام أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد السابقة الذكر لا يدل على أن اتفاق الخلفاء إجماع وحجة كما حكي عنه في المذهب الثاني، ولكنه يدل على أن قولهم مجتمعين حجة، ولا يلزم من كون قولهم حجة أن يكون إجماعاً، فقد يحتج بقولهم ووفاقهم، ولكن لا يكون إجماعاً يلزم به غيرهم، ويخطأ به قول غيرهم.

قلت: هذا ما فهمه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ والحق أن للإمام أحمد أربع روايات في هذه المسألة:

الأولى: أن اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع ولا حجة، وهذا هو المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور السابق.

الثانية: أن اتفاق الخلفاء الأربعة إجماع وحجة، وهو المذهب الثاني السابق.

الثالثة: أن اتفاق الخلفاء الأربعة حجة وليس بإجماع.

الرابعة: أن اتفاق أبـي بكر وعمر ــ فقط ــ إجماع.

فلا حاجة إلى تخريج ابن قدامة هذا؛ لأن ما قاله هو رواية أخرى عن الإمام أحمد.

ثم إن الذي ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ يخالفه فيه أبو يعلى في «العدة»؛ لأنه بين أن كون اتفاق الخلفاء الأربعة إجماعاً هو ظاهر رواية إسماعيل بن سعيد عنه ــ السابقة الذكر ــ والله أعلم.

* * *

انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع؟

اختلف في ذلك على مذاهب، أهمها مذهبان:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(مسألة ظاهر كلام أحمد ــ رحمه الله ــ أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، وهو قول بعض الشافعية).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن انقراض أهل العصر ــ وهو موت جميع المعتبرين في الإجماع ــ شرط لصحة انعقاد الإجماع.

أي: إذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ــ مثلاً ــ ثم رجع واحد منهم، أو جميعهم انحل وبطل الإجماع، ولو كان هذا الرجوع عقب إجماعهم على الحكم بمدة، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم ــ وهو من أهل الاجتهاد ــ اعتد بخلافه معهم على الرأي المختار، وهو: أنه يعتد بقول التابعي المجتهد في عصر الصحابة كما سبق.

وهذا المذهب هو ظاهر كلام الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ في رواية ابنه عبد الله، فقال: «الحجة على من زعم أنه إذا كان أمراً مجمعاً عليه، ثم افترقوا، ما نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً»، ثم مثل لذلك قائلاً: «إن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر،

وخالفه علي بعد موته ورأى أن تسترق ـ «يشير الإمام أحمد إلى ما رواه عبيدة السلماني عن علي أنه قال: اجتمع رأيـي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن ثم رأيت الآن بيعهن» ـ فكان الإجماع في الأصل أنها أمة.

ثم ضرب مثالاً آخر قائلاً: ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، وضرب علي في خلافة عثمان أربعين، فقال: «ضرب أبو بكر أربعين، وكملها عمر ثمانين، وكل سنة، والحجة عليه في الإجماع في الضرب أربعين ثم عمر خالفه فزاد أربعين، ثم ضرب علي أربعين.

قال أبو يعلى في «العدة» ـ بعدما نقل ذلك عنه ـ : وظاهر هذا أنه اعتبر انقراض العصر؛ لأنه اعتد بخلاف علي بعد عمر في أم الولد، وكذلك اعتد بخلاف عمر بعد أبـي بكر في حد الخمر.

وهذا المذهب وهو: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع هو اختيار بعض الشافعية: كأبـي بكر بن فورك، وسليم الرازي، وهو مذهب أبـي يعلى في «العدة».

تنبيه: اختلف الذين اشترطوا انقراض العصر على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنه يشترط انقراض جميع أهل العصر.

القول الثاني: أنه يشترط انقراض أكثر أهل العصر.

القول الثالث: أنه يشترط الانقراض في إجماع الصحابة ـ فقط ـ .

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور، واختاره أبو الخطاب).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن انقراض العصر ليس بشرط، فهو غير معتبر في صحة الإجماع.

أي: إذا اتفق جميع مجتهدي الأمة على حكم شرعي لمسألة معينة ولو في لحظة واحدة ــ مهما قصرت ــ انعقد الإجماع، ووجبت عصمتهم عن الخطأ، فيمتنع رجوع أحدهم، أو رجوعهم عن الإجماع.

هذا المذهب أومأ إليه الإمام أحمد إيماءً.

وهو اختيار أبـي الخطاب من الحنابلة في «التمهيد»، حيث إنه استدل لهذا المذهب وأبطل أدلة المذهب الأول.

وهو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين منهم الأئمة الثلاثة: «أبو حنيفة ومالك والشافعي»، ومنهم بعض المعتزلة، وهو المعتمد عند الشافعية.

تنبيه: فائدة الخلاف في هذه المسألة:

أنه على المذهب الأول ــ وهو أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع ــ: يجوز أن يرجع جميع المجتهدين المجمعين على حكم معين عن هذا الإجماع إلى إجماع آخر، ويجوز رجوع بعضهم فيبطل الإجماع، وإذا أدركهم التابعون فاجتهدوا وخالفوهم في تلك المسألة، فإنه يعتد بخلافهم على الرأي القائل: «إنه يعتد بخلاف التابعي المجتهد إذا أدرك الصحابـي».

أما على المذهب الثاني ــ وهو: أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ــ: لا يجوز رجوع المجمعين عما أجمعوا عليه، وإذا رجع البعض حاجهم الإجماع ولا يعتد بخلاف التابعين ولو بلغوا درجة الاجتهاد في عصر الصحابة.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأدلة ذلك أربعة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ بأدلة أربعة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن دليل الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر).**

ش: **أقـول**: الـدليـل الأول ـ لعـدم اشتـراط انقـراض العصـر فـي الإجماع ـ: أن الأدلة التي استدل بها على حجية الإجماع جاءت مطلقة، فلم تشترط انقراض وموت أهل العصر الذين أجمعوا. فقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقول النبـي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» وغيرها من النصوص التي ذكرناها في مبحث حجية الإجماع، وردت مطلقة فلم تفرق بين انقراض العصر وبقائه فيكون هذا تقييداً واشتراط بلا دليل.

ثم إن الله ـ تعالى ـ قد توعد وهدد على اتباع غير سبيل المؤمنين فإذا أجمعوا فخالفهم فقد اتبع غير سبيلهم.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: أن حقيقة الإجماع: الاتفاق، وقد وجد، ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم، لا في موتهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ: أنه سبق وأن قلنا ـ في تعريف الإجماع ـ إن حقيقة الإجماع: اتفاق أقوالهم وفتاويهم، والاتفاق قد تحقق وحصل في تلك اللحظة التي اتفقوا عليها، وما بعد ذلك استدامة لذلك الاتفاق، لا إتمام للاتفاق.

وإذا ثبتت وتحقق اتفاق المجتهدين في تلك اللحظة على الحكم فقد ثبت الإجماع وقامت حجته، وإذا حصل ذلك فلا شأن لنا بموت المجمعين أو عدم موتهم؛ لأنه حصل الغرض المطلوب وهو الإجماع، فلا يلتفت إلى غيره.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(الثالث: أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع ـ: أن بعض التابعين كانوا يحتجون بإجماع الصحابة في أواخر عصر الصحابة، فقد حكي عن الحسن البصري ـ رحمه الله ـ أنه احتج بإجماع الصحابة وأنس بن مالك كان حياً، فلو كان انقراض العصر شرطاً في صحة الإجماع لما جاز احتجاج التابعين بذلك قبل انقراض الصحابة.

الدليـل الرابـع

قوله: **(الرابع: أن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع، فإنه إن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعي المخالفة؛ إذ لم يتم الإجماع، وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم فلتابعي التابعين مخالفتهم، وهذا خبط)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن انقراض العصر لا يشترط ـ: أن القول باشتراط انقراض العصر يؤدي ويفضي إلى تعذر الإجماع وعدم تحققه وامتناع انعقاده مطلقاً، مع كونه حجة متبعة، وكل شرط أفضى إلى إبطال المشروط المتفق على تحقيقه كان باطلاً. بيان ذلك:

أن من اشترط انقراض العصر في صحة الإجماع جوز لمن حدث من التابعين ـ من أهل الاجتهاد ـ مخالفة من أدركهم من الصحابة، وشرط في صحة إجماع الصحابة موافقة ذلك التابعي، وإذا صار التابعي من أهل الإجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي ويبلغ درجة الاجتهاد ويخالفهم، والكلام فيه كالكلام في الأول وهكذا إلى يوم القيامة، وهذا خبط لا أصل له؛ حيث أنه يؤدي إلى عدم تحقق الإجماع في عصر من الأعصار، ولا يكون مستقراً وثابتاً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه الأول أمران)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن انقراض العصر شرط من صحة الإجماع ـ بدليلين، هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدهما: ذكره الإمام أحمد وهو: أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع، ثم أعتقهن عمر، وخالفه علي بعد موته، وحد الخمر: ضرب أبو بكر أربعين، ثم ضرب عمر ثمانين، ثم ضرب علي أربعين، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على اشتراط انقراض العصر في الإجماع ــ: ما احتج به الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ وهو ما روي عنه وقد سبقت حكايته في المذهب الأول، وذلك أنه أجمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن أم الولد حكمها حكم الأمة تباع، ثم أجمع عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب على أنها لا تباع، ثم خالف علي بن أبي طالب هذا بعد موت عمر، ورأى أن يبعن، قال علي في ذلك: «اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا ــ الآن ــ أرى بيعهن»، فقال له عبيدة السلماني: «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك».

فعلي بن أبي طالب أظهر الخلاف بعد الإجماع، وأقر عليه؛ فلو كان لا يشترط انقراض العصر ما جاز له الخلاف، ولما أقر عليه.

كذلك قصة الوليد بن عقبة لما شرب الخمر، وأراد عثمان بن عفان إقامة الحد عليه فقال لعلي: قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن فاجلده، فقال الحسن: ول حارها من تولى قارها «فكأنه وجد عليه» فقال: يا عبد الله ابن جعفر قم فاجلده، فجلده، وعلي يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي.

فعلي ــ هنا ــ اعتد بخلاف عمر بعد الإجماع الذي حصل في عهد

أبـي بكر في حد الخمر، ولم ينكر عليه.

فلو كان انقراض العصر لا يشترط ما جاز له ذلك.

فظهر من ذلك كله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (الثاني: **أن الصحابة لو اختلفوا على قولين، فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين، فلو رجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن انقراض العصر يشترط في صحة الإجماع ــ بأن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ إذا اختلفت على قولين في مسألة فقهية معينة فإن هذا إجماع ضمني منهم على تسويغ وجواز الخلاف، وأنه يجوز للمقلد أن يعمل بكل واحد من القولين، وانعقد الإجماع على ذلك، ثم إذا رجعت إحدى الطائفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً، وزال ما أجمعوا عليه من تسويغ الخلاف، فلو لم يشترط انقراض العصر لما جاز رجوعهم عما أجمعوا عليه من تسويغ الخلاف؛ لأن ذلك يؤدي ويفضي إلى أن أحد الإجماعين خطأ.

والإجماعان هما:

الإجماع الأول: الإجماع على تسويغ الخلاف على قولين.

الإجماع الثاني: الإجماع على قول واحد.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ: لو كان الإجماع قد انعقد بنفسه من غير

اعتبار انقراض العصر لما جاز رجوعهم عما أجمعوا عليه وهو: «تسويغ الخلاف».

* * *

اعتراضات على هذا الدليل

لقد اعترض بعضهم على هذا الدليل بثلاثة اعتراضات، هي كما يلي:

* * *

الاعتـراض الأول

قوله: (**فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا؛ لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين**).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ـ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ـ أن إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في مسألة، ثم إجماعهم على قول واحد لا نسلمه ولا يتصور وقوعه، والسبب في ذلك: أن ذلك يؤدي إلى أن أحد الإجماعين خطأ، وهذا لا يمكن؛ حيث إن الأمة لا تجمع إلاَّ على حق.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (**ثم إن سلَّمنا تصوره، فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كل طائفة تقول: الحق معنا، والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يُخرج، فإذا اتفقوا زال القول الآخر؛ لعدم من يفتي به**).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ـ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ـ: على فرض أن الإجماع بعد الاختلاف متصور، فلا نسلم أن

اختلاف الصحابة على قولين هو: إجماع ضمني على تسويغ وجواز الخلاف، وأنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين.

بل إن الذي حصل أن كل طائفة تقول: الحق معنا، والأخرى مخطئة، وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين، وإنما العامي يسوغ له أن يستفتي كل واحد حتى لا يخرج ويتخير، فإذا اتفق الصحابة ـ بعد ذلك ـ على قول واحد، زال القول الآخر؛ لعدم وجود من يفتي به.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قوله: (**الثالث: لا نسلِّم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح**).

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ على الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول ـ: إنكم زعمتم أن الصحابة لما اختلفوا في مسألة فقهية على قولين فهذا إجماع منهم على تسويغ الخلاف، فهذا قد نسلمه.

أما قولكم: «إذا رجعت إحدى الطائفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً» فلا نسلِّم أن ذلك إجماع صحيح؛ لأن هذا الإجماع يعتبر إجماعاً ثانياً في مسألة واحدة فيكون الإجماعان متعارضين وإذا تعارضا فيبطل الإجماع الثاني بلا شك فيكون الإجماع على أحد القولين باطل.

* * *

الأجوبة عن تلك الاعتراضات

لقد أجاب بعض أصحاب المذهب الأول عن تلك الاعتراضات الثلاثة السابقة بالتفصيل، وإليك ذلك.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (قلنا هذا متصور عقلاً؛ إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لِمَ لا يجوز أن يوافق من أبطله، إذا ظهر له دليل بطلانه؟ وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول لِمَ لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟ وقد أجمع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف وعلى أن الأئمة من قريش، وعلى إمامة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بعد الخلاف. ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات فما المانع منه في الظنيات؟ ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر، وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟!).

ش: أقول: لما قال المعترض ـ في اعتراضه الأول ـ «لا نسلِّم تصور إجماع الصحابة على تسويغ الخلاف في مسألة على قولين، ثم يجمع هؤلاء بعد ذلك على قول واحد». أجاب عن ذلك بـ: أن هذا متصور عقلاً وواقع شرعاً.

أما التصور العقلي فلا يمنع العقل أن يجتهد المجتهد في مسألة معينة ويرى فيها حكماً شرعياً، ثم بعد ذلك يتغير هذا الاجتهاد، ويحكم بغير ما حكم به في الأول، أي: لا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يرجع عما قال في الأول، فلا يمكن أن يضيق على هذا المجتهد أن لا يوافق مذهب من يخالفه، بل له أن يتبع ويوافق ما أدَّاه إليه اجتهاده، وإلَّا ترتب على ذلك أن يكون الاجتهاد قد منع من الاجتهاد، وهو ممتنع؛ وذلك لأن العادة جارية بأن الرأي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون أوضح وأصح.

فإذا رجع إلى قولهم كانت المسألة إجماعاً بعد أن وقع فيها الخلاف، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: أكثر الحنفية ذهبوا إلى أنه يصح النكاح بلا ولي، ـ أي: يجوز أن تزوج المرأة نفسها من غير إذن وليها ـ ، وجمهور العلماء منعوا ذلك، وقالوا: لا يجوز النكاح بلا ولي، وإذا وقع النكاح بلا ولي فهو باطل عندهم.

فقد يقتنع بعض الحنفية بأدلة الجمهور على أنه لا يصح النكاح بلا ولي ويوافقهم، ويرجع عما قاله في الأول ويقول: بأن النكاح بلا ولي باطل لا يمنع من ذلك شيء لا من العقل ولا من الشرع.

المثال الثاني: لو انفرد صحابي من الصحابة برأي في مسألة معينة وخالف ما قاله جميع الصحابة، ثم بعد ذلك اكتشف واطلع أن رأيه قد أخطأ فيه وأن رأي جمهور الصحابة أصح منه فلا مانع من أن يرجع عما قال في الأول، ويتبع ما قاله جمهور الصحابة.

فابن عباس قد انفرد في مسألة العول ـ وقد سبقت ـ وقال فيها برأي منفرد عن الصحابة، فلو بان له أن رأيه هذا خاطىء، وأن رأي جمهور الصحابة هو الصحيح فإنه يرجع إلى رأيهم بدون تردد، حيث لا يوجد مانع ـ لا شرعي ولا عقلي ـ يمنع من أن يتبعهم بعد المخالفة، بل إن الرجوع إلى الحق فضيلة.

وإذا رجع مجتهد من المجتهدين عن رأيه وتبع رأي المخالفين له فإن هذا يدل على فقه وتقوى وورع هذا المجتهد الراجع.

فإذا رجع هذا المخالف إلى قول الأكثرين كانت المسألة إجماعاً بعد الخلاف.

أما وقوعه شرعاً، فقد ورد أن الصحابة أجمعوا بعد الخلاف، وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: أنه لما توفى النبي ﷺ اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يتولى الأمر بعد النبي ﷺ، حتى قال واحد منهم: «منا أمير ومنكم أمير»، ثم بعد ذلك اتفقوا على أن الأئمة من قريش، لذلك لم يتول الخلافة أحد من الأنصار، فهذا إجماع بعد الخلاف.

المثال الثاني: أنه لما أجمع الصحابة ـ المهاجرون والأنصار ـ على أن الإمامة تكون من قريش فقط، اختلفوا فيما بينهم: من يكون الخليفة بعد رسول الله ﷺ؟ فتناقشوا وتجادلوا في الأمر حتى أجمعوا على أن الصالح للإمامة والخلافة هو أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، حتى أن علياً رضي الله عنه قال: «رضيه رسول الله ﷺ للصلاة وهي عماد الدين، ومن رضيه رسول الله ﷺ لديننا وجب أن نرضاه لدنيانا». ذكره ابن سعد في «طبقاته»، وذكر ابن القيم في «إعلام الموقعين» إلى أن هذا قول جميع الصحابة.

ويقصد بقوله: «رضيه رسول الله ﷺ للصلاة» ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال في مرضه: «مروا أبا بكر فليصل بالناس».

فهنا أجمع الصحابة بعد الخلاف.

المثال الثالث: أنه لما تولى أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ الخلافة ارتد من ارتد من العرب، فمنهم من ارتد عن الإسلام مطلقاً، ومنهم من منع إخراج الزكاة فقط، وقال: كانت جباية تؤدى إلى محمد، ومحمد قد مات. . . » إلخ. فأصر أبو بكر على قتال جميع المرتدين، فخالفه الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، حيث قال لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها»، فقال أبو بكر: «والله

لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. . . » إلخ.

بعد ذلك أجمع الصحابة على رأي أبـي بكر وأن من منع الزكاة كافر يجب أن يقاتل، وهذا الإجماع قد حصل بعد الخلاف.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، كلها تدل على جواز وتسويغ الإجماع بعد الخلاف.

وإذا جاز الإجماع بعد الخلاف في القطعيات فما المانع من جواز الإجماع بعد الخلاف في الظنيات؟

الجواب: أنه لا مانع من ذلك؛ حيث إنه لا فرق بين القطعيات والظنيات في ذلك.

فإن قال قائل: أنا أمنع ذلك؛ لأنه يؤدي ويفضي إلى تعارض الإجماعين ــ وهما: الإجماع على تسويغ الخلاف، والإجماع على إلغاء القول الآخر ــ .

نقول: هذا المنع مبني على الاعتقاد: «أن الإجماع قد تم في بعض العصر، وهذا محل النزاع، فكيف يستدل به؟! والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (والثاني غير صحيح، فإنه لا اختلاف في أن فرض المجتهد في المسائل المجتهد فيها ما يؤديه إليه اجتهاده، وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثاني ــ «لا نسلم أن اختلاف الصحابة على قولين هو إجماع ضمني على تسويغ الخلاف. . . ».

أجاب عنه بـ : أن هذا الاعتراض غير صحيح، بل إن اختلاف الصحابة في مسألة معينة على قولين فقط هو إجماع ضمني منهم على تسويغ الخلاف، وأنه يجوز للمقلد أن يعمل بكل واحدٍ من القولين يختار أيهما شاء؛ لأنهما قد صدرا من مجتهدين يعتد بأقوالهم؛ حيث إن المقلد ليس من أهل النظر.

أما المجتهد فلا يجوز له ذلك، بل الذي يلزمه في المسائل الاجتهادية أن يتبع ما أداه إليه اجتهاده من القولين اللذين قد صدرا من الصحابة، ولا يجوز له أن يتخير، بل يتبع أحد القولين إذا صح عنده؛ لأنه من أهل النظر والاستدلال. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثالث

قوله: (وأما الثالث فدليله: إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف، فدل على صحته).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في اعتراضه الثالث ـ : «لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح».

أجيب عن ذلك بـ : أنه إذا اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين، ثم اتفقوا وأجمعوا على أحد القولين، فإن ذلك يكون إجماعاً، والقول الآخر قد ترك وألغي لعدم القائل به.

ويدل على ذلك ما مضى أن قلناه وهو: أن الصحابة اختلفوا فيمن يصلح أن يكون إماماً وخليفة لرسول الله ﷺ، ثم بعد ذلك اتفقوا على أن أبا بكر هو الخليفة.

فهذا إجماع بعد الاختلاف، وهو إجماع صحيح حيث توفرت فيه جميع أركان وشروط الإجماع، وتوفرت فيه حقيقة الإجماع.

وكذلك اتفاق الصحابة على أن الأئمة من قريش فقط هو: إجماع بعد الاختلاف.

وكذلك اتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة هو: إجماع بعد الاختلاف.

فإذا وقع ذلك دلَّ على أن الإجماع بعد الاختلاف إجماع صحيح. والله أعلم.

تنبيه: في هذه المسألة مذاهب:

الأول: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع مطلقاً.

الثاني: أن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع مطلقاً.

الثالث: أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع السكوتي؛ لضعفه دون غيره وهو اختيار كثير من الشافعية.

الرابع: أن انقراض العصر شرط في صحة إجماع الصحابة فقط، دون إجماع غيرهم.

الخامس: أن انقراض العصر شرط في صحة إجماع القياسي، دون غيره.

السادس: أن انقراض العصر شرط إن بقي عدد التواتر، وإن بقي أقل من ذلك لم يلتفت إلى الباقي.

السابع: إن كان المجمع عليه من الأحكام التي لا يتعلق بها إتلاف واستهلاك اشترط فيه انقراض العصر، وإن تعلق بها ذلك فهو وجهان: الاشتراط وعدمه وهو مذهب الماوردي من الشافعية.

والراجح عندي هو المذهب الثاني ــ وهو مذهب جمهور الأصوليين ــ

وهو: أن انقراض العصر لا يشترط في صحة الإجماع مطلقاً، بل لو اتفقت الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، ووجبت عصمتهم عن الخطأ؛ للأدلة الأربعة السابقة الذكر وقد سبق بيانها.

ولأنه لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: إما أن تكون الحجة انقراض العصر.

الثاني: أو أن تكون الحجة اتفاقهم بشرط انقراض العصر.

الثالث: أو أن تكون الحجة اتفاقهم فقط.

أما الأول: ـ وهو أن الحجة انقراض العصر ـ فلا يجوز؛ لأنه لو انقرض العصر من غير اتفاق لم يكن حجة.

والثاني: وهو أن اتفاقهم بشرط انقراض العصر هو الحجة ـ لا يجوز أيضاً ـ ؛ لأنه يوجب أن يكون موتهم هو المؤثر في كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز كما لا يجوز أن يكون موت النبي ﷺ مؤثراً في كون قوله حجة.

وإذا بطل الاحتمالان الأولان، ثبتت صحة الاحتمال الثالث، وهو: أن الحجة اتفاقهم. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الأول

يمكن أن يجاب عن الدليلين اللذين استدل بهما أصحاب المذهب الأول ـ وهو القائلون: إن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع ـ بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الأول ــ في دليلهم الأول ــ «إن علياً خالف عمر بعد موته في بيع أم الولد، وخالف أيضاً في حد الخمر، فهذا يدل على اشتراط انقراض العصر. فلو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك».

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : أما الأول ــ وهو مخالفة علي لعمر بعد موته في بيع أم الولد فإنه لا يدل على سبق الإجماع، ولو صح إجماع الصحابة كلهم لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر، ولو ذهب إلى ذلك صريحاً لم يجب تقليده، كيف ولم يجتمع إلاَّ رأيه ورأي عمر كما قال ذلك.

وأما قول عبيدة السلماني: «رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك»، فلم يرد به موافقة الجماعة إجماعاً، وإنما أراد به أن رأيك في زمان الألفة والجماعة، والاتفاق، والطاعة للإمام: أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة، وتفرق الكلمة.

فلم يتم إجماع في زمن عمر، ويدل على ذلك أيضاً قول جابر: «بعناهن على زمن النبي ﷺ، وأبي بكر، وشطر من زمن عمر»، وهو قول ابن عباس.

فهنا جابر وغيره قد خالفوا في ذلك حينئذٍ، ولكن عبيدة أراد أن يكون علي مع عمر والأكثر.

أما الثاني ــ وهو مخالفة علي لعمر في جلد شارب الخمر ــ فإنه لم يخالف الإجماع الصريح، وإنما خالف الإجماع السكوتي، ومخالفة الإجماع السكوتي جائز؛ لأنه أضعف من الصريح. ثم إن المخالفة وردت في فعل.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن اختلاف الصحابة على قولين هو إجماع ضمني على تسويغ الخلاف، وإذا رجعت إحدى الطائفتين المختلفتين إلى قول الأخرى صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك».

نقول في الجواب عن ذلك: إنه لا يسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين، بل إن كل طائفة تقول الحق معنا، والأخرى مخطئة، والمجتهد عليه أن يجتهد في أحد القولين، والعامي يستفتي أيهما شاء.

فإذا أجمعوا على قول واحد، ترك القول الآخر، وبطل الإجماع في تسويغ الخلاف.

ولو سلمنا أن الصحابة سوغت الخلاف، وأجمعت على قول واحد فما زال الإجماع على تسويغ الخلاف قائماً، ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ، على أنها إنما أجمعت على تسويغ الخلاف في القولين بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحدهما. فإذا حصل الإجماع على أن أحدهما فلا نسلم أنها سوغت الخلاف. والله أعلم.

* * *

هل إجماع أهل كل عصر حجة أو هو خاص بالصحابة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المــذهب الأول

قوله: (**فصل إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، بل إن إجماع أهل كل عصر حجة، أي: أن علماء أي عصر حجة: صحابة أو غير صحابة.

وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية المروذي وقد وصف أخذ العلم فقال: «ينظر ما كان عن رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فعن أصحابه، فإن لم يكن فعن التابعين». نقله أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المــذهب الثــاني

قوله: (**خلافاً لداود، وقد أومأ أحمد ــ رحمه الله ــ إلى نحو من قوله**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع المحتج به مختص بإجماع الصحابة فقط، ولا حجة في إجماع غيرهم.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري وكثير من أتباعه، ذكر ذلك ابن حزم في «الإحكام» قائلاً: «قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا: لا إجماع إلاَّ إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ»، نقل ابن حزم ذلك عنهم، ثم نصر مذهب الجمهور ورد على هذا المذهب.

وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب في رواية أبـي داود، حيث قال: «الاتباع: أن يتبع الرجل ما جاء عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه، وهو

يعد في التابعين مخير». نقله أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد».

قال أبو يعلى لما نقل ذلك: «هذا محمول من كلامه على آحاد التابعين، لا على جماعتهم».

قلت: تأويل أبـي يعلى لكلام الإمام أحمد لا دليل عليه كما هو ظاهر كلام أبـي الخطاب في «التمهيد».

وعلى هذا: يكون المذهب الثاني رواية عنه صحيحة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط، بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (ووجهه: **أن الواجب: اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين، ولا من الأمة، ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة: لم يصر إجماعاً**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن الأجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ــ أن الله تعالى أوجب علينا اتباع سبيل جميع المؤمنين بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥]، واتباع إجماع جميع الأمة بقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، و ﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ

﴿لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، والتابعون ليسوا كل الأمة، وكل المؤمنين؛ لأن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا ـ بموتهم ـ عن «المؤمنين»، ولا عن «الأمة».

يؤيد ذلك: أنه لو اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين، ثم أجمع التابعون على أحدهما فإن هذا لا يسمى إجماعاً.

وكذا لو خالف واحد من الصحابة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الأمة، ولا يمكن أن يكون ذلك إجماعاً، ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي، فإذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع إجماع التابعين فعدم وفاقهم ـ أيضاً ـ يدفع؛ لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت).

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ـ من الأدلة على أن المعتبر هو إجماع الصحابة فقط ـ : أنه إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه، وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها، لكن نقول لو كان حاضراً لكان له قول فيها فلا بدَّ من موافقته، فيقاس على الغائب الميت قبل التابعين، والجامع: عدم الوجود أثناء النظر في الواقعة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع ـ أيضاً ـ للصحابة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من دخل في الوجود، دون من

لم يوجد، أو تقول: الآية والخبر تناولا الموجودين حين نزول الآية؛ إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ـ : أن وصف كلية الأمة لا يثبت للتابعين. بيان ذلك:

أن ما سبق من الكلام يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية ـ أيضاً ـ للصحابة، بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم إلى يوم القيامة فإنهم كل الأمة، لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع إلاَّ في القيامة، فثبت أن وصف الكلية إنما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يوجد، فلا سبيل إلى إخراج الصحابة في الجملة، وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إن الآية المستدل بها على حجية الإجماع، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ . . .﴾ [النساء: ١١٥]، قد تناولت الذين نعتوا بالإيمان وهم الموجودون وقت نزول تلك الآية؛ حيث إن المعدوم لا يوصف بالإيمان، ولا يكون له سبيل يتبع.

وكذلك الحديث المستدل به على عصمة الأمة وهو قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وما ماثله مما في معناه، قد تناول أمته الذين آمنوا به وقت ورود ذلك الحديث، وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون.

وبناءً على ذلك فإن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط؛ ولأن التابعين لا يكونون كل المؤمنين ولا كل الأمة، فما اتفقوا عليه لا يكون هو قول كل الأمة ولا كل المؤمنين فلا يكون حجة.

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم بخلافه).

ش: **أقول:** الدليل الرابع ــ على أن الإجماع المحتج به هو إجماع الصحابة فقط ــ : أن ما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل إلينا، فإن لم ينقل إلينا فإنه يحتمل أنه خالف في هذه الحادثة، ولكن لم تنقل إلينا تلك المخالفة، ومع هذا الاحتمال لا يمكن أن نتيقن من إجماع كل الأمة؛ لأنه لا ينعقد إجماع التابعين بخلاف ذلك الصحابي المحتمل، أي: أن الإجماع لا يكون متيقناً مع ذلك الاحتمال.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، وأن إجماع أهل كل عصر حجة ــ بأدلة، منها ــ :

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر).

ش: **أقول:** الدليل الأول ــ على أن إجماع أهل كل عصر حجة ــ : أن الأدلة التي استدللنا بها على حجية الإجماع دلت على أن إجماع أهل كل عصر مقبول، فلم تفرق بين أهل عصر، وأهل عصر، بل هي متناولة لأهل

كل عصر حسب تناوله لأهل عصر الصحابة، فكان إجماع أهل كل عصر حجة.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وذلك لأن في كل عصر مؤمنين، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، وما جاء في معناه، وهم أمة النبي ﷺ وأمته موجودة في كل عصر إلى قيام الساعة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم ـ مع كثرتهم ـ كما سبق).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن إجماع أهل كل عصر حجة ـ : أن التابعين إذا أجمعوا على حكم حادثة فإن هذا يعتبر إجماع الأمة؛ لأنهم ـ في وقتهم ـ يعتبرون كل الأمة، ويحرم على أي مسلم مخالفتهم؛ لأنه قد سلك غير سبيل المؤمنين.

* * *

اعتراض

فإن قال قائل: يحتمل أنهم أجمعوا على حكم باطل، فلا يجوز اتباعهم.

جــوابــه

نقول له: هذا مستحيل؛ لأن العادة تقتضي أن لا يحكموا، إلاَّ بالحق فلا يمكن أن يجمعوا على باطل مع كثرتهم وانتشارهم واختلاف معادنهم وأدلتهم، وهذا قد سبق بيانه أثناء تقريرنا لأدلة حجية الإجماع.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة، كإجماع الصحابة)**.

ش: أقول: الدليل الثالث ـ على أن إجماع أهل كل عصر حجة ـ: قياس إجماع التابعين ومن بعدهم على إجماع الصحابة. بيانه:

أنه كما اعتبرتم إجماع الصحابة حجة، فكذلك إجماع التابعين ومن جاء بعدهم ولا فرق، والجامع: أن الأدلة السابقة ـ كالآية والحديث ـ عامة لجميع المؤمنين ولجميع الأمة في كل عصر، سواء كانوا صحابة أو غيرهم.

* * *

اعتراض على ذلك

قال قائل ـ معترضاً ـ: إن عصمة الصحابة عن الخطأ قد ثبت، ولم تثبت عصمة غيرهم.

جــوابــه

نقول ـ في الجواب عنه ـ: إن ما دل على عصمة الصحابة، دل على عصمة أهل كل عصر، لأن الأدلة المثبتة لحجية الإجماع عامة على ما ذكرناه مفصلاً.

* * *

اعتـراضٍ ثـانٍ

قال قائل: إن الصحابة يفترقون عن التابعين ومن بعدهم في أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا الوحي، فكان إجماعهم أولى من غيرهم.

جـوابـه

نقول في الجواب عن ذلك: إن هذا لا يدل على أن يكون إجماعهم حجة دون غيرهم؛ لأن ذلك ليس من الأدلة الموجبة لحجية الإجماع.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، وقد ذكر تلك الأجوبة ابن قدامة بدون ترتيب، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وما ذكروه باطل؛ إذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده، بعد نزول الآية كشهداء أُحد واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إنا نعتبر في الإجماع قول الموجودين أثناء نزول الآية والخبر؛ لأن المعدوم لا يوصف بإيمان. . .إلخ»، أجاب أصحاب المذهب الأول عنه بقولهم: إن هذا الذي ذكرتموه باطل، ودليل بطلانه: أنه يلزم منه: أن الإجماع لا يمكن أن ينعقد بأي حال بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده

كسعد بن معاذ، وحمزة بن عبد المطلب، ومن استشهد من المهاجرين والأنصار في غزوة أحد، وموقعة اليمامة ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وعند قول النبي ﷺ للخبر وهو قوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»؛ لأن إجماع من وراء هؤلاء ليس إجماع جميع المؤمنين، وليسوا كل الأمة.

ويلزم ــ أيضاً ــ: أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية ــ السابقة الذكر ــ وكملت آلته بعد ذلك.

وهذا باطل؛ لأننا نحن وإياهم قد أجمعنا على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، بل إن إجماع الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ حجة بالاتفاق، وكم من صحابي قد استشهد في حياة الرسول ﷺ بعد نزول الآية.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين، بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر)**.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: «إن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين، والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا ــ بموتهم ــ من المؤمنين ولا من الأمة، فلذلك إجماع التابعين ليس إجماع جميع الأمة...» إلخ.

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك بقولهم: إنا قطعنا بأنه لا يلتفت إلى الأفراد اللاحقين ــ وهم الذين لم يوجدوا ــ فلا ننتظرهم من أجل أن نأخذ رأيهم في الإجماع، كذلك لا يمكن أن نلتفت إلى

الأفراد الذين مضوا، فلا نعتبر أقوالهم في الإجماع، وهذه قاعدة لا بدَّ منها في الإجماع.

ولولا هذه القاعدة لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة والتابعين، ولا بعد أن استشهد حمزة وغيره.

وقد اعترف أصحاب المذهب الثاني بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ وبعد موت من مات بعد رسول الله ﷺ ولم يعترفوا بذلك إلاَّ لأن الماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر في انعقاد الإجماع، بل إن الموجودين أثناء حدوث الحادثة يعتبرون كل الأمة في كل وقت.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(ولأن وصف كلية الأمة حاصل لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب؛ لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة، ولا بالفعل، بل الطفل والمجنون لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى)**.

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «لا ينعقد الإجماع دون الغائب، فكذلك الميت، أي: أنهم قاسوا الميت من الصحابة على الغائب».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بقولهم: إن قياسكم الميت على الغائب قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أن الموجودين في عصر حدوث الحادثة والناظرين في حكمها

يوصفون بأنهم كل الأمة، والغائب يدخل معهم؛ لأنه موجود، ولكنه غائب ــ فقط ــ فلا يمكن أن ينعقد الإجماع دونه؛ لأنه صاحب مذهب ورأي بالقوة؛ حيث إن مخالفته وموافقته ممكنة، فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسألة عليه.

بخلاف الميت، فإن العقل لا يتصور في حقه خلاف ولا وفاق لا بالقوة ولا بالفعل، لأنه قد مات وانتهى، لذلك لما مات أول واحد من الصحابة انعقد الإجماع دونه، يؤيد ذلك:

أن الصبي والمجنون لا ينتظران؛ لأنه بطل إمكان الوفاق والخلاف منهما، فلا يؤخذ رأيهما في الإجماع مع وجودهما، فالميت أولى؛ حيث إنه قد مضى فلا يعتبر رأيه.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: **(وما ذكروه من احتمال مخالفة واحد من الصحابة)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ : «إن إجماع التابعين يندفع بخلاف واحد من الصحابة، إذا نقل إلينا، وإن لم ينقل إلينا فاحتمال مخالفته وارد، لكن لم يصل إلينا».

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ بجوابين:

الجواب الأول

قوله: **(يبطل بالميت الأول من الصحابة، فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول عن الدليل الرابع السابق الذكر، قال فيه

الجمهور: إن ذلك الدليل يبطل بالميت الأول من الصحابة فإنه يحتمل أنه خالف ولم ينقل خلافه، ومع ذلك فإن إجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقداً، ويكون حجة.

* * *

الجـواب الثـاني

قوله: **(وهذا التحقيق، وهو: أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلاَّ يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة، يحتمل أن يكون واحد منهم أضمر المخالفة، وأظهر الموافقة؛ لسبب، أو رجع بعد أن وافق، والخبر يحتمل أن يكون كذباً، فلا يلتفت إلى هذا، والله أعلم).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني عن الدليل الرابع ــ المذكور سابقاً ــ : أن هذه الاحتمالات البعيدة يجب أن لا ننظر إليها ولا يلتفت إليها لا من قريب ولا من بعيد؛ ذلك لأننا لو فتحنا هذا الباب ــ وهو النظر إلى مثل هذه الاحتمالات ــ للزم من ذلك: إبطال جميع الحجج والأدلة؛ لأنه لا يوجد حكم من الأحكام إلاَّ ويحتمل أنه منسوخ، وأنه انفرد الواحد بنقله، أو تقدير موت الفرد قبل أن ينقل إلينا الناسخ.

وعلى هذا يبطل إجماع الصحابة؛ لاحتمال أن واحداً منهم قد أظهر الموافقة، وأبطن وأضمر المخالفة؛ لأمر من الأمور، كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسألة العول وإظهار النكير بعده ــ رضي الله عنهما ــ .

ولأنه يحتمل ــ أيضاً ــ أن واحداً من الصحابة قد رجع عن رأيه بعد موافقته، كما نقل عن علي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «اجتمع رأيـي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا أرى الآن بيعهن».

وكذلك: أي خبر فإنه يحتمل أن يكون كذباً.

والخلاصة: أننا لو التفتنا إلى أي احتمال يقوله أي شخص، لما بقي لنا أي حكم في الشريعة لنعمل به.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فهل يكون ذلك إجماعاً؟

أو تقول ــ في ترجمة هذه المسألة ــ : إذا اختلف الصحابة أو اختلف أهل عصر من الأعصار في مسألة من المسائل الفقهية على قولين، واستقر خلافهم في ذلك، ولم يوجد له نكير، فهل يتصور انعقاد إجماع من بعدهم على أحد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير إلى القول الآخر أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فقال أبو الخطاب والحنفية: يكون إجماعاً)**.

ش: أقول: المذهب الأول: أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً، وعليه:

فإنه تحرم مخالفته، ويجب العمل به.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد» واستدل عليه، وخالف فيه مذهب شيخه أبـي يعلى في ذلك.

كما ذهب إلى ذلك: أكثر الحنفية، والمعتزلة، واختاره أبو بكر القفال، وأبو إسحاق الشيرازي وكثير من الشافعية، وذهب إليه المالكية.

تنبيه: لعله قد اتضح لك أن نسبة ابن قدامة هذا المذهب إلى كل الحنفية فيه بعض التساهل؛ لأنه اختلف في مذهب الحنفية في ذلك، والأسلم أن يقال: ذهب أكثر الحنفية إلى هذا المذهب كما فهمت من كثير من كتب الحنفية. والله أعلم.

* * *

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب ـ وهو المذهب الأول ـ على أنه يعتبر إجماعاً، وتحرم مخالفته، والأخذ بالقول الآخر، بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق» وغيره من النصوص).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يعتبر إجماعاً تحرم مخالفته ـ :

قوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين»، وغيره من النصوص الدالة على حجية إجماع أهل كل عصر مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، فإذا أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة في مسألة معينة فإنه يكون إجماعاً، ومن خالفه فقد خالف الحق الذي أظهرته الأمة، ومن خالفه فقد اتبع غير سبيل المؤمنين، وزعم أن إجماعهم خطأ.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة مع قولين ثم اتفقوا على أحدهما).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يعتبر إجماعاً ــ: القياس. بيانه:

أن الصحابة لو اختلفوا على قولين في مسألة حادثة، ثم اتفق الصحابة على أحد القولين فإنه يكون إجماعاً، تحرم مخالفته، ولا يجوز الأخذ بالقول الآخر، فكذلك يقاس على ذلك ما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم اتفق التابعون على أحدهما، والجامع: أنه اتفاق من أهل عصر سواء كان عصر الصحابة أو التابعين، لا فرق، فهم كل الأمة.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ: إن إجماع التابعين اتفاق من أهل العصر على حكم فقهي معين فلم يجز خلافه، كما لو اختلفوا في حكم معين في عصرهم، ثم اتفقوا على حكمها في عصرهم، فهو اتفاق عقيب اختلاف، فقطع الاتفاق حكم الاختلاف.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال القاضي، وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في المسألة لا يعتبر إجماعاً، ولا تحرم مخالفته، بل يجوز الأخذ بما اتفق عليه التابعون، ويجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة. ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو اختيار كثير من محققي الشافعية: كإمام الحرمين، والغزالي، والآمدي، والصيرفي.

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب ـ على أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة لا يعتبر إجماعاً ـ بأدلة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه فتيا بعض الأمة؛ لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، ولذلك يقال: خالف أحمد، أو وافقه بعد موته).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في المسألة لا يعتبر إجماعاً، بل يجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة ـ: أنه لما اختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين فإن الأمة ـ كلها ـ اختلفت على هذين القولين بعد تمام النظر والاجتهاد، وهذا تضمن إجماعهم على تسويغ الأخذ بكل واحد من القولين باجتهاد أو تقليد، وهم معصومون من الخطأ فيما أجمعوا عليه؛ لأنه إجماع كل الأمة.

فلو أجمع التابعون على أحد القولين فهو فتيا بعض الأمة، لأن الصحابة الذين قالوا بالقول الآخر ـ الذي لم يجمع عليه ـ يعتبرون من الأمة الذين أجمعوا على تسويغ الأخذ بأحد القولين.

وصاحب القول الآخر ـ وهو الذي لم يجمع عليه ـ وإن كان قد مات فإن قوله ومذهبه في المسألة لم يزل لم يمت، بل هو حي يعمل به.

لذلك تجد العلماء يقولون: هذا القول يخالف ما ذهب إليه الإمام أحمد ومالك أو يوافقهما مع أنهما قد ماتا، قال الإمام الشافعي ـ مؤكداً ذلك ـ: «المذاهب لا تموت بموت أربابها».

فإذا كان ما اتفق عليه التابعون هو اتفاق بعض الأمة، فلا يسمى إجماعاً، ولا تحرم مخالفته.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يعتبر إجماعاً ــ: القياس. بيانه:

أنه إذا اختلف الصحابة في مسألة فقهية معينة على قولين، فانقرض ومات أصحاب القول الأول ــ مثلاً ــ كلهم، وبقي أصحاب القول الثاني، فإنه لا يجوز أن يكون القول الثاني هو المجمع عليه، ويحرم الأخذ بالقول الأول؛ لأن القول الأول لم ينقرض بانقراض أصحابه وموتهم، ويكون الخلاف باقياً، فكذلك الكلام في مسألتنا هذه فإنه يشبه ذلك فإن موت أصحاب أحد القولين لا يبطل العمل به، فيكون اتفاق التابعين على القول الثاني لا يبطل العمل بالقول الأول، فلا يكون إجماعاً، وبالتالي يجوز العمل بالقول الأول للصحابة، ويجوز العمل بالقول الثاني للصحابة ــ الذي اتفق عليه التابعون ــ .

وهذا الدليل مؤكد للدليل الأولى.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً، إما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على قول أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن التابعين المتفقين على أحد قولي الصحابة لا يخرجوا عن أحد ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إما أن يثبت أن التابعين هم كل الأمة في زمنهم، فحكم هذه الحالة: أن اتفاقهم يعتبر إجماع محل الأمة والمؤمنين، ويحرم مخالفتهم؛ لأنه اتباع غير سبيل المؤمنين، وترك الحق الذي اتفقت عليه الأمة.

الحالة الثانية: وإما أن لا يكون التابعون المتفقون على أحد قولي الصحابة كل الأمة، لأن القول الآخر لهم لا زال موجوداً فلم يمت كموت أصحابه، فحكم هذه الحالة: أن اتفاقهم لا يكون إجماعاً، بل يجوز الأخذ به، ويجوز الأخذ بالقول الآخر للصحابة.

الحالة الثالثة: وإما أن يكون التابعون المتفقون على أحد قولي الصحابة كل الأمة في شيء، ولا يكونون كل الأمة في شيء آخر.

فهذه الحالة لا يمكن أن تقع؛ لأنه يؤدي إلى التناقض، فهذان الاحتمالان لا يرتفعان، ولا يمكن أن يجتمعا، بل لا بدَّ من أحدهما.

فلا بدَّ أن تبينوا لنا الحق في ذلك.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (**قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابـي فقوله لا يسقط بموته، ولو مات القائل فأجمع الباقون على خلافه لا يكون إجماعاً، ولو حدثت مسألة بعد موته فأجمع عليها الباقون على خلافه كان إجماعاً**).

ش: **أقول**: هذا الجواب عن الاعتراض السابق، وبيانه:

أننا قلنا فيما سبق: إن إجماع أهل كل عصر حجة، فإذا حدثت حادثة في زمن وعصر التابعين ـ مثلاً ـ، واتفقوا فيها على حكم معين، فإنهم يوصفون ـ حينئذٍ ـ بأنهم كل الأمة؛ لأنهم نظروا إليها لوحدهم ولم ينظر فيها أحد قبلهم.

أما لو حدثت تلك الحادثة في زمن الصحابة ـ مثلاً ـ فنظروا إليها، واختلفوا فيها على قولين، فأجمع التابعون على أحد القولين، وتركوا الآخر، فهنا لا يوصف التابعون بأنهم كل الأمة الذين نظروا إلى تلك الحادثة، بل يوصفون بأنهم بعض الأمة، لأن بعض الصحابة ـ أصحاب القول الثاني الذي لم يجمع التابعون عليه ـ أيضاً نظروا إليها، وكونهم قد انقرضوا وماتوا فهذا لا يسقط قولهم ويجعله ساقط الاعتبار، بل يعتبر ويعمل به؛ لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ـ كما قلنا فيما سبق ـ.

وهذه المسألة تشبه تماماً مسألة أخرى، وهي: أنه لو اختلف الصحابة ـ مثلاً ـ في مسألة معينة على قولين، فمات القائلون بأحدهما، فأجمع الباقون على القول الآخر المخالف له، فإن هذا لا يكون إجماعاً؛ نظراً لأن القول موجود، ولا يموت بموت صاحبه، فهو باقٍ مستمر إلى يوم القيامة.

لكن لو حدثت مسألة جديدة بعد موت من يمكن أن يؤخذ رأيه فيها، فأجمع الباقون عليها كان إجماعاً معتبراً، تحرم مخالفته، وهذا قد سبق بيانه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ومن وجه آخر: أن اختلاف الصحابة على قولين: اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل واحدٍ منهما، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة لا يُعتبر إجماعاً، ويجوز الأخذ بالقول الآخر ــ : أن الصحابة لما اختلفوا ــ في مسألة معينة ــ على قولين، فإن هذا الاختلاف قد تضمن إجماعاً منهم على تسويغ الخلاف في المسألة، والأخذ بكل واحد من القولين، فإذا أجمع التابعون على أحد القولين لم يجز رفع إجماع الصحابة على قول واحد، ثم أجمع التابعون على خلافه؛ في نفس المسألة، فإن المعتمد إجماع الصحابة بلا شك.

* * *

اعــتــراض

لقد اعترض معترض على هذا قائلاً: إن الصحابة وإن أجمعوا على تسويغ الخلاف، والقول بكل واحد من القولين، فالتابعون ــ أيضاً ــ قد أجمعوا على القول بأحدهما دون الآخر.

الجـواب عنـه

يجاب عنه بأن يقال: لا يسلم أن هذا يُسمى إجماعاً، لأن من شرط الإجماع أن لا يرفع إجماعاً قبله.

* * *

اعتـراض ثـانٍ

قال قائل ــ معترضاً على ما سبق قوله من الدليل الثالث ــ : إن إجماعهم على تسويغ الخلاف مشروط بعدم دليل قاطع، فإذا طرأ دليل قاطع على أحد القولين وجب اتباعه وحرم الاجتهاد فيه.

جـوابـه

يقال في الجواب عن ذلك الاجتهاد: إن سلمنا قولكم: «إن إجماعهم على تسويغ الخلاف مشروط بعدم دليل قاطع» يلزم من ذلك جواز القول: إن إجماعهم على قول واحد إذا انعقد على قياس أنه مشروط بعدم دليل قاطع، فإذا طرأ دليل قاطع وجب اتباعه، وهذا الطريق يبطل أكثر الإجماعات، وهذا لا يمكن.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين
فهل يجـوز إحـداث قـول ثالث؟

أو تقول: إذا اختلف مجتهدو أهل عصر في مسألة فقهية على قولين، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟

مثل: لو اختلفوا في الجد مع الأخ فذهب بعضهم إلى أن الجد يرث جميع المال دون الأخ، وقال آخرون: يرثان المال بالمقاسمة.

فالذي يقول بأن الجد لا يرث شيئاً والمال كله للأخ، فقد أحدث قولاً ثالثاً.

مثال آخر: لو قال بعضهم فسخ النكاح لا يجوز إلاَّ بالعيوب الخمسة ــ وهي: البرص، والجنون، والجذام، والجب، والعنة ــ وقال آخرون: لا يجوز الفسخ بشيء منها.

فإذا جاء مجتهد وقال: يفسخ النكاح ببعض العيوب دون بعض، فقد أحدث قولاً ثالثاً.

* * *

إذا عرفت ذلك فهل يجوز إحداث قول ثالث؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها مذهبان، هما:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا اختلف الصحابة ــ أو أي أهل عصر ــ في مسألة فقهية معينة على قولين فلا يجوز إحداث قول ثالث مغلقاً.

نص على ذلك الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله وأبي الحارث: «يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا».

وقال الإمام أحمد في رواية الأثرم: «إذا اختلف أصحاب النبي ﷺ يختار من أقاويلهم، ولا يخرج من قولهم إلى من بعدهم».

وذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

وهو الصحيح وعليه العمل وبه الفتوى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال بعض الحنفية، وبعض أهل الظاهر: يجوز**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إذا اختلف الصحابة ــ أو مجتهدي أي أهل عصر ــ في مسألة فقهية على قولين فإنه يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، وبعض الظاهرية، وبعض الشيعة.

قال أبو الخطاب في «التمهيد»: وهو ـ يقصد هذا المذهب ـ قياس قول أحمد ـ رحمه الله ـ في الجنب يقرأ بعض آية، ولا يقرأ آية؛ لأن الصحابة قال بعضهم: «لا ولا حرفاً» وقال بعضهم: «يقرأ ما شاء»، فقال هو ـ يقصد الإمام أحمد ـ : يقرأ بعض آية.

تنبيه: نسب ابن قدامة ـ هنا ـ هذا المذهب إلى بعض الحنفية، ونسبه بعض الأصوليين إلى كل الحنفية.

وهذه النسبة فيها تساهل؛ حيث إني لم أجد فيما بين يدي من كتب الحنفية من ينسب هذا المذهب إلى بعضهم.

بل إن مذهبهم هو المذهب الأول وهو: أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، ولكن اختلف الحنفية ـ فيما بينهم ـ في تخصيصها بعصر الصحابة، أو أنها تجري في كل عصر مطلقاً.

فذهب الأكثرون منهم إلى إطلاقها فقالوا: إذا اختلف أهل أي عصر على قولين لا يجوز إحداث قول ثالث، وذهب الأقلون منهم إلى تخصيصها في عصر الصحابة فقالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين لا يجوز إحداث قول ثالث.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأمور ثلاثة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث ـ بأدلة، من أهمها ما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين، ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على جواز إحداث قول ثالث ــ أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لما نظروا إلى تلك المسألة الفقهية واجتهدوا فيها، فإنهم خاضوا فيها وتناقشوا في حكمها خوض ومناقشة مجتهدين بعضهم مع بعض فاختلفوا، فكانت نتيجة هذه المناقشة وهذا النظر أن اختلفوا في حكمها على قولين وأطلقوا ذلك، ولم يرد عنهم صراحة أنهم حرموا أن يكون هناك قول ثالث في تلك المسألة، فجاز لمجتهد آخر المخالفة فيها كسائر مسائل الاجتهاد؛ لأن النظر والاجتهاد سائغ فيها، فهي بمنزلة ما لم يتكلم فيها.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، كذا هاهنا)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على جواز إحداث قول ثالث ــ: قياس القول على الدليل. بيان ذلك:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لو استدلوا على حكم تلك المسألة بدليل، أو عللوا ذلك بعلة، فإنه يجوز إحداث دليل آخر وعلة أخرى لم يأت بها الصحابة؛ وذلك لأنهم لم يصرحوا ببطلان إحداث العلل والأدلة؛ فكذلك هنا يجوز إحداث قول ثالث، حيث إنهم لم يصرحوا ببطلانه، والجامع واضح وهو: أن كلاً منهما لم يصرح الصحابة ببطلانه.

الدليـل الثالـث

قوله: (**الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى التجويز في إحداهما، والتحريم في الأخرى كان جائزاً، وهو قول ثالث**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على جواز إحداث قول ثالث ـ: أن الصحابة لو اختلفوا في مسألتين وهما ـ مثلاً ـ «اللمس هل ينقض الوضوء؟» و «المس هل ينقض الوضوء؟» على قولين:

فقال بعضهم: اللمس والمس ينقضان الوضوء.

وقال آخرون: اللمس والمس لا ينقضان الوضوء.

ولم يفرق واحد بينهما.

فقال التابعي: ينقض اللمس ـ مثلاً ـ دون المس.

فإن ذهاب التابعي إلى هذا المذهب جائز، وهو قول ثالث.

مثال آخر:

اختلف الصحابة في مسألتين وهما ـ مثلاً ـ «زوج وأبوين» و «امرأة وأبوين».

فقال بعض الصحابة: للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة.

وقال بعضهم الآخر ـ ومنهم ابن عباس ـ: للأم ثلث جميع المال في المسألتين.

فجاء تابعي ـ وحكى عن ابن سيرين ـ فقال: لها ثلث ما بقي مع الزوج، وثلث جميع المال مع الزوجة، فأحدث قولاً ثالثاً وقبل ذلك، لم ينكر عليه.

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث، كانت الأمة قد ضيعته، وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته، ولم يبق منهم أحد على الحق، وذلك محال).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـ على عدم جواز إحداث قول ثالث ـ : أنه لما اختلف الصحابة ـ أو غيرهم من مجتهدي أهل العصر ـ في مسألة معينة على قولين فقط، فإن هذا اتفاق وإجماع ضمني منهم على هذين القولين، وأن الحق منحصر فيهما فقط.

فلو كان الحق في القول الثالث للزم من ذلك أن ينسب إلى مجتهدي الأمة في ذلك العصر تضييع الحق، والغفلة عنه؛ وذلك لأن هؤلاء المجتهدين في ذلك العصر قد ضيعوه وغفلوا عنه، وأن العصر قد خلا عن قائم لله بحجته، ولم يبق واحد منهم على الحق، وهذا محال؛ لأنه مخالف لقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق...».

وإذا كان هذا محالاً، فيجب أن نتبع ما أجمع عليه مجتهدو أهل كل عصر وهما أحد القولين اللذين اتفق عليهما هؤلاء المجتهدون ضمناً، ولا يجوز إحداث قول ثالث. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجيب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث ـ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(قولهم: إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث، قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد، فهو كذلك، ولم يجوزوا خلافهم).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ «إن الصحابة قد فكروا في المسألة الحادثة تفكير أي مجتهد، وقالوا فيها بقول قد أداه إليه اجتهادهم، وهو اختلافهم على قولين، لكن لم يصرحوا بتحريم قول ثالث».

أجيب عن ذلك بـ: أن هذا يقاس على ما لو اتفقوا على قول واحد. بيان ذلك:

أن الصحابة لو اتفقوا ـ في مسألة فقهية ـ على قول واحد عن اجتهاد، فإنهم خاضوا فيها خوض مجتهد ولم يصرحوا بتحريم قول ثان، ومع ذلك لا يجوز خلافهم وإحداث قول ثان؛ لأنه يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق، والغفلة عن دليله، فكذلك هنا، لما اختلفوا على قولين فهو إجماع ضمني منهم على هذين القولين فقط فلا يجوز إحداث قول ثالث، وإن لم يصرحوا بذلك؛ لأن إحداث قول ثالث يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(فأما إذا عللوا بعلة فيجوز بسواها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف مسألتنا).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ:

«إن الصحابة لو استدلوا، بدليل أو علة، لجاز الاستدلال بعلة أخرى، لأنهم لم يصرحوا ببطلان ذلك، فكذلك هنا».

أجيب عن ذلك بـ: أن دليلكم هذا مبني على القياس، وهو غير صحيح؛ لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أنه لو أجمع الصحابة على قول واحد ومستند هذا الإجماع دليل واحد جاز لمن بعدهم إحداث دليل آخر وثالث ورابع وذلك؛ لأن هذه الأدلة تؤيد ذلك الإجماع.

بخلاف ما لو أجمعوا على حكم واحد فلا يجوز إحداث حكم آخر، وكذا لو أجمعوا على قولين فقط فلا يجوز إحداث قول ثالث؛ لأن ذلك يخالف إجماعهم، فالذي يؤيد ما قيل في الأول يقبل، والذي يخالف لا يقبل.

فبان لك الفرق بينهما، وإذا ثبت الفرق: بطل القياس.

وإذا عرف المجتهدون الحق بدليل واحد، أو علة واحدة يكفي، ولم يفرض عليهم أن يطلعوا على جميع الأدلة التي تخص تلك المسألة.

فبان لك: أنه ليس في إحداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق؛ لأنهم فعلوا ما فرض عليهم، وما زاد مؤكد ومؤيد.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم: إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة، ودعوى المخالفة ـ هاهنا ـ**

جهل بمعنى المخالفة؛ إذ المخالفة: نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات، أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، ولا يلتئم الحكم من المسألتين، بل نقول: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية، فالمعصية والخطأ موجود من جميع الأمة، وليس ذلك محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة، ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين فتخطىء فرقة في مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطىء في المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن الصحابة لو اختلفوا في مسألتين، فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب آخرون إلى التحريم فيهما، فذهاب التابعي إلى الجواز في أحدهما، والتحريم في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث».

أجيب عن ذلك بـ: أن الصحابة ـ أو غيرهم من مجتهدي أهل العصر ـ إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين، فهو مثل ما نحن فيه لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يخالف إجماعهم؛ لأن قولهم: «لا فصل بينهما» ظاهر أنهما اشتركا فيما يقتضي ذلك الحكم، ولا فرق بينهما.

وإن لم يصرحوا بالتسوية بين المسألتين فإنه يجوز التفريق بينهما؛ وذلك لأن حكمه وقوله في كل مسألة يوافق مذهب طائفة، وليس في المسألتين حكم واحد، وليست التسوية مقصودة ـ كما سبق ـ.

وإذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلتئم حكم واحد من مسألتين، بل نقول ـ صريحاً ـ: لا يخلو إنسان من خطأ ومعصية في مسألة، فالأمة مجتمعة على المعصية والخطأ، وكل ذلك ليس بمحال، إنما الذي يستحيل الخطأ

بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة مع ما روي عن النبـي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق».

فإذا ثبت ذلك، فإنه يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين، فتخطىء فرقة في مسألة، والفرقة الأخرى تصيب فيها وتقوم بالحق فيها، وهؤلاء المصيبون في هذه المسألة يخطئون في المسألة الأخرى بينما يصيب الحق فيها المخطئون في المسألة الأولى.

فالفرقة يشملها الخطأ، ولكن في مسألتين، فلا يكون الحق في مسألتين مضيعاً بين الأمة في كل واحد منهما.

أو تقول ــ في ذلك ــ بعبارة أخرى:

إما أن تصيب كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، وهذا ممتنع؛ لأنه خطأ كلي.

وإما أن تخطىء كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، وهذا جائز؛ لأنه صواب كلي.

وإما أن تصيب كل واحدة من الفرقتين في مسألة، وتخطىء في المسألة الأخرى، فهذا يعتبر واسطة؛ لأنه خطأ من وجه دون وجه.

وهذه لم تكن مخالفة؛ لأن المخالفة: نفي المثبت، أو إثبات المنفي.

وهنا لم يتفق أهل العصر على إثبات أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، وإنما اختلفوا في مسألتين. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهب ثالث في المسألة لم يذكره ابن قدامة هنا، وهو: التفصيل. بيانه:

إن كان القول الثالث يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، فإنه يحرم إحداثه؛ لما فيه من مخالفة الإجماع.

وإن كان القول الثالث لا يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل وافق كل واحد من القولين من وجه، وخالفه من وجه، فإنه يجوز إحداثه، ولا مانع منه؛ لأنه ليس فيه مخالفة للإجماع.

مثال الأول ـ وهو القول الثالث الذي يحرم إحداثه ـ : أنه اختلف في البكر إذا وطئها المشتري، ثم وجد بها عيباً على قولين:

القول الأول: أنها ترد مع الأرش.

القول الثاني: أنها لا ترد مطلقاً.

فهذان القولان متفقان على أنه لا يجوز الرد مجاناً.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً في المسألة وهو: أنها ترد مجاناً.

فهذا القول لا يجوز إحداثه؛ لأنه مخالف للإجماع وهو: «أنه لا يجوز الرد مجاناً».

مثال آخر: أنهم اختلفوا في الجد مع الأخ على قولين:

القول الأول: أن الجد يأخذ المال كله.

القول الثاني: أنهما يتقاسمان المال بينهما.

فقد اتفق الفريقان على أن الجد يأخذ شيئاً من المال.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً في المسألة وهو: أن الجد لا يأخذ شيئاً، فإن هذا القول لا يجوز إحداثه؛ لأنه مخالف للإجماع «وهو: أن الجد لا بد أن يأخذ شيئاً».

مثال الثاني ـ وهو القول الثالث الذي لا يحرم إحداثه ـ أنه اختلف العلماء في الفسخ بالعيوب الخمسة ـ السابقة الذكر ـ على قولين:

القول الأول: يفسخ النكاح بها كلها.

القول الثاني: لا يفسخ النكاح بها.

فإذا جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً وهو: أنه يفسخ ببعضها دون بعض، فإن هذا القول يجوز ولا مانع منه؛ لأنه لم يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل إنه وافق أحد القولين من وجه، وخالفه من وجه آخر.

مثال آخر: أنهم لو اختلفوا في النية هل تعتبر في جميع الطهارات؟ على قولين:

القول الأول: أن النية تعتبر في جميع الطهارات.

القول الثاني: أن النية لا تعتبر في جميع الطهارات.

فلو جاء مجتهد وقال قولاً ثالثاً. وهو: أن النية تعتبر في بعض الطهارات، ولا تعتبر في بعضها الآخر، فإن هذا القول جائز ولا مانع؛ لأنه لم يرفع حكماً قد اتفق عليه القولان، بل إنه وافق أحد القولين من وجه، دون وجه.

وهذا هو المذهب ـ وهو التفصيل السابق ـ ذهب إليه فخر الدين الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وابن الحاجب في «المختصر»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وتاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع».

وهو الحق عندي؛ لأن المحذور مخالفة الإجماع، أو القول بما يلزم منه مخالفته.

وها هنا ليس كذلك أي: لم نخالف ما أجمع عليه المجتهدون من القولين؛ حيث إن القائل بالنفي في البعض، والإثبات في البعض الآخر قد

وافق في كل صورة مذهب الآخر، فلم يكن مخالفاً للإجماع. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة المذهب الأول والثاني

أما ما استدل به أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور القائلون: لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً ــ حيث قالوا: «إنه لو كان الحق في القول الثالث للزم من ذلك: أن ينسب إلى الأمة تضيع الحق والغفلة عنه»، فإنه يجاب عنه بأن ذلك الاستدلال ضعيف؛ لأنه إنما يلزم من ذلك نسبة الأمة إلى الخطأ وتضييع الحق أن لو كان الحق في المسألة معيناً، وهو ليس كذلك، وإذا كان كل مجتهد مصيباً فالتخطئة تكون ممتنعة.

وأيضاً: فإن الطائفتين المختلفتين كل واحدة منهما يجوِّز الأخذ بقولها، أو قول مخالفيهم بتقدير أن لا يكون اجتهاد الغير قد يؤدي إلى القول الثالث.

أما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً ــ من الأدلة الثلاثة السابقة الذكر، فقد أجيب عنها جميعاً مما يدل على ضعفها. وقد سبق ذلك، فلم يبق إلاَّ المذهب الثالث وهو: التفصيل في المسألة وهو الحق. والله أعلم.

* * *

الإجماع السكوتي

تحرير محل النزاع

قوله: **(فصل: إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا فإن لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع).**

ش: **أقول**: هذه هي مسألة الإجماع السكوتي، وهي:

أن يقول بعض الصحابة قولاً في مسألة معينة، فينتشر هذا القول في بقية الصحابة ومع ذلك يسكتوا ولم ينكروا ذلك، هل يكون ذلك إجماعاً؟

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إذا قال مجتهد من المجتهدين قولاً، أو ذهب إلى مذهب معين في مسألة وعرف به أهل عصره ولم ينكر عليه منكر، هل يكون ذلك إجماعاً؟

وقبل أن نذكر خلاف العلماء في ذلك، لا بد من ذكر محل النزاع، فأقول:

إن كان ذلك القول ليس في تكليف، بل في أمر عادي فهذا ليس بإجماع.

كقول بعضهم: «حذيفة أفضل من عمار»، فإن سكوت الباقين لا يدل على انعقاد الإجماع على ذلك؛ لأنه لا حاجة لهم إلى إنكار ذلك ولا إلى تصويبه.

وإن كان ذلك القول في حكم شرعي تكليفي؛ فينظر:

إن صرح الساكتون بالرضا، أو وجد منهم علامات تدل على رضاهم عن هذا القول، فإنه يكون إجماعاً.

وإن صرحوا بالسخط، أو وجد منهم علامات تدل على سخطهم، فهذا ليس بإجماع.

وإن سكتوا ولم يظهر منهم علامات تدل على الرضا، ولا علامات تدل على السخط، فهل هذا يدل على أنهم موافقون للمجتهد المعلن رأيه ويسمى إجماعاً، أم لا؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (وإن كان في تكليف، فعن أحمد ــ رحمه الله ــ ما يدل على أنه إجماع، وبه قال أكثر الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن قول المجتهد، أو فعله والسكوت من الباقين يعتبر إجماعاً، وإذا كان إجماعاً كان حجة، وهو إجماع ظني.

وهذا ظاهر كلام الإمام أحمد فيما رواه عنه الحسن بن ثواب، حيث قال ــ أعني الإمام أحمد ــ : «أذهب في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع: عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس».

ومعلوم أنهم ليسوا جميع الصحابة، فثبت أن قولهم انتشر فلم ينكر فسماه إجماعاً.

وهذا المذهب هو اختيار أكثر الشافعية، وأكثر الحنفية والمالكية، والحنابلة.

قال الرافعي تبعاً للقاضي حسين، والمتولي: إن الإجماع السكوتي ليس خاصاً بزمن دون زمن.

ونسب إلى الإمام الشافعي، قال النووي في «شرح الوسيط»: «لا تغتر بإطلاق المتساهل القائل: إن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، وهو موجود في كتب أصحابنا العراقيين في الأصول، ومقدمات كتبهم المبسوطة في الفروع، مثل: «تعليقة الشيخ أبي حامد»، و «الحاوي» و «مجموع المحاملي» و «الشامل» وغيرها.

قال الزركشي في «البحر المحيط» ـ لما نقل ذلك ـ : «ويشهد له أن الشافعي ـ رحمه الله ـ احتج في كتاب «الرسالة» لإثبات العمل بخبر الواحد، والقياس: أن بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار لذلك، فكان ذلك إجماعاً، إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصاً عن جميعهم بحيث لا يشذ منهم أحد، وإنما نقل عن جمع مع الاشتهار بسكوت الباقين».

ونقل عن الشافعي أنه قال بخلاف ذلك في كتابه: «الأم» ـ كما سيأتي ـ .

وبعض من ذهب إلى هذا المذهب اشترط في ذلك انقراض العصر، كأبي علي الجبائي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعضهم: يكون حجة، ولا يكون إجماعاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول المجتهد أو فعله مع سكوت الباقين يعتبر حجة، ولا يكون إجماعاً.

أي: أنه حجة يحتج به في إثبات الأحكام، ولا يجوز أن يقال: إنه إجماع مطلقاً؛ لأن الإجماع: ما علمنا فيه موافقة الجماعة قرناً بعد قرون.

قاله أبو هاشم المعتزلي، حكاه عنه أبو الحسين البصري في «المعتمد»، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة» إلى طائفة من الشافعية.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال جماعة آخرون: لا يكون حجة ولا إجماعاً، ولا ننسب إلى ساكت قولاً إلاَّ أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين للرضا وتجويز الأخذ به)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن قول المجتهد، أو فعله، وكان الباقون حاضرين، لكنهم سكتوا وما أنكروه، فهذا ليس بإجماع ولا حجة، ولا يمكن أن ننسب إلى أي مجتهد ساكت قول ذلك المجتهد المعلن، إلاَّ إذا ثبتت أدلة من قرائن الأحوال تدل دلالة واضحة على أن سكوت بقية المجتهدين كان سببه هو إضمار الرضا بذلك القول، وجواز الأخذ بذلك القول المعلن عند السكوت.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري، وابنه: محمد، والشريف المرتضى، والقاضي أبو بكر الباقلاني.

وصرح الإمام الشافعي بهذا المذهب في كتابه «الأم»، ونسبه إليه الآمدي في «الإحكام»، وفخر الدين الرازي في «المحصول»، وقال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهب الشافعي، واختاره الغزالي في «المستصفى»، والرازي في «المحصول»، وكثير من محققي الشافعية.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث على أن ذلك ليس بإجماع ولا حجة بأن مذهب المجتهد إنما يعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه أي

احتمال، أما سكوت من يسكت فإنه يحتمل أنه سكت لأسباب سبعة هي كما يلي:

* * *

السبب الأول

قوله: **(أحدها: أن يكون لمانع في باطنه لا يُطلع عليه)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا للرضا، ولكن لسبب آخر: وهو أن يكون في باطن ذلك المجتهد الساكت مانع من إظهار القول، ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر عليه قرائن السخط مع سكوته.

* * *

السبب الثاني

قوله: **(الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لكونه مضمراً للرضا، ولكن لسبب آخر، وهو: اعتقاده أن كل مجتهد مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتهدات فرضاً أصلاً، ولا يرى الجواب إلاَّ فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

* * *

السبب الثالث

قوله: **(الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن موافقاً)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لكونه مضمراً للرضا، ولكن لسبب آخر، وهو: أن هذا المجتهد قد سكت لأنه يرى أن قول ذلك المجتهد

المعلن سائغاً وجائزاً حيث أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

* * *

السبب الرابع

قوله: **(الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله، أو يشتغل عنه).**

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا، بل لسبب آخر، وهو: أنه منكر لذلك القول المعلن، ولكنه لم يعلن إنكاره.

وتريث بعض الوقت حتى تسنح الفرصة، ولم ير أن يبادر فوراً في الإنكار؛ لمصلحة رآها، وما فعل ذلك إلاَّ لعارض طارىء ينتظر زواله، فيموت قبل أن يزول ذلك العارض، أو أنه يزول، ولكنه يشتغل عنه وينساه ويغفل عنه.

* * *

السبب الخامس

قوله: **(الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر: لم يلتفت إليه، وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس ـ حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه ـ: «كان رجلاً مهيباً فهبته»).**

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا، بل لسبب آخر، وهو: أنه منكر لذلك القول المعلن، لكنه سكت هيبة، وأنه يعلم أنه لو أظهر إنكاره لم يلتفت إلى كلامه، ولحقه بسبب ذلك ذل وهوان.

يشهد لهذا: ما أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، والحاكم في

«المستدرك» عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: خرجت أنا وزفر بن أوس إلى ابن عباس، فتحدثنا عنده، حتى عرض ذكر فرائض المواريث وذكر العول، فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً! النصفان قد ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا ابن عباس: من أول من عال في الفرائض؟ فقال: عمر بن الخطاب لما التقت عنده الفرائض، ودافع بعضها بعضاً». اهـ. فقص عليهم ما حصل.

ثم قال زفر لابن عباس: فما منعك يا ابن عباس أن تشير على عمر بهذا الرأي؟

قال ابن عباس: هبته، وكان ـ والله ـ امرءاً مهيباً.

* * *

السبب السادس

قوله: **(السادس: أن يسكت، لأنه متوقف في المسألة؛ لكونه في مهلة النظر).**

ش: **أقول:** إن المجتهد الساكت لم يسكت لكونه مضمراً للرضا؛ بل إنه سكت؛ لأنه توقف في هذه المسألة، لم يجزم بحكم معين فيها فهو متوقف فيها؛ لأنه يعد في مهلة النظر؛ حيث لا زال ينظر فيها ويبحث في الأدلة، فهو ـ في هذه الحالة ـ لم ينكر ولم يوافق، ولم يتوصل فيها إلى رأي معين.

* * *

السبب السابع

قوله: **(السابع: أن يسكت، لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار، وأغناه عن الإظهار؛ لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه، وأخطأ في وهمه).**

ش: **أقول**: إن المجتهد قد سكت لا لأنه قد أضمر الرضا، ولكن لأنه ينكر هذا القول المعلن، ولم يظهر إنكاره؛ لأنه ظن: أن غيره من المجتهدين قد أظهر إنكاره وكفاه، وأغنى ذلك عن أن ينكر هو أيضاً؛ لأن حكم الإنكار فرض كفاية إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين.

أو تقول بلفظ آخر: إن هذا المجتهد الساكت عن الإنكار لم يسكت لأنه راض عن القول المعلن، ولكنه سكت؛ لأنه منكر له، ولم يظهر إنكاره؛ لأنه ظن أن غيره من المجتهدين قد أنكر ذلك القول المعلن فلا داعي لأن ينكره هو أيضاً؛ لأن الإنكار فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين.

ويكون قد غلط في هذا الظن وأخطأ فيه فلم يوجد أحد من المجتهدين قد أنكره.

وهكذا بان لك أن السكوت له أسباب كثيرة ـ كما بينا في السابق ـ .

وإذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا، علمنا أن السكوت لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً، وهذا معنى قول الشافعي ـ رحمه الله ـ : «لا ينسب إلى ساكت قول».

وبالتالي لا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد ـ فيما بينهم ـ إجماعاً ولا حجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الأكثرون ـ على أن قول المجتهد وفعله والسكوت من الباقين يعتبر إجماعاً وحجه ـ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(ولنا أن حال الساكت لا يخلو من ستة أقسام)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على أن هذا يعتبر إجماعاً وحجة هو: أنه لا يخلو حال الساكت بعد سماعه القول المعلن من ستة أقسام، وإليك بيانها وحكم كل واحد منها: فأقول:

* * *

القسم الأول

قوله: **(أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة)**.

ش: **أقول**: إن يكون المجتهد الساكت لم يجتهد في المسألة وهي الحادثة، بل تركها بدون أن يحاول إيجاد حكم شرعي لها.

* * *

القسم الثاني

قوله: **(الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد في هذا القسم نظر واجتهد في تلك المسألة والحادثة لكنه لم يتوصل إلى حكم معين فيها، لذلك سكت.

* * *

بيان بُعْد هذين القسمين

قوله: **(وكلاهما خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته)**.

ش: **أقول**: كل من القسمين السابقين خلاف الظاهر من عادة العلماء،

وما يكون خلاف الظاهر فهو لا يجوز، أو يبعد وقوعه منهم. بيان ذلك:

أما القسم الأول ـ وهو: أن يكون المجتهد لم ينظر ولم يجتهد في المسألة والحادثة ـ فهذا لا يجوز؛ لأمرين، وهي:

أولهما: أن عدم الاجتهاد في الحادثة النازلة خلاف عادة العلماء عند النوازل والحوادث.

ثانيهما: أن عدم اجتهاد المجتهد في النازلة يؤدي إلى خلو العصر من حجة الله ـ تعالى ـ ؛ لأنا إذا جوزنا أن يكون المجتهد المعلن لراية قد أخطأ، والساكت لم يجتهد فقد خلا العصر من حجة، وقد قال عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يرد علي».

أما القسم الثاني ـ وهو أن المجتهد نظر واجتهد في النازلة، ولكنه لم يتوصل إلى حكم فيها معين ـ فهذا بعيد من حيث العادة؛ لأمرين:

أولهما: أن عدم وصول المجتهد إلى حكم معين في تلك الحادثة هذا بعيد، مع توفر الدواعي للاجتهاد، وظهور الدلائل؛ لأنه ما من حكم إلاَّ ولله ـ تعالى ـ عليه دلائل وأمارات تدل عليه، والظاهر ممن له أهلية الاجتهاد إنما هو الاطلاع عليها والظفر بها.

ثانيهما: أن عدم وصول المجتهد إلى حكم معين في تلك المسألة يؤدي إلى خلو العصر عن قائم لله تعالى بحجته؛ لأنا إذا فرضنا أن يكون المجتهد المعلن لمذهبه قد أخطأ فيه، والساكت اجتهد ولم يصل إلى حكم معين فيها فقد خلا العصر عن قائم لله تعالى بحجته، وهذا مخالف للحديث السابق وهو: «لا تزال طائفة من أمتي. . .» إلخ.

* * *

القسم الثالث

قوله: **(الثالث: أن يسكتوا تقية)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، وأداه اجتهاده إلى حكم معين مخالف لرأي المجتهد المعلن، ولكن لم يظهره وسكت تقية ومخافة من سطوة المجتهد المعلن لرأيه.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: **(فلا بد أن يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، فلا يلبث القول أن ينتشر)**.

ش: **أقول**: هذا القسم وهذا الاحتمال؛ وإن انقدح في الذهن ـ فإنه بعيد؛ لوجهين:

أولهما: لا بد للمجتهد أن يظهر سبب فعله لهذه التقية، لأن عادة المتقي أن يظهر قوله عند ثقاته وخاصته، ثم بعد مدة قصيرة ينتشر القول ويعرف، وهذا الذي ذكره ابن قدامة.

ثانيهما: أنه إذا سكت حتى ينقرض العصر فلا بد أن يموت من يتقيه قبله، فيجب أن يظهر قوله، كما قال ابن عباس ـ حين توفي عمر ـ: «إن المال لا يعول»، فقيل له: لِمَ لم تقل ذلك في زمن عمر؟ فقال: هبته، أو يموت هو قبل من يتقيه فينعقد الإجماع.

* * *

القسم الرابع

قوله: **(الرابع: أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر)**.

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد، وتوصل إلى حكم معين في المسألة، ولكنه سكت لعارض طرأ عليه لم يظهر لنا فلا يكون سكوته لأجل الموافقة.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (**وهذا خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته**).

ش: **أقول**: هذا القسم ــ وهو الرابع ــ وهذا الاحتمال ــ وإن كان منقدحاً في الذهن ــ إلاَّ أنه بعيد؛ لوجهين:

أولهما: إن سكوت المجتهد بسبب عارض لم يظهر خلاف الظاهر من أحوال العلماء وأهل الحق.

ثانيهما: أن سكوت المجتهد؛ لعارض لم يتبين لنا يؤدي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته، لأن هذا المجتهد إذا سكت، وذاك قد أخطأ في رأيه فإنه يخلو العصر من حجة، وهذا لا يجوز؛ لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق...».

* * *

القسم الخامس

قوله: (**الخامس: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب**).

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، ووصل فيها إلى حكم معين مخالف لما قاله المجتهد المعلن لرأيه، ولكنه لم يظهر رأيه معتقداً أن كل مجتهد مصيب، فهو لا يرى الإنكار في المجتهدات فرضاً أصلاً، ولا يرى الجواب إلاَّ فرض كفاية، فإذا اجتهد واحد كفى، وإن كان هو مخالفاً لذلك الاجتهاد.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (**فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة، ولهذا عاب بعضهم على بعض، وأنكروا على ابن عباس وغيره مسائل انتحلوها، ثم من العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه، ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا**).

ش: **أقول**: إن ذلك الاحتمال ــ وهو: الاعتقاد أن كل مجتهد مصيب ــ لا يسلَّم من وجهين، هما:

أولهما: أن هذا لم يوجد في عصر الصحابة، ولم ينقل إلينا أن واحداً من الصحابة سكت عن الإنكار؛ لأنه يعتقد أن كل مجتهد مصيب، ولذلك عاب بعض الصحابة على بعض، وتناظروا وتجادلوا لتحقيق الحق وإبطال الباطل كمناظرتهم في مسألة: «الجد والأخوة».

ومسألة: «العول» مع ابن عباس، ومسألة «التحريم»، ومسألة «دية الجنين» وغيرها، وأنكر بعضهم على بعض، وهذا يدل على أن المجتهد لا يسكت عن شيء هو يعلم خلافه، بل يبين رأيه فيها دون إلزام.

ثانيهما: أن من يعتقد أن كل مجتهد مصيب من عادته أن ينتحل مذهباً، ويخالف غيره فيه، ويناظره عليه، ويبين أن مذهبه هو الصحيح ومذهب غيره خطأ كما نشاهد في زماننا، ويبلغنا عمن تقدمنا.

فكيف بعد هذا يُدَّعى أن المجتهد قد يسكت لهذا الاعتقاد.

* * *

القسم السادس

قوله: (**السادس: أن لا يرى الإنكار في المجتهدات**).

ش: **أقول**: إن المجتهد الساكت قد اجتهد في المسألة، وعلم حكمها، وتبين له أن قول المجتهد المعلن خطأ، لكنه لم يظهر ذلك؛ لأنه

يرى أن قول ذلك المجتهد سائغاً وجائزاً، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه.

* * *

بيان بُعْد هذا القسم

قوله: (وهو بعيد؛ لما ذكرناه).

ش: **أقول**: إن هذا الاحتمال بعيد جداً، حيث إنه لا يجوز أن يسكت أي مجتهد مع اعتقاده الخطأ في قول أي مجتهد آخر؛ لأن تطابقهم على ترك إنكار الخطأ يجري مجرى قولهم: «قول ذلك المجتهد ليس بخطأ»، وهذا لم يكن حقيقة.

وعدم إنكار الخطأ الواضح ليس من عادة الصحابة ومن سار على نهجهم من العلماء الذين سلكوا طريق النصح وتركوا الغش، فقد أنكر بعضهم على بعض، واعترض بعضهم على بعض، والأمثلة على ذلك كثيرة.

منها: أن عمر لما فرغ من جلد أبـي بكرة حد القذف؛ لأنه كان من القاذفين للمغيرة ابن شعبة بالزنا» قال أبو بكرة ــ رضي الله عنه ــ مرة أخرى: «أشهد أن المغيرة زنى فأراد عمر أن يعيد حده، فاعترض علي قائلاً: إن جلدته فارجم صاحبك»، يعني المغيرة.

ومنها: أن عمر عزم على جلد الحامل، فاعترض عليه معاذ بن جبل قائلاً: «إن جعل الله لك على ظهرها سبيلاً، فما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً».

ومنها: قول ابن عباس في مسألة الجد والإخوة: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

والأمثلة كثيرة، وكلها تدل على أن المجتهد لا يجوز له أن يسكت؛ لأنه يرى الإنكار في المجتهدات.

* * *

بيان أن السكوت للموافقة

قوله: (فثبت أن سكوته كان لموافقته).

ش: **أقول**: لما بين بطلان تلك الاحتمالات لم يبق إلاَّ أنه سكت؛ لأنه موافق للقول المعلن.

والحاصل من الدليل الأول للجمهور أن يقال: إن سكت المجتهد من إظهار مخالفته لقول المجتهد المعلن يحتمل ستة احتمالات، كلها باطلة كما سبق، فإذا ثبت بطلانها صح الاحتمال السابع، وهو: أن الساكت كان موافقاً لقول المجتهد المعلن، ولا يجوز غيره، فكان هذا إجماعاً وإذا كان إجماعاً فإنه حجة، وهو المطلوب.

ما سبق كله هو الدليل الأول على أن ذلك يعتبر إجماعاً وحجة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ومن وجه آخر: أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الجمهور على أن هذا يعتبر إجماعاً وحجة ــ: إجماع التابعين على أن هذا يسمى إجماعاً. بيان ذلك:

أن المجتهدين من التابعين إذا حدثت حادثة بينهم، ولم يجدوا حكماً

لها في الكتاب، والسنة، ووجدوا قولاً فيها لصحابي، وعلموا أن هذا القول قد انتشر، وسكت بقية الصحابة عن الإنكار، فإن التابعين لا يجوزون العدول عن ذلك القول، بل يعملون به؛ بناء على أنه قول قد أجمع عليه. فهذا إجماع من التابعين على كون ذلك حجة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**ومن وجه آخر: أنه لو لم يكن هذا إجماعاً؛ لتعذر وجود الإجماع؛ إذ لم ينقل إلينا في مسألة واحدة قول كل عالم في العصر مصرحاً به**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة الجمهور على أنه يعتبر إجماعاً وحجة ـ: أنه لو شرط لانعقاد الإجماع: التصريح من كل واحد من مجتهدي الأمة؛ لأدى ذلك إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً، لتعذر اجتماع أهل العصر على قول واحد يسمع منهم، بل إن المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم الباقون.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ إذا كان سكوت الباقين لا يدل على أنهم موافقون على قول المجتهد المعلن لتعذر وجود الإجماع غالباً؛ لأن الإجماع الصريح قليل جداً؛ لأنه لم ينقل إلينا قول كل واحد من مجتهدي الأمة في حادثة معينة.

فثبت بذلك أن سكوت الباقين يدل على أنهم موافقون على قول المجتهد المعلن فكان إجماعاً وحجة.

قال السرخسي في «أصوله»: «من ادعى أن الإجماع لا يكون إلاَّ فيما اتفق عليه الناس جميعاً كما اتفقوا على موضع الكعبة والصفا، والمروة، قلنا له: بأي طريق عرفت إجماع المسلمين على هذا، فإن قال: بالسماع من كل

واحد كان كاذباً بيقين، وإن قال: بتنصيص البعض وسكوت الباقين عن إظهار الخلاف قلنا له: كما ثبت ذلك بطريق إجماعهم فكذلك يثبت له في الأحكام الشرعية» .اهـ.

* * *

الجواب عن المذهب الثاني

قوله: **(وقول من قال: هو حجة وليس بإجماع غير صحيح؛ فإنا إن قدرنا رضى الباقين كان إجماعاً، وإلاَّ فيكون قول بعض أهل العصر، والله أعلم)**.

ش: **أقول: لما** قال أصحاب المذهب الثاني: إن قول المجتهد المنتشر مع سكوت الباقين يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً: أجاب عنه ابن قدامة ــ تبعاً للغزالي ــ أن هذا المذهب غير صحيح ولا يمكن أن يكون حجة إن لم يكن إجماعاً؛ لأنه لا يخرج عن أحد أمرين:

الأول: إما أن نقدر رضا المجتهدين الساكتين، فهذا يكون إجماعاً وحجة كما قلنا.

الثاني: أو نقدر عدم رضاهم فهذا لا يكون إجماعاً ولا حجة؛ لأن قول ذلك المجتهد المعلن يعتبر قولاً لبعض أهل العصر، ولم تثبت له العصمة، وإنما العصمة قد ثبتت لكل مجتهدي الأمة.

تنبيه: في هذه المسألة مذاهب كثيرة، من أهمها:

الأول: أنه يعتبر إجماعاً وحجة مطلقاً.

الثاني: أنه يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً.

الثالث: أنه لا يعتبر إجماعاً ولا حجة.

وقد سبق ذكر تلك المذاهب.

الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر.

الخامس: التفصيل بين الفتوى والحكم، فإن كان حكم حاكم فهو إجماع، وإن كان فتوى منفرد فلا يكون إجماعاً.

السادس: عكس الرابع، وهو: أنه إجماع إن كان عن فتوى، وأما إن كان عن حكم حاكم فلا يكون إجماعاً.

السابع: أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج كان إجماعاً، وإلاَّ فحجة.

الثامن: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً، وإلاَّ فلا.

التاسع: إن كان الساكتون أقل من المصرحين كان إجماعاً، وإلاَّ فلا.

وقيل: غير ذلك.

والراجح عندي هو المذهب الأول وهو: أنه إذا قال مجتهد قولاً وانتشر وسكت الباقون ولم ينكروه، فإن هذا يعتبر إجماعاً وحجة للأدلة الثلاثة السابقة، ولأنه قد وقع الإجماع على أن السكوت معتبر في المسائل الاعتقادية، فيقاس عليها المسائل الاجتهادية؛ لأن الحق في الموضعين واحد.

وعلى هذا: لا يحل له السكوت، وترك الرد هنا إذا كان الحكم عنده بخلاف الحكم الذي قاله ذلك المجتهد المعلن؛ لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس؛ حيث إن الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته تركاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد شهد الله تعالى لهذه الأمة بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ

﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ لأنه لو تصور منهم ترك الأمر بالمعروف لأدى ذلك إلى الخلف في كلامه تعالى، وهذا محال. فوجب أن يكون سكوتهم للموافقة ـ؛ إذ لو كانوا يرون خلافه لأنكروه، فلم يسكتوا إلاَّ لاعتقادهم أنه الحق. والله أعلم.

أما المذاهب الأخرى فلكل مذهب منها أدلة، وقد أجاب عنها العلماء، ولولا خشية الإطالة؛ لذكرتها.

* * *

مستند الإجماع

اتفق كل من يعتد بقوله على أنه لا ينعقد الإجماع إلاَّ عن مستند ودليل ومأخذ يوجب ذلك الإجماع.

وحكي عن قوم أنهم قالوا: يجوز انعقاد الإجماع بلا مستند ولا دليل، بل ينعقد عن توفيق، أي: يوفق الله ـ تعالى ـ علماء الأمة لاختيار الصواب من غير مستند. وهذا باطل؛ لعدم الدليل الصحيح عليه.

أما الأولون ـ وهم القائلون: إنه لا ينعقد الإجماع إلاَّ عن دليل ومستند اختلفوا ـ فيما بينهم ـ في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس، على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز انعقاد الإجماع عن الاجتهاد

والقياس، أي: يجوز أن يكون مستند الإجماع الاجتهاد والقياس، ويحتج بهذا الإجماع كغيره من الإجماعات، وهو متصور.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يتصور ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس غير متصور، وهو مذهب أهل الظاهر، وابن جرير الطبري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(إذ كيف يتصور اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها، وتفاوت أفهامها على مظنون؟!)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ـ: أن الاجتهاد والقياس أمر ظني، وقوى الناس وأفهامهم وطبائعهم مختلفة ومتفاوتة في إدراك الوقوف على ذلك الظن، فيكون غير متصور؛ حيث إنه يستحيل اتفاقهم على إثبات حكم به عادة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس؟!)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على عدم تصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ــ : أن بعض الأمة ينكر القياس، وما من عصر إلاَّ ويوجد جماعة من نفاة القياس، وذلك مما يمنع من انعقاد الإجماع مستنداً إلى القياس.

أي: فكيف تجتمع الأمة على حكم دليله القياس الذي اختلف فيه أصلاً؛ ذلك لأن الحكم لم يثبته كل الأمة؛ حيث إن منكر القياس لم يثبته فغير متصور أن تجتمع الأمة على ذلك الحكم.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال آخرون: هو متصور وليس بحجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور، لكنه ليس بحجة.

بمعنى: لا تحرم مخالفة ذلك الإجماع المنعقد عن اجتهاد وقياس.

ولم ينسب هذا المذهب لأحد.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهو: أن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس متصور، وليس بحجة ــ بقولهم: إن القول بالاجتهاد والاستناد إليه في إثبات حكم يفتح باب الاجتهاد ولا يجب علينا، ولا يحرم مخالفته.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : إن الإجماع دليل مقطوع به ولا تجوز

مخالفته، والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد تجوز مخالفته، وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه.

فلو استند الإجماع على دليل مظنون، وانعقد على ذلك، فلا يكون هذا الإجماع حجة لا تجوز مخالفته، بل تجوز مخالفته؛ لأنه بني على ما يجوز مخالفته وهو الدليل المظنون؛ لأنه ثبت بالاجتهاد.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني
وهي بنفس الوقت أدلة للجمهور أصحاب المذهب الأول

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أدلة أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: «كيف يتصور اتفاق أمة على مظنون مع اختلافهم في الطبائع والذكاء والغباء هذا مستنكر»، أجيب عن ذلك بوجوه:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأي بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم، لكونه في معناه في الإسكار).**

ش: **أقول:** الوجه الأول ـ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ـ :

أن اتفاق الأمة على مظنون مع الاختلاف فيما بينهم إنما يستنكر إذا تساوى الاحتمال، فلم يغلب أي احتمال.

أما القياس وهو الذي يفيد الظن الغالب فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه، ويكون داعياً إلى الحكم به فيميل إلى ذلك كل أحد من العقلاء، وإن تعذر ذلك في وقت معين؛ لتفاوت أفهامهم واختلافهم في النظر والاجتهاد، فلا يتعذر ذلك في أزمنة متطاولة، ولا يبعد اتفاقهم على أن النبيذ في معنى الخمر، فيكون حكمهما واحداً وهو التحريم؛ لأنهما اتفقا في العلة وهي: الإسكار، فهذا متصور فأي بعد فيه؟

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد، مع تطرق الاحتمال).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ــ: كيف لا يتصور انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس؟ وأكثر الإجماعات الموجودة لدينا قد ثبتت وانعقدت، وهي مستندة إلى أدلة ظنية كالعموم والظاهر، وخبر الواحد.

فهنا قد انعقد الإجماع وهو مستند إلى تلك الأدلة الظنية مع أن الاحتمال يتطرق إليها، فكذلك القياس والاجتهاد.

بمعنى: كما أن الإجماع ينعقد وهو مستند إلى العموم، والظاهر، وخبر الواحد، فكذلك ينعقد وهو مستند إلى القياس والاجتهاد، ولا فرق، والجامع: أن كل تلك الأدلة لا تفيد إلاَّ الظن، أي: يتطرق الاحتمال إليها.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(فإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي، ولا ظني لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه الجواب عن دليلهم الأول ـ: كيف تقولون: إن انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس وهما ظنيان لا يمكن تصوره وقد تصور انعقاد الإجماع بما هو أضعف من ذلك؟ بيان ذلك:

أنا قد وجدنا الخلق الكثير قد أجمعوا على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي، ولا دليل ظني، فإذا جاز ذلك فجواز انعقاد الإجماع عن الدليل الظني الظاهر الغالب ـ كالاجتهاد والقياس ـ أولى.

تنبيه: هذه الوجوه الثلاثة تصلح أن تكون أدلة للجمهور على جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن بعض الأمة ينكر القياس، فكيف تجتمع الأمة على حكم ثبت عن طريق قياس مختلف فيه؟». أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

* * *

الوجـه الأول

قوله: **(وأما منع تصوره بناء على الاختلاف في القياس، فإنما نفرض ذلك في الصحابة، وهم متفقون عليه، والخلاف حدث بعدهم)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما على

دليلهم الثاني ـ : أن الإجماع ينعقد عن القياس في عصر الصحابة، حيث إنهم قد اتفقوا على الاحتجاج بالقياس، فلم يرد عنهم أو عن واحد منهم إنكاره، وإنما الخلاف في القياس حدث بعدهم.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (**وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرون إلى اجتهاد يظنونه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس أو كما يجوز أن يعتقد غير القياس قياساً كذلك في العكس، وإذا ثبت تصوره فيكون حجة؛ لما سبق من الأدلة على الإجماع**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن دليلهم الثاني ـ : إن فرض انعقاد الإجماع عن قياس بعد حدوث الخلاف في الاحتجاج بالقياس، فإن القائلين بحجية القياس يستندون في إجماعهم هذا إلى القياس.

أما الآخرون ـ وهم المخالفون في حجية القياس المنكرون لها ـ فإنهم يستندون في إجماعهم ذلك إلى اجتهاد آخر ظنوا أنه ليس بقياس، وهو في الحقيقة قياس؛ إذ قد يتوهم بعضهم غير العموم عموماً، وغير الأمر أمراً، وغير القياس قياساً، وكذا عكسه إذ قد يتوهم بعضهم القياس غير القياس وهكذا.

إذا عرفت هذه الوجوه ـ كلها ـ فقد ثبت لديك ـ أيها القارىء ـ تصور انعقاد الإجماع عن الاجتهاد والقياس، فإذا تصورنا انعقاده عن ذلك فيكون حجة استناداً إلى أدلة حجية الإجماع التي سبق ذكرها، كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ

نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ...»، وغير ذلك مما في معناه.

فإذا ثبت ذلك فيكون الإجماع المستند إلى الاجتهاد والقياس إجماع وحجة وهو المطلوب.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ في استدلالهم على أن استناد الإجماع على قياس واجتهاد متصور، ولكنه ليس بحجة ــ: «إن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه؛ حيث تجوز مخالفة الدليل الظني الوارد من الاجتهاد، فالإجماع المعتمد عليه تجوز مخالفته».

يمكن أن يجاب عن ذلك ــ حيث لم يذكره ابن قدامة ــ بأن الأمة إذا اتفقت على ثبوت حكم القياس فإجماعهم على ذلك يسبقه إجماعهم على صحة ذلك القياس، وبذلك يخرج عن كونه ظنياً تجوز مخالفته، فإذاً استناد الإجماع القطعي إنما هو إلى قطعي لا إلى ظني.

تنبيه: يمكن أن أوجز أدلة الجمهور على أن الإجماع ينعقد عن اجتهاد وقياس، بما يلي، فأقول:

الأول: أنه لا يستحيل عقلاً، فلا يبعد اتفاق مجتهدي الأمة على أن النبيذ في معنى الخمر، فيكون حكمهما واحداً وهو: التحريم، لاتفاقهما في العلة: وهي الإسكار.

الثاني: أن الإجماع قد انعقد وهو مستند إلى أدلة ظنية كالعام، والظاهر وخبر الواحد فكذلك القياس والاجتهاد يقاس على تلك الأدلة والجامع: أن كلاً منها يفيد الظن.

الثالث: أنا قد وجدنا الخلق الكثير قد أجمعوا على أحكام باطلة لا تستند إلى دليل قطعي ولا دليل ظني، فجواز انعقاده عن القياس والاجتهاد ـ وهو الدليل الظني الظاهر ـ أولى.

وهذه الأدلة الثلاثة قد سبقت في كلام ابن قدامة ـ أثناء رده على الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني.

ويمكن أن يزاد عليها: الوقوع؛ حيث وقع أن الصحابة وعلماء السلف قد استندوا في إجماعهم على الاجتهاد والقياس والرأي:

فمن ذلك: أن الصحابة قد أجمعت على خلافة أبـي بكر من طريق الاجتهاد والرأي، حتى قال بعضهم: «رضيه رسول الله لديننا وهي الصلاة، أفلا نرضاه لدنيانا».

ومنه: إجماعهم على تحريم شحم الخنزير؛ قياساً على تحريم لحمه.

ومنه: إجماعهم على أن حد شارب الخمر ثمانين جلدة في عهد عمر.

ومنه: إجماعهم على جزاء الصيد، ومقدار أرش الجناية، ومقدار نفقة القريب، وكل ذلك كان مستنده الاجتهاد؛ إذ لا نص في ذلك.

وإذا ثبت جواز استناد الإجماع إلى القياس والاجتهاد ووقوعه، وجب أن يكون حجة متبعة؛ للأدلة التي قلناها في حجية الإجماع، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الخطأ...» وغيرها. والله أعلم.

* * *

أقسام الإجماع ـ من حيث القطع والظن ـ

قوله: (فصل: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون).

ش: **أقول**: ينقسم الإجماع ــ من حيث القطع والظن ــ إلى قسمين:

القسم الأول: الإجماع القطعي.

القسم الثاني: الإجماع الظني.

* * *

القسم الأول: الإجماع القطعي

قوله: **(فالمقطوع: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر).**

ش: **أقول**: القسم الأول: الإجماع القطعي، وهو ما تتوفر فيه القيدان التاليان:

أولاً: أن تتوفر جميع شروط الإجماع بأن يصرح كل واحد من المجتهدين بحكم المسألة، أي: أن يقولوا جميعاً: إن الحكم في المسألة الفلانية الوجوب أو الندب، أو يقول البعض ويفعل البعض الآخر على وفق هذا القول، ويكون ذلك مع وجود الشروط المتفق عليها.

ثانياً: أن ينقل هذا القول وهذا التصريح إلينا نقلاً متواتراً.

فإذا توفر في الإجماع ذلك يكون حجة قطعية.

* * *

القسم الثاني: الإجماع الظني

قوله: **(والمظنون: ما اختل فيه أحد القيدين: بأن يوجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد).**

ش: **أقول**: القسم الثاني: الإجماع الظني، وهو: ما اختل فيه أحد القيدين السابقين في القسم الأول، أي: أن الإجماع الظني ينحصر فيما يلي:

أولاً: أن يوجد الإجماع مع تخلف شرط من شروطه، فيختلف فيه بسبب تخلف ذلك الشرط، مثل: أن يوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقرض حتى خولف.

ومثل: أن يختلف الصحابة في مسألة معينة على قولين فيجمع التابعون على أحدهما.

ومثل: الإجماع السكوتي وهو: أن يتفق البعض على الحكم ويسكت الباقون.

ومثل: إجماع الصحابة بدون التابعي المعاصر.

وغير ذلك، فهذه مسائل اختلف فيها بسبب تخلف شرط من شروط الإجماع. فمن ادعى الإجماع في كل مسألة مما سبق فهو إجماع ظني.

ثانياً: أن يوجد الإجماع والاتفاق بشروطه المتفق عليها، ولكن ينقل إلينا عن طريق الآحاد، فهذا إجماع ظني.

* * *

هل يثبت الإجماع بخبر الواحد؟

أي: هل يعرف الإجماع عن طريق الآحاد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

يثبت الإجماع بخبر الواحد، ويكون الإجماع ـ إذا نقل إلينا عن طريق الآحاد ـ ظنياً، وهذا الذي أشار إليه ابن قدامة بقوله: «أو توجد شروطه لكن

ينقله الآحاد»، أي: أن الإجماع إذا توفرت فيه جميع شروطه المتفق عليها ونقل إلينا عن طريق الآحاد فهو إجماع ظني.

وكون الإجماع يثبت بخبر الواحد هو مذهب الحنابلة جميعاً، وأكثر العلماء.

وهو الراجح عندي؛ قياساً على خبر الواحد عن نص رسول الله ﷺ. بيانه: أنه كما قبل خبر الواحد عن نص الرسول ﷺ فكذلك يجب أن يقبل خبر الواحد عن الإجماع، والجامع: أن كلاً منهما مفيد للظن الغالب والظن الغالب يجب العمل به.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، بل يشترط فيه: أن يصل إلينا عن طريق التواتر.

ذهب إلى ذلك: الغزالي في «المستصفى»، وبعض الحنفية، ونسبه الشوكاني في «إرشاد الفحول» إلى الجمهور، وهذا ليس بصحيح.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد ـ بقولهم: إن الإجماع دليل يوجب العلم والقطع يقدم على الكتاب والسنة المتواترة ويحكم به عليهما.

أما خبر الواحد فهو يفيد الظن، فكيف يثبت به المقطوع به وهو: الإجماع؟ أي: أن الظني لا يُثبت القطعي؛ لأن الضعيف لا يكون مستنداً للقوي.

* * *

بيان بطلان هذا الدليل

قوله: **(وليس ذلك بصحيح؛ فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن، فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد).**

ش: **أقـول:** قال أصحاب المذهب الأول: إن ذلك الدليل باطل؛ لأن الإجماع مسألة شرعية طريقها طريق بقية مسائل الفروع التي يكفي في ثبوتها الظن، فإذا غلب عـلى الظن شيء يجب أن نعمل به ما لم يمنع منه مانع.

والإجماع حجة ونقل إلينا بطريق الآحاد وغلب على الظن حصوله، فيكون ذلك دليلاً يجب العمل به كنقل القراءة الشاذة، ونقل خبر الرسول ﷺ بخبر الواحد.

أي: كما أنه يجب العمل بما ينقل إلينا عن طريق الآحاد من النصوص، كذلك يجب العمل بما ينقل إلينا عن طريق الآحاد من الإجماع ولا فرق.

تنبيه: هذا يصلح دليل لأصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: يثبت الإجماع بخبر الواحد ــ .

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقولهم: «هو دليل قاطع»، قلنا: قول النبي ﷺ دليل قاطع ـ أيضاً ـ في حق من يشافهه، أو يبلغه بالتواتر فهو كالإجماع، وقد قيل: الإجماع أقوى من النص؛ لتطرق النسخ إلى النص، وسلامة الإجماع منه، فإن النسخ إنما يكون بنص، والإجماع لا يكن إلاَّ بعد انقراض زمن النص)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ: «إن الإجماع دليل قاطع وخبر الواحد ظني، فكيف يثبت القاطع بالظني؟».

أجيب عن ذلك بـ: أن الأجماع ينقسم ـ عندنا ـ إلى قسمين: قطعي وظني ـ كما سبق ـ، كما أن قول النبي ﷺ ينقسم إلى قسمين: قطعي وظني. بيان ذلك:

أن قول النبي ﷺ دليل قاطع، في صورتين:

الأولى: دليل قاطع في حق من شافهه به، أي: في حق الصحابة الذين سمعوا قوله ـ عليه السلام ـ من فيه.

الثانية: دليل قاطع في حق من بلغه قوله ـ عيه السلام ـ عن طريق التواتر.

أما من سمع قول النبي ـ عليه السلام ـ عن طريق الآحاد فهو دليل ظني.

وكل ذلك يكون حجة على من سمع يجب العمل به سواء نقل إليه عن طريق التواتر أو الآحاد لا فرق.

ويقاس على ذلك الإجماع فهو دليل قاطع في نفسه إذا توفرت فيه شروطه المتفق عليها ونقل إلينا نقلاً متواتراً.

أما إذا نقل الإجماع عن طريق الآحاد فهو دليل ظني، وهو حجة في الكل، أي: سواء نقل إلينا الإجماع نقلاً متواتراً أو عن طريق الآحاد فهو حجة؛ قياساً على النص المنقول عن النبـي ﷺ.

بل إن الإجماع المنقول إلينا بالآحاد أولى بأن نعمل به من النص المنقول إلينا بخبر الواحد؛ لأن الإجماع أقوى من النص؛ لأن الإجماع لا يحتمل النسخ ولا التأويل، أما النص فإنه يحتمل النسخ والتأويل؛ وذلك لأن الإجماع جاء بعد وفاة النبـي ﷺ، أي: بعد انقراض وانتهاء زمن وورود النصوص، فلذلك لا يمكن أن ينسخ.

* * *

من أخذ بأقل ما قيل لم يتمسك بالإجماع

قوله: **(فصل: الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع)**.

ش: **أقول**: هذا هو مذهب جمهور العلماء سلفاً وخلفاً وخالف في ذلك بعض الفقهاء.

* * *

مثـــال ذلـك

قوله: **(نحو اختلاف الناس في دية الكتابـي، فقيل: دية المسلم، وقيل: النصف، وقيل: الثلث، فالقائل: إنها الثلث ليس هو متمسكاً بالإجماع)**.

ش: **أقول**: مثل العلماء لهذه المسألة باختلاف العلماء في دية الكتابـي ــ الفرد الواحد من اليهود والنصارى ــ ، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن دية اليهودي، أو النصراني مثل دية المسلم، ولا فرق بينهما في ذلك، وهو مذهب أكثر الحنفية.

القول الثاني: أن ديته نصف دية المسلم، وهو ظاهر مذهب الحنابلة والمالكية.

القول الثالث: أن ديته ثلث دية المسلم.

فأخذ الشافعي بالقول الثالث، وهو: أن دية الكتابي ثلث دية المسلم.

فظن بعض الفقهاء: أن الإمام الشافعي قال ذلك؛ متمسكاً في ذلك بإجماع الأقوال الثلاثة عليه.

وليس ذلك بصحيح، فالأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع.

* * *

أدلة ذلك

استدل الجمهور على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع، بدليلين:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟!**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على ذلك ـ: أن القول الثالث ـ وهو الذي حصر دية الكتابي بثلث دية المسلم ـ، قد اشتمل على أمرين، هما:

أولهما: وجوب الثلث.

ثانيهما: نفي وسقوط الزيادة على الثلث.

أما الأول ـ وهو وجوب الثلث ـ مجمع عليه، ولا خلاف فيه.

وأما الثاني ــ وهو نفي الزيادة ــ فغير مجمع عليه؛ لوقوع الخلاف فيه؛ حيث إن أصحاب القولين: الأول والثاني قد زادوا دية الكتابـي على الثلث، وأصحاب القول الثالث: لم يزد عن الثلث، فهنا قد وقع الخلاف، فكيف يكون ذلك إجماعاً؟! هذا مستحيل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولو كان إجماعاً لكان مخالفه خارقاً للإجماع، وهذا ظاهر الفاسد، والله ــ تعالى ــ أعلم)**.

ش: أقول: الدليل الثاني ــ على أن الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع ــ : أنه لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة عليه لكان مخالفه ــ وهو موجب الزيادة، وهم أصحاب المذهبين الأول والثاني ــ خارقاً للإجماع ولكان مذهبه باطلاً على القطع؛ لأنه مخالف للإجماع المقطوع، وهذا ظاهر الفساد.

فإن قيل: إذا كان الآخذ بأقل ما قيل ليس متمسكاً بالإجماع، فما هو مأخذه ومستنده؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن القائل بالثلث ــ كالشافعي ــ أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، وليس ذلك من الإجماع في شيء، فهو ــ إذن ــ قد تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، وليس بالإجماع.

• • •

الأصل الرابع:

الاستصحاب ودليل العقل

الأصل الرابـع:
استصحاب الحال ودليل العقل

قوله: (الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصل الأول ـ وهو الكتاب ـ، والأصل الثاني ـ وهو السنة ـ، والأصل الثالث ـ وهو الإجماع ـ: شرع في ذكر الأصل الرابع من أصول الأدلة، وهو: استصحاب الحال ودليل العقل.

والاستصحاب لغة: استفعال من الصحبة، وهي الملازمة، وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، يقال: «صحبت الكتاب»، أي: حملته صحبتي.

ومن هنا يقال: «استصحبت الحال» إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة الماضية مصاحبة لك غير مفارقة.

والاستصحاب اصطلاحاً: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على ثبوته في الزمان الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير.

أو تقول ـ في تعريفه ـ بعبارة أخرى: إنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة.

أي: بقاء ما كان على ما كان نفياً وإثباتاً حتى يثبت دليل يغير الحالة.

تنبيه: ذكر ابن قدامة هذا الدليل بناء على أنه متفق عليه، تبعاً لأبـي حامد الغزالي، والحق أنه يختلف باختلاف أنواعه.

* * *

أنواع الاستصحاب

الاستصحاب يتنوع إلى ما يلي من الأنواع:

النـوع الأول:

استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية

قوله: (اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل؛ فالنظر في الأحكام، إما في إثباتها، وإما في نفيها، أما الإثبات فالعقل قاصر عنه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد السمع الناقل عنه فانتهض العقل دليلاً على أحد الشطرين، ومثاله: لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ لأنه لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية).

ش: **أقول**: هذا النوع الأول، وهو استصحاب العدم والنفي الأصلي، ويعرف بالبراءة الأصلية، كبراءة الذمة من التكاليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمر من الأمور، فإذا لم يقم دليل بقي ما كان على ما كان.

بيان ذلك: أن الأحكام السمعية الشرعية لا يمكن أن نثبتها بالعقل؛ لأن العقل لا مدخل له في الشرعيات، لكن العقل دل على أن الذمة بريئة من

جميع الواجبات وكل التكاليف، وأن الحرج قد سقط عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل ـ عليهم السلام ـ وتأييدهم بالمعجزات.

فدل العقل على أن الأحكام الشرعية منتفية ولا وجود لها قبل ورود السمع، ونحن نستصحب هذا النفي إلى أن يرد السمع والنقل بتكليفنا بها.

فمثلاً: دل النقل والسمع على وجوب خمس صلوات، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة.

وعدم وجوب الصلاة السادسة لم نأخذه من أن النقل، والسمع قد صرح بنفيها؛ وذلك لأن الشارع ونطقه قاصر على وجوب الخمس فقط.

ولكن كان وجوب الصلاة السادسة منتفياً؛ لأنه لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد.

وكذلك: إذا أوجب الشارع عبادة على مكلف قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، بمعنى: لا تجب على العاجز تلك العبادة؛ لأن ذمته بريئة من هذا التكليف.

وكذلك: إذا أوجب الشارع عبادة في وقت ـ كوجوب الصوم في شهر رمضان ـ بقيت تلك العبادة في غير ذلك الشهر على البراءة الأصلية، أي: بقي صوم شوال على النفي الأصلي.

وكذلك: إذا أوجب عبادة في وقت معين، بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية.

الحاصل: أن نظر العقل في الإحكام له شطران:

أولهما: إما أن يكون العقل مثبت للأحكام.

ثانيهما: وإما أن يكون العقل نافي للأحكام.

أما الأول ـ وهو أن العقل قد دل على إثبات الأحكام ـ فهو باطل؛ لأن العقل قاصر عن الدلالة على الأحكام.

أما الثاني ـ وهو أن العقل قد دل على نفي الأحكام ـ فهو صحيح، فإن العقل قد دل على نفي الحكم إلى أن يرد ويثبت الدليل السمعي الذي ينقل من النفي الأصلي.

فالعقل انتهض دليلاً على أحد الشطرين ـ وهو الشطر الثاني ـ، بمعنى: أن العقل قد دل على نفي الحكم.

تنبيه: ـ هذا النوع من الاستصحاب ـ وهو استصحاب النفي الأصلي، وبراءة الذمة حجة عند جمهور العلماء، وذكر أبو يعلى في «العدة» أن هذا صحيح بالإجماع من أهل العلم، وقال أبو الطيب: هو حجة بالإجماع، وقال ابن كج: إنه صحيح لا يختلف أهل العلم فيه. ويسميه بعضهم: «عدم الدليل: دليل على البراءة».

مثاله من الشرع: أن الوتر ليس بواجب؛ لأن طريق وجوبه الشرع وقد طلب الدليل فيه فلم يوجد، فعدم وجود الدليل على الوجوب دليل على عدم الوجوب، وإن الذمة بريئة منه، فهو إذن مندوب إليه.

مثال آخر: أنه لا ينتقض الوضوء بشيء يخرج من غير السبيلين؛ لأن الأصل عدم النقض، فيستصحب هذا الأصل حتى يثبت الدليل بخلافه، ولم يثبت، فيبقى على الأصل من عدم النقض.

* * *

ما اعترض به على ذلك

قوله: (فإن قيل: إذا كان العقل إنما يكون دليلاً بشرط: أن لا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس حجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل).

ش: **أقول:** لقد اعترض بعضهم على النوع الأول من أنواع الاستصحاب ــ السابق الذكر ــ باعتراضين:

* * *

الاعتراض الأول

قال المعترض: أنتم أثبتم «إن العقل دليل على نفي الحكم، ولكن بشرط: أن لا يرد دليل سمعي ونقلي»، فإذا كان الأمر كذلك فإنه بعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع، فلا يكون انتفاء الحكم معلوماً.

كل غايتكم، هو: عدم العلم بورود السمع، وعدم العلم بورود السمع لا يكون حجة عندنا.

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض فيه: إنه لو جاز مثل هذا الاستدلال ــ وهو: أن عدم الدليل دليل ــ فإنه يجوز للعامي أن ينفي الحكم، ويستند في ذلك إلى أنه لم يبلغه الدليل عليه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (**قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم، وقد يظن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة، إذ لو كان لنقل وانتشر، ولم يخف على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل، وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له ــ مع أهليته ــ واطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدة بحثه، وعنايته غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد**).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض الأول بـ : أنا قد نعلم علماً يقينياً انتفاء الدليل على الحكم.

وقد نظن انتفاء الدليل على الحكم.

أما الأول ــ وهو: العلم بانتفاء الدليل ــ فمثاله: أنا نعلم علماً يقينياً أنه لا دليل على وجوب صوم شهر شوال، ونعلم أنه لا دليل على وجوب صلاة سادسة؛ لأنه لو وجد دليل على هذين الحكمين لنقل وانتشر وبلغنا وظهر ولم يخف على جميع الأمة، فلما لم ينقل ذلك عرفنا أنه لا يوجد دليل على وجوبهما.

وهذا ــ كما لاحظت ــ علم بعدم الدليل على وجوب صوم شوال، وعلى وجوب صلاة سادسة، وعلم المجتهد بأن هذا الدليل لا يوجد.

وليس هو عدم علم بالدليل، بمعنى: يوجد الدليل ولكن هذا المجتهد أو ذاك لم يعلمه، فهذا لا نعنيه بكلامنا.

وأما الثاني ــ وهو ظن انتفاء الدليل ـ فمثاله: أن المجتهد ــ المطلع على مدارك الأدلة العارف بكيفية الاستدلال منها والمؤهل لذلك ــ لو بحث

عن الأدلة في وجوب الأضحية، أو الوتر ـ مثلاً ـ فرآها ضعيفة، ولم يظهر له دليل ـ على ذلك الحكم وهو وجوبهما ـ مع الاستقصاء التام وعنايته بالبحث والتحقيق، فإنه يغلب على ظنه انتفاء الدليل على وجوبهما، فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل.

أي: ذلك الظن الغالب ارتقى إلى درجة العلم في أنه يجب العمل على مقتضاه، وذلك لأن ذلك الظن لم يأت من فراغ، بل هو مستند إلى بحث، واجتهاد، وحرص، وتحقيق، وهذا منتهى المطلوب والواجب على المجتهد.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: **(وأما العامي فلا قدرة له، فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع).**

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض الثاني ـ السابق الذكر ـ بأن هناك فرق بين المجتهد والعامي في ذلك. بيانه:

أن نفي الحكم يجوز للمجتهد، الباحث، المطلع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء.

أما العامي غير الباحث، وغير المطلع على مدارك الأدلة فلا يجوز له نفي الحكم، لأنه غير قادر على ذلك.

وإليك ذكر مثال يبين لك المقصود:

الرجل البصير الذي يقدر على التردد في بيته، يعرف كل نواحيه،

وزواياه، هذا الرجل لو أراد البحث عن «إناء» مثلاً فإنه يفتش في البيت، ويبحث عنه، فإذا لم يجده قطع بأن ذلك المتاع أو الإناء غير موجود، أو غلب على ظنه عدم وجوده.

أما الرجل الأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يدري عن زواياه، ولا يعلم ما فيه، فإن هذا لا يمكنه أن يدعي أن المتاع أو الإناء غير موجود في البيت؛ لأنه غير قادر على ذلك.

فالرجل البصير هو المجتهد الذي يعرف مدارك الأدلة، والقادر على الاستقصاء.

والرجل الأعمى هو العامي الذي لا يعرف مدارك الأدلة.

فكيف يقاس هذا على هذا؟!

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية، ووسط، ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث)**.

ش: **أقول**: لما قال الجمهور: «إن المجتهد إذا بحث عن مدارك اليقين مع الاستقصاء ولم يجد الدليل السمعي، فإنه يغلب على ظنه عدم وجوده فيكون منفياً؛ قياساً على من بحث عن متاع في البيت، فإن البصير القادر على التردد فإنه إذا نفى وجود المتاع فإنه ينفيه عن علم بخلاف الأعمى...».

اعترض بعضهم على ذلك بقولهم: إن قياسكم مدارك الشرع على البيت قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، بيان ذلك:

أن البيت محصور في زوايا وجزئيات معروفة، وبإمكان أي إنسان أن يقطع، أو يغلب على ظنه أن ذلك المتاع غير موجود في البيت.

أما مدارك الأدلة الشرعية فهي كثيرة غير محصورة في موضع معين؛ لأن الآيات والأخبار المتواترة والآحادية كثيرة لا يمكن حصرها، وقد يوجد حديث، ولكن لا نعرف راويه حتى نتأكد من صحة ذلك الحديث.

ثم لو استقصى ذلك المجتهد ودقق في ذلك فما غاية الاستقصاء؟ لأن المجتهدين يختلفون في ذلك الاستقصاء، منهم من يكتفي بأقل ما يطلق عليه الاستقصاء، ومنهم من لا يكتفي إلاَّ بقدر أكثر من الاستقصاء، ومنهم من يستقصي ويبحث حتى يعجز عن الاجتهاد.

وبناء على ذلك: فلا يوجد وقت محدد يجوز للمجتهد أن ينفي الدليل السمعي ويقول: لا دليل شرعي في المسألة فنبقى على النفي الأصلي، أي: تبقى الذمة بريئة من ذلك الحكم.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (**قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بذل وسعه فلم يجد، فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دونت، والصحاح قد صنفت فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردها في مسائل الخلاف**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الإنسان إذا بحث عن «كتاب معين» في بيته، وهو يعرف ذلك البيت، فإنه يجتهد في

البحث عنه في مضانه ـ في المكتبة، وفي الأماكن التي يطلع فيها عادة ـ فإذا بذل ما في وسعه في البحث عنه في هذه الأماكن فلم يجده فإنه يغلب على ظنه عدم وجوده عنده، فهنا يحكم بنفيه.

وكذلك الأمر هنا: فإن المجتهد إذا بذل قصارى ما في جهده، وما في وسعه فلم يجد دليلاً شرعياً على وجوب الوتر ـ مثلاً ـ فإنه يغلب على ظنه انتفاء ذلك الدليل، وهذا هو دليل العقل؛ لأنه يصلح دليلاً لنفي الحكم.

أما قولكم: «إن مدارك الشرع غير محصورة» فهذا باطل؛ فإن مدارك الأدلة الشرعية محصورة؛ لأن القرآن معروف، والأخبار المتواترة وأخبار الآحاد قد دونها علماء الحديث في الصحاح وكتب السنن: كصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، وسنن الدارمي، والسنن الكبرى، والمستدرك، ومسند الإمام أحمد، والموطأ، وبدائع المنن، وغيرها.. فما وجد فيها فهو محصور، وكل تلك الأخبار قد وصلت إلى المجتهدين، وذكروها أثناء استدلالهم في مذاهبهم في مسائل الخلاف الفقهية.

فعند المجتهد أن مدارك الشرع محصورة كالبيت، أما غيره فليست محصورة. والله أعلم.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: فلم لا يكون واجباً لا دليل عليه، أوله دليل لم يبلغنا؟)**.

ش: **أقول**: لما قال الجمهور ـ فيما سبق ـ: «إن المجتهد إذا بذل ما في وسعه فلم يجد دليلاً على وجوب الوتر مثلاً فإنه يغلب على ظنه انتفاء

ذلك الدليل، فهنا يحكم بنفي الحكم وهو الوجوب» اعترض على ذلك معترض قائلاً: لِمَ يستحيل أن يكون الوتر ـ مثلاً ـ واجباً ولا يكون عليه دليل؟

أو يكون الوتر واجباً وعليه دليل، ولكن لم يبلغنا ذلك الدليل، ولم يصل إلينا.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: **أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرنا، والله أعلم**).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن هذا القول باطل. وبيان ذلك فيما يلي:

أما إيجاب شيء على المكلف بدون دليل شرعي ثابت فهذا باطل؛ لأنه محال؛ حيث إنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق لا يجوز.

ونظراً لذلك فإن العقل نفى أيَّ حكم لم يرد السمع والشرع به، وذلك لأن جميع الأحكام ترد من الأدلة الشرعية، فما لا دليل عليه لا يثبت.

أما كون الشيء واجباً وعليه دليل ولكن لم يبلغنا فإن هذا ليس دليلاً في حقنا؛ لأنه لا تكليف علينا إلاَّ فيما بلغنا.

الحاصل: أن المجتهد إذا بحث باستقصاء فلم يجد دليلاً فإنه يغلب على ظنه عدم الدليل، فيحكم بنفي الحكم على ما سبق ذكره مراراً. والله أعلم.

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع

قوله: **(فأما استصحاب دليل الشرع).**

ش: **أقول**: لما فرغ من النوع الأول ـ من أنواع الاستصحاب ـ وهو استصحاب البراءة الأصلية، أو العدم الأصلي، شرع في النوع الثاني وهو استصحاب دليل الشرع حتى يرد ما يغيره، وهو قسمان:

* * *

القسم الأول:
استصحاب العموم حتى يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ

قوله: **(فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ).**

ش: **أقول**: هذا هو القسم الأول ـ من النوع الثاني من أنواع الاستصحاب ـ وهو: استصحاب حكم العموم والعمل به حتى يرد ما يخصص ذلك العموم، فهنا نعمل بالخاص ونترك العام، أو نعمل بالخاص وما بقي بعد التخصيص.

واستصحاب حكم النص حتى يرد نص آخر ينسخه.

فالعام يستصحب ويعمل به في الزمان الثاني، بشرط أن لا يرد ما يخصصه.

والنص يستصحب ويعمل به في الزمان الثاني، بشرط أن لا يرد ما ينسخه.

وهذا يشبه ما قلناه في النوع الأول وهو: أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير.

القسم الثاني:

قوله: **(واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه كالملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف، أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرر شهر رمضان، وأوقات الصلوات)**.

ش: **أقول**: هذا القسم الثاني ـ من النوع الثاني من أنواع الاستصحاب ـ وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه واستمراره. من أمثلة ذلك:

الملك الذي ثبت عند جريان العقد المملك، فهنا: العقد تسبب في هذا الملك، فإن هذا الملك يستمر حتى يوجد ما يزيله.

مثال آخر: أن الذمة مشغولة بدفع قيمة الشيء المتلف وضمانه عند وجود سببه، وهو: الإتلاف، فإن الذمة تكون مشغولة ويستمر هذا الإشغال حتى يوجد ما يزيله، وهو: دفع قيمة المتلف.

مثال ثالث: لو التزم شخص بشيء لشخص آخر، فإن هذا الالتزام يستمر حتى يوجد ما يزيله.

مثال رابع: دوام حل وطء الزوجة بسبب عقد النكاح، ويستمر هذا النكاح ويستصحب حتى يوجد ما يزيله مثل الطلاق.

فإن هذا، وإن لم يكن حكماً شرعياً أصلياً، فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً، ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه.

فالاستصحاب ليس بحجة إلاَّ فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، كما دل على البراءة: الدلالة العقلية؛ ودل على شغل الذمة: الدليل السمعي، وعلى الملك: الدليل الشرعي.

ومن هذا الباب ـ أيضاً ـ : الحكم بتكرر اللزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها، مثل: تكرر شهر رمضان، وتكرر أوقات الصلوات، وتكرر نفقات الأقارب عند تكرر الحاجات.

فلولا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يجز استصحابها. والله أعلم.

* * *

تعريف الاستصحاب عند ابن قدامة

قوله: **(فالاستصحاب إذن: عبارة عن التملك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغيِّر، أو العلم به، والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما ذكر استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية.

وذكر استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

وذكر استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته واستمراره.

أراد أن يعرف تلك الأنواع بتعريف واحد، فقال: إن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي ـ يقصد النوع الأول ـ أو شرعي ـ يقصد النوع الثاني بقسميه ـ وثبوت دوامه، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل هو راجع إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب.

هذا هو تعريف ابن قدامة للاستصحاب، وهو بنفسه تعريف الغزالي له، وهو بمعنى التعريفين اللذين ذكرتهما في أول شرح هذا الأصل ـ وهو الأصل الرابع ـ .

وكل هذه التعريفات متقاربة وكلها تعني الحكم باستمرار وجود ما ثبت وجوده حتى يدل الدليل على ذهابه وانتفائه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة: «بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير»، والصحيح: «بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغير»، كما بينت في الشرح.

تنبيه آخر: هذا النوع بقسميه ــ وهو استصحاب دليل الشرع ــ حجة عند الغزالي، وتبعه على ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ ويفهم من كلامهما أنه قد اتفق على أنه حجة، وهو الصحيح فقد أجمع على العمل به.

* * *

النــوع الثالث:

استصحاب حال الإجماع في محل النزاع

وهو: راجع إلى حكم الشرع ــ أيضاً ــ وذلك بأن يجمع العلماء على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال.

وستأتي أمثلة على ذلك.

واختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف، فليس بحجة في قول الأكثرين).

ش: **أقول:** المذهب الأول ــ في هذا النوع ــ : أن استصحاب حال

الإجماع في محل النزاع ليس بحجة، أي: لا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب، بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به، وإلاَّ فلا.

ذهب إلى هذا المذهب أكثر العلماء، منهم: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو حامد الغزالي، وابن قدامة هنا، وأبو إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، ونقله بعض العلماء عن جمهور العلماء.

واختاره أبو يعلى الحنبلي وتلميذاه: أبو الخطاب وابن عقيل وغيرهم.

وقال الأستاذ أبو منصور: هو قول جمهور أهل الحق من الطوائف.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض الفقهاء: هو دليل، واختاره أبو إسحاق بن شاقلا).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف حجة ويستدل به في إثبات حكم.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الفقهاء والأصوليين، منهم: أبو إسحاق بن شاقلا، وابن حامد من الحنابلة، وأبو ثور، وداود الظاهري، والمزني، وابن سريج، والصيرفي، وابن خيران، وأبو الحسين القطان، واختاره الآمدي.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(مثاله: أن تقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتي دليل يزيلنا عنه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن استصحاب حال الإجماع في محل النزاع حجة ــ بقولهم: إن المتيمم ــ وهو الذي عدم الماء في حقه ــ إذا رأى الماء أثناء الصلاة فإنه يمضي في الصلاة؛ لأن الإجماع قد انعقد على صحة صلاته ودوامها بذلك التيمم، فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة المجمع عليه إلى أن يثبت دليل يزيلنا عن هذا المستصحب، ويدل دلالة واضحة على كون رؤية الماء قاطعة للصلاة.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

قوله: **(وهذا فاسد؛ لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، وأما في حال الوجود فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع الخلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط: عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الاختلاف، والعموم، والنص، ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن دليل أصحاب المذهب الثاني، بقولهم: إن دليلكم هذا فاسد؛ لأن المستصحب لا يخلو من أحد أمرين:

إما أن يقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة؛ لأنه يقول: أنا ناف، ولا دليل على النافي.

وإما أن يظن أنه أقام دليلاً.

فإن كان الأول ــ وهو: أن يقر بأنه لم يقم دليلاً ــ فسنبين بطلان ما ذهب إليه وأن النافي للحكم يلزمه الدليل.

وإن كان الثاني ــ وهو: أن يظن أنه أقام دليلاً ــ فقد أخطأ؛ لأنا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، فمثلاً: الدليل على دوام الصلاة ــ ها هنا في المثال الذي ذكرتموه ــ إما أن يكون لفظ الشارع، أو هو الإجماع.

فإن كان الأول ــ وهو لفظ الشارع ــ فلا بد من بيان لذلك اللفظ، فلعله يدل على دوامها عند العدم، لا عند الوجود، فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان الثاني ــ وهو أن يكون الدليل الإجماع ــ فإن الإجماع منعقد على دوام الصلاة حال العدم ــ فقط ــ .

أما حال الوجود فهو مختلف فيه، ومعروف أنه لا إجماع مع الاختلاف.

ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود لكان المخالف خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح ــ مثلاً ــ خارق للإجماع، وذلك لأن الإجماع لم ينعقد وهو مشروط: بعدم هبوب الرياح، لكنه انعقد وهو مشروط: بعدم الماء، فإذا وجد هذا الماء فلا إجماع، وحينئذٍ يجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة.

فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع، فهذا محال.

وهذا مثل ما قلناه ــ فيما سبق ــ : إن العقل دل على البراءة الأصلية من التكاليف بشرط: أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى للعقل دلالة مع وجود دليل السمع.

فكذلك ــ هنا هنا ــ انعقد الإجماع بشرط: عدم الماء، وانتفاء الإجماع عند وجود الماء.

فهذه قاعدة دقيقة وهي: أن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف.

بخلاف أنواع الاستصحاب الأخرى مثل: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب دليل العقل على براءة الذمة، فإن الخلاف ــ هنا ــ لا يضاده؛ لأن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف، فمثلاً قوله ــ عليه السلام ــ : «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، هذا عام وشامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه، فيقول: أسلِّم شمول الصيغة، لكني أخصصه بدليل، فعليه الدليل، فها هنا لا يسلم شمول الإجماع محل الخلاف؛ لأنه يستحيل الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل.

* * *

اعتراض على ما سبق

قد يقول قائل ــ معترضاً ــ : إن الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف؟!

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عنه ــ : إن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، وإنما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع؛ لأن الإجماع إنما انعقد على حالة عدم الماء، لا على حالة وجود الماء.

فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل. والله أعلم.

تنبيه: لقد سبق ذكر أنواع الاستصحاب، وهي:

أولاً: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية.

ثانياً: استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

ثالثاً: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه.

رابعاً: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

ويفهم من كلام ابن قدامة أن الأنواع الثلاثة الأولى قد اتفق على أنها حجة، أما النوع الرابع ــ وهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع فإنه مختلف فيه ــ كما سبق بيان ذلك ــ .

وذكر ابن القيم أفي «إعلام الموقعين»: أنه لا خلاف في النوع الثالث ــ وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، أما الباقي ففيه خلاف.

وذكر أبو عبد الله المحلي: أنه لا خلاف في النوع الأول ــ وهو: استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية. وإنما الخلاف في النوع الثالث، وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته لوجود سببه.

والحق: أن جميع أنواع الاستصحاب قد اختلف فيها ما عدا النوع

الثاني ــ وهو استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، والنص إلى أن يرد نسخ.

دل على ذلك: الاستقراء والتتبع لما ورد في الفروع الفقهية، إذن دليل الاستصحاب دليل مختلف فيه، وليس بدليل متفق عليه كما عدَّه ابن قدامة تبعاً للغزالي ــ رحمهما الله تعالى ــ .

وإليك بيان مذاهب العلماء في حجية الاستصحاب في النوع الأول ــ وهو استصحاب العدم الأصلي، والنوع الثالث ــ وهو: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه ــ أما النوع الثاني فهو متفق عليه، وأما النوع الرابع فهو مختلف فيه وقد سبق ذكره ــ .

أقول: المذاهب التالية في النوعين الأول، والثالث كما سبق ذكره:

المذهب الأول: أن الاستصحاب حجة صالحة لإبقاء الأمر على ما كان عليه، سواء كان الثابت به نفياً أصلياً، أو حكماً شرعياً، أي: أنه حجة في النفي والإثبات، وهذا مذهب أكثر العلماء.

وهو الصحيح عندي؛ لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِىَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا. . .﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة: أن هذا احتجاج بعدم الدليل.

الدليل الثاني: قوله عليه السلام: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

وجه الدلالة: أنه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه، وهو عين الاستصحاب.

الدليل الثالث: أن الإجماع قد انعقد على أن الإنسان لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع، ولو تيقين في حصول الزوجية، ولكنه شك في حصول الطلاق جاز له الاستمتاع، وليس هناك من فرق بينهما إلَّا أن الأول قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك، وهي عدم الزوجية وحصول العقد، والثاني قد استصحب فيه الحالة الموجودة قبل الشك ـ أيضاً ـ وهي: الزوجية والعقد، فلو لم يعتبر الاستصحاب، وكان غير مفيد لظن البقاء للزم استواء الحالين: التحريم والجواز، ولوجب أن يكون الحكم فيهما واحداً وهو حرمة الوطء، أو إباحته، وهذا باطل بالاتفاق.

الدليل الرابع: أن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً، يبقى بذلك الدليل؛ لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال، ولم يظن طروء معارض يزيله، فإنه يلزم ظن بقائه.

يؤيد ذلك: أن أهل العرف، والعقلاء إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه ـ وله أحكام خاصة به ـ فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتى أنهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة طويلة، وإنفاذ الودائع إليه، ولولا الظن أن الأصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك ولكان ذلك كله سفهاً.

الدليل الخامس: أن الحكم حين ثبت شرعاً فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية، ولا تتغير المصلحة في زمان قريب، وإنما تحتمل التغيير عند تقادم العهد، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه، وهذا نوع اجتهاد، وإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح.

فالاستصحاب ــ كما قال الفخر الرازي ــ لا بد منه في الشرع والعرف.

المذهب الثاني: أن الاستصحاب ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لبقاء ما كان على ما كان.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية، وبعض الشافعية وبعض المتكلمين.

المذهب الثالث: أن الاستصحاب حجة في النفي الأصلي، دون إثبات الحكم الشرعي، أي أنه حجة في الدفع دون الإثبات.

ذهب إلى ذلك كثير من متأخري الحنفية، وعلى رأسهم أبو زيد الدبوسي.

ولأصحاب المذهبين: الثاني والثالث، أدلة على ما ذهبوا إليه تركت ذكرها هنا، خشية الإطالة.

تنبيه ثان: قد ينقدح في ذهن بعض الطلاب هذا السؤال، وهو: لماذا قال ابن قدامة: إن أصول الأدلة المتفق عليها أربعة وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والاستصحاب، ودليل العقل؛ مع أن جمهور الأصوليين قالوا: إن الأدلة المتفق عليها ــ إجمالاً ــ أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تبع في هذه الروضة الغزالي، ولخص المستصفى، والغزالي لا يرى القياس دليلاً مثبتاً، وإنما يراه كاشفاً للحكم ومظهراً له.

بينما يرى جمهور الأصوليين أن القياس مثبت للحكم، لذلك اعتبروه دليلاً من الأدلة المثبتة للأحكام كالكتاب والسنة والإجماع.

ورأي الجمهور هو الصحيح.

أما الاستصحاب ودليل العقل، فقد ثبت أنه دليل مختلف فيه. والله أعلم.

* * *

النافي للحكم هل يلزمه الدليل؟

مناسبة ذكر هذه المسألة بعد مسألة الاستصحاب: أن بعضهم بنى هذه المسألة على أن الاستصحاب حجة أم لا؟ فإن قلنا: هو حجة فلا دليل على النافي، وإن قلنا: ليس بحجة فعليه الدليل.

والحق أن مسألة: «هل النافي للحكم يلزمه دليل؟» مسألة مستقلة عما قبلها؛ لأنه يجب أن يبين الدليل مع أننا رجحنا: أن الاستصحاب حجة.

واتفق العلماء على أن المثبت للحكم يلزمه الدليل.

ولكن اختلفوا في النافي للحكم هل يلزمه الدليل على دعواه؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: والنافي للحكم يلزمه الدليل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النافي للحكم يلزمه الدليل مطلقاً، أي: سواء كان في القضايا العقلية أو الشرعية.

هذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين، كما نقله عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني في «التقريب»، وحكاه أبو اليد الباجي عن الفقهاء والمتكلمين في كتابه: «إحكام الفصول»، وذكر الماوردي: أنه مذهب الشافعي وجمهور.

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم في الشرعيات كقولنا وفي العقليات: لا دليل عليه).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: التفصيل:

فإن كان الحكم شرعاً فيلزم نافيه الدليل، وإن كان الحكم عقلياً فلا يلزم النافي الدليل.

هذا ما ذكره ابن قدامة في الروضة، ووجدت ذلك في جميع نسخه المخطوطة، وبعد تصفحي لكتب أصول الفقه ـ المطبوع منها والمخطوطة ـ لم أجد أحداً ذكر هذا المذهب، خاصة مراجع ابن قدامة وهي:

«المستصفى» للغزالي، و«العدة» لأبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الوصول إلى الأصول» لابن برهان، فليس لما ذكره ابن قدامة هنا وجود.

بل الذي وجدته في هذه الكتب وغيرها هو عكس هذا المذهب تماماً، وهو: أنه إن كان الحكم عقلياً فيلزم النافي له الدليل.

وإن كان الحكم شرعياً فلا يلزمه الدليل.

فيكون هذا هو المذهب الثاني من المذاهب التي ذكرها العلماء في هذه المسألة، وقد حكى ذلك القاضي أبو بكر في «التقريب»، وابن فورك، ومن ثم نقله العلماء: كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وأبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد»، والمجد في «المسودة»، والرازي في «المحصول».

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال قوم: لا دليل عليه مطلقاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً، أي: سواء كان الحكم عقلياً، أو شرعياً.

ذهب إلى ذلك داود الظاهري، كما نسبه إليه الباجي في «إحكام الفصول» و «ترتيب الحجاج»، كما حكاه عن داود ــ أيضاً ــ الماوردي، وابن السمعاني.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(لأمرين)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثالث على أن النافي للحكم لا يلزمه الدليل مطلقاً بدليلين، هما:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ لهم ــ : أن الشارع جعل على المدعي البينة، ولم يجعل على المدعى عليه بينة، فلو ادعى شخص على شخص آخر ديناً ــ كعشرة ريالات مثلاً ــ فإنه يجب على الشخص المدعي إثبات البينة، والدليل على ذلك، وأما الشخص المدَّعى عليه فلا يجب عليه إثبات دليل وبينة على نفي ذلك الدين.

والسبب في ذلك: أن المدعي مثبت لحكم ــ وهو الدين هنا ــ والمدعى عليه ناف لذلك الحكم.

الدليل الثاني

قوله: (**والثاني: أن الدليل على النفي متعذر، فكيف يكلف ما لا يمكن؟ كإقامة الدليل على براءة الذمة**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ لهم ــ: أن الأصل هو النفي الأصلي، فالعدم والانتفاء ثابت؛ لأنه الأصل فكيف يكلف النافي للحكم بالإتيان بالدليل على هذا النفي وهو متعذر فيكون تكليف ما لا يطاق؟

فمثلاً: لا يمكن إقامة الدليل على براءة الذمة من التكاليف؛ لأنها هي الأصل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على أن النافي يلزمه الدليل مطلقاً بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**ولنا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ . . .﴾ [البقرة: ١١١]**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ لهم ــ: أن اليهود والنصارى لما نفوا وقالوا لن يدخل الجنة إلاَّ نحن فقط، أمر الله ــ تعالى ــ بأن يطالبهم بالدليل على هذا النفي قالوا: وهذا صريح في أن النافي يلزمه الدليل.

وهناك آية أخرى تدل على ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ

﴿يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]، فقد ذمهم الله ــ سبحانه ــ على نفي ما لم يعلموه مبيناً، فدل على أن النافي للحكم يلزمه الدليل.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (ومن المعنى أن يقال للنافي: ما ادَّعيت نفيه علمته، أم أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك فهو معترف بالجهل، وإن ادعى العلم، فإما أن يعلمه بنظر أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو ــ أيضاً ــ معترف بعمى نفسه، وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فيحتاج إلى بيانه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ لهم ــ: أنه يقال للنافي للحكم:

هل عرفت نفي الحكم لذلك نفيته؟

أو أنك قد شككت فيه فنفيته؟

فإن أجاب هذا النافي ــ قائلاً ــ أنا شككت فيه لذلك نفيته، فهذا الشاك لا يطالب بالدليل؛ لأنه ــ لما أقر بالشك ــ قد اعترف بالجهل، والجاهل لا يطالب بالدليل على جهله، ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه وقوله: «إني لا أجد ألماً» و «لا أجد جوعاً».. إلى غير ذلك.

وإن أجاب هذا النافي ــ قائلاً ــ: أنا أعلم يقيناً بأن هذا الحكم منفي.

فهذا يقال له: علمك ويقينك بنفي ما نفيته حصل عن ضرورة، أو عن دليل، فإن قال: «إنه حصل هذا العلم عن ضرورة»، فهذا لا يمكن؛ لأنه لا تعد معرفة النفي ضرورة وإلاَّ لاشتركنا فيه.

فلم يبقى إلاَّ أنه علم نفي الحكم عن غير ضرورة، فإما أن يعلمه عن طريق نظر واستدلال، أو يعلمه عن طريق تقليد.

فإن ادعى هذا النافي بأنه علم نفي الحكم عن طريق التقليد، فإن التقليد لا يفيد العلم؛ لأن الخطأ جائز على المقلد، والمقلد ـ على ذلك ـ معترف بأنه ينفي عن غير علم، وإنما يقر بالعلم لغيره.

وإن ادعى هذا النافي بأنه علم نفي الحكم عن طريق النظر والاستدلال فلا بد من بيان ذلك الاستدلال والنظر وإظهاره، وإن لم يبين ذلك يكون قد كتم علماً نافعاً مست الحاجة إلى إظهاره فيدخل تحت الوعيد الشديد الذي أشار إليه النبي ﷺ فيما روي عنه أنه قال: «من كتم علماً نافعاً فقد تبوأ مقعده من النار».

إذن: لا بد للنافي من بيان الدليل على نفسه لذلك الحكم، وهو المطلوب.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأنه لو سقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي فيقول ـ بدل قوله «محدث»: «ليس بقديم»، وبدل قوله «قادر»: «ليس بعاجز»)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث لهم: أننا لو قلنا بأن النافي للحكم لا يلزمه الدليل للزم، من ذلك: أن لا يطالب أحد بأي دليل على دعواه مما يؤدي إلى دعوى أحكام بلا أدلة. بيان ذلك:

أن المثبت للحكم يمكنه أن يُعبِّر عن المقصود الذي يريد إثباته بعبارة نافية.

فمثلاً: من أراد إثبات: «أن العالم مُحَدث» يقول بدل ذلك: «العالم ليس بقديم»، كذلك من أراد أن يثبت أن فلاناً قادر، يقول بدل تلك العبارة:

«فلان ليس بعاجز» وهكذا، فيستطيع كل مدع للعلم وأهل الأهواء أن يدخلوا مع هذا الباب، ويقولوا ما يريدون بدون أدلة فحينئذٍ تختل الشريعة ـ أوامرها ونواهيها ـ .

وإذا كان قولكم: «لا دليل على النافي» يؤدي إلى ذلك فهو باطل؛ لأن ما أدى إلى الباطل فهو باطل، وإذا بطل قولكم ذلك ثبت أنه لا بد للنافي للحكم من دليل سداً لذلك الباب.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثالث

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثالث بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: (**وقولهم: إن المدَّعى عليه الدين لا دليل عليه عنه أجوبة**).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثالث على أن النافي لا يلزمه الدليل بقولهم: إن الشارع جعل على المدعي للدين البينة والدليل، والمدعى عليه ذلك الدَّين لا دليل ولا بينة عليه». أجيب عن ذلك بثلاثة أجوبة، هي كما يلي:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (**أحدها: المنع، فإن اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل**

الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً كاحتمال الكذب في الشهادة).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن الدليل السابق ــ هو: أنا نمنع ولا نسلِّم أن المدعى عليه لا يطالب بالدليل، بل قد طالبه الشارع بالدليل، والبينة، والنص صرح بذلك، فقال ــ عليه السلام ــ : «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر». فهنا بين الشارع أن المدعى عليه ــ وهو المنكِر بكسر الكاف ــ يلزمه الدليل على نفيه، ولهذا يلزمه اليمين بالله ــ تعالى ــ ، لكن هذه اليمين لم تصل إلى درجة الشهادة بالقوة فشرعت وطولب المنكر والنافي بها عند عدم الشهادة.

وإنما اختصت اليمين بالمنكر ــ وهو المدعى عليه، وهو النافي ــ ؛ لأن معه ظاهر يدل على صدقه من براءة الذمة إن كان المدعى عليه ديناً حتى يظهر ما يشغلها، ومن ثبوت يده وتصرفه إن كان المدعى عليه عيناً.

وهو مع ذلك يحلف ــ كما قلنا ــ تقوية لدليله.

فإن قيل: يحتمل أن تكون هذه اليمين فاجرة وكذباً، فأي دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع.

نقول: إن احتمال الكذب في هذه اليمين لا يمنع ولا يبطل كونها دليلاً يستدل بها على نفي وإنكار هذه الدعوى؛ لأن قول الشاهدين ــ أيضاً ــ يحتمل أن يكون كذباً وزوراً وغلطاً، فالاحتمال جائز في الأمرين.

* * *

الجواب الثاني عن الدليل الأول

قوله: **(الثاني: إنما لم يحتج المنكر إلى دليل؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك؛ إذ الظاهر: أن ما في يد الإنسان ملكه).**

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ: أن الشارع إنما أسقط عن المنكر الدليل إن ادعي عليه عيناً في يده؛ نظراً لوجود اليد على هذه العين وتصرفه المطلق فيها، فاليد دليل الملك، قال كثير من الفقهاء: وإذا لم يكن للمدعي بينة فالعين للمدعى عليه مع اليمين؛ لأن الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

* * *

الجواب الثالث عن الدليل الأول

قوله: (**الثالث: إنما لم يجب عليه الدليل؛ للعجز عنه؛ إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي؛ فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات وهو محال وشغل الذمة ــ أيضاً ــ لا سبيل إلى معرفته؛ فإن الشاهد لا يحصل إلاَّ الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره، وذلك في الماضي، أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء، أو إبراء فاكتفي بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفي ــ هنا هنا ــ باليمين بقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»...**).

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ: أن الشارع لم يوجب على المنكر الدليل على إنكاره ليس لكونه نافياً، ولا دلالة لعقل على سقوط الدليل عن النافي، بل إن ذلك جاء بحكم الشرع لقوله عليه السلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره؛ لأن الشرع إنما قضى به للضرورة؛ لأنه لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي؛ حيث إن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً

بمراقبة اللحظات كلها فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه، بل المدعي ــ أيضاً ــ لا دليل عليه؛ وذلك لأن قول الشاهدين لا يحصِّل المعرفة، بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين، وذلك في الماضي.

أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة، فإنه يجوز براءتها بأداء الدين، أو إبراء لذمته، ولا سبيل للخلق إلى معرفة شغل الذمة وبراءتها إلاَّ بقول الله ــ تعالى ــ وقول الرسول المعصوم، ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي ــ أيضاً ــ دليلاً؛ لأن قول الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعى عليه ــ أيضاً ــ لازم فليكن ذلك دليلاً. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث

قوله: **(أما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادف الدليل عليه من الإجماع كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلي» ولا زكاة في المعلوفة، أو بمفهوم، أو بقياس كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وأما العقليات فيمكن نفيها بأن إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال، ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون «النافي

لا يلزمه الدليل» في دليلهم الثاني ــ : «إن الدليل على النفي متعذر، فيكون الاستدلال عليه تكليف ما لا يمكن».

أجيب عن ذلك بأن قيل: إن تعذر الدليل على النفي غير مسلَّم، بل يمكن إقامة الدليل على النفي في الشرعيات والعقليات ولا صعوبة في ذلك. بيانه:

أولاً: إن كان النزاع في الشرعيات فيمكن إقامة الدليل على نفي الحكم الشرعي من إجماع العلماء، مثل: نفي وجوب صوم شوال، أو نفي وجوب صلاة الضحى فهذا النفي دليله الإجماع.

أو نفي الحكم لدليل من النص كقوله ــ عليه السلام ــ : «لا زكاة في الحلي»، أو كما جاء في الرواية الأخرى: «ليس في الحلي زكاة». فهنا نفى حكم وهو وجوب الزكاة في الحلي بدليل السنة.

أو نفي الحكم لدليل من مفهوم النص مثل قوله ــ عليه السلام ــ : «في سائمة الغنم الزكاة»، فإن مفهومه هو: أنه لا زكاة في الغنم المعلوفة، فهذا دليله المفهوم.

أو نفي الحكم لدليل من القياس، مثل: نفي وجوب الزكاة في الخضروات؛ قياساً على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه، كقول الراوي: «لا زكاة في الرمان والبطيخ»، بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ، فهنا نفي الحكم ودليله القياس.

وإن عدمت الأدلة على نفي الحكم فإنا نبحث عن مدارك الإثبات، فإذا لم نجد رجعنا إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع.

ثانياً: وإن كان النزاع في العقليات فكذلك، يمكن إقامة الدليل على نفي الحكم فيه، فيمكن أن يدل على نفي العقليات قولنا: إن إثباتها يفضي إلى المحال، وكل ما أدى وأفضى إلى المحال فهو محال؛ لقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ومعلوم أنهما لم تفسدا فدل ذلك على نفي الثاني.

ويمكن الدليل عليه بالقياس الشرطي الذي سبق ذكره في المقدمة المنطقية باسم طريق التلازم، حيث إن كل إثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم مثل الآية السابقة وهي: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان. والله أعلم.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة والمطبوعة كذا: «ولا زكاة في المعلوفة أو بمفهوم» كما سبق، وهي خطأ كما هو معلوم، والصحيح أن يقال: «أو بمفهوم لا زكاة في المعلوفة»؛ لأن نفي وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة أخذناه من مفهوم حديث: «في سائمة الغنم الزكاة» كما ذكرت في الشرح.

تنبيه آخر: قال ابن قدامة: «كقياس الخضروات على الرمان» هنا جعل ابن قدامة عدم وجوب الزكاة في الخضروات ثابتاً بالقياس على نفي الزكاة في الرمان.

والحق أن الخضروات ورد نفي وجوب الزكاة فيها بالنص؛ حيث أخرج الدارقطني «في سننه» عن أنس عن رسول الله ﷺ قال: «ليس فيما أنبتت الأرض من الخضروات صدقة»، وأخرج الترمذي في «سننه» عن معاذ أنه كتب إلى النبـي ﷺ يسأله عن الخضروات فقال: «ليس فيها شيء».

تنبيه ثالث: لم يستدل ابن قدامة للمذهب الثاني وهو: أن النافي في العقليات يلزمه الدليل دون الشرعيات.

وهو الذي عكسه ابن قدامة ـ وهو سبق قلم منه ـ .

تنبيه رابع: المسألة فيها مذاهب سوى ما ذكره ابن قدامة هنا، وقد فصّلت في الموضوع، ولكن بدون أدلة.

تنبيه خامس: ذكر ابن قدامة هذا الموضوع بعد بحث استصحاب الحال ودليل العقل، وذكره أكثر الأصوليين في أوجه الاستدلال، أو في تخصيص العلة وعدمها.



الأصول المختلف فيها

عدد الأصول المختلف فيها

قوله: (**بيان أصول مختلف فيها، وهي أربعة ـ أيضاً ـ**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الأصول والأدلة المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال ودليل العقل: شرع في ذكر أصول وأدلة قد اختلف العلماء في الاحتجاج بها في إثبات الأحكام الشرعية، وذكر أربعة منها، وهي:

الأول: شرع من قبلنا.

الثاني: قول الصحابـي.

الثالث: الاستحسان.

الرابع: الاستصلاح، أو المصلحة المرسلة.

وهي مرتبة على حسب النقل، فالأولان نقليان، بخلاف الأخيرين:

* * *

الأصل الأول ــ من الأدلة المختلف فيها:

شــرع مــن قبلنــا

المراد بشرع من قبلنا: هو ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلفين بها على أنها شرع الله ـ تعالى ـ لهم، وما بينه لهم رسلهم

ـ عليهم السلام ـ ، فهذه الأحكام التي نقلت إلينا من شرائعهم هل النبي ﷺ بعد البعثة والأمة من بعده مكلفون باتباعها ومتعبدون بها أو لا؟

* * *

تحرير محل النزاع

قوله: (**الأول: شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟**).

ش: **أقول**: الدليل الأول من الأدلة المختلف في الاحتجاج بها شرع من قبلنا، ولتحرير محل النزاع في هذه المسألة لا بدَّ أن نقول:

أولاً: الشريعة الإسلامية قد نسخت جميع الشرائع السابقة على وجه الإجمال، فقد قال تعالى: «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»، وهذا متفق عليه.

ثانياً: الشريعة الإسلامية لم تنسخ ما جاء في تلك الشرائع السابقة على وجه التفصيل؛ حيث لم ينسخ وجوب الإيمان بالله ـ تعالى ـ وتحريم الزنا والسرقة والقتل، والكفر، فكل نبي دعى لهذا بأمر من الله تعالى ومنهم نبينا محمد ﷺ، وهذا متفق عليه.

ثالثاً: ما نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب تلك الشرائع، أو على السنة اتباعها فإنه ليس بحجة علينا بالاتفاق، ولا يجوز العمل بذلك؛ لأن ذلك النقل لا يعتد به؛ لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف، ولأن غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم.

رابعاً: ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع في القرآن الكريم، أو السنة الصحيحة، فإن هذا نقل صحيح يعتد به بالاتفاق.

ولكن هذا المنقول ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بدليل على أنه منسوخ في حقنا، فهذا ليس بشرع لنا بالاتفاق، ولا يجوز العمل به، مثل قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، إلى قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦].

القسم الثاني: حكم قد نقل إلينا، وهو مقترن بما يدل على أنه مشروع في حقنا، فهذا شرع لنا بالاتفاق، أي: ملزمون بالعمل به على مقتضى أصول شريعتنا مثل الصوم؛ حيث قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

القسم الثالث: ما أورده الله عز وجل في كتابه، وأورده رسوله ﷺ في سنته من القصص والأخبار والأحكام التي وردت في الشرائع السابقة من غير إنكار، ولم يدل دليل على أنها منسوخة، أو مشروعة في حقنا، مثل: قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ﴾ [المائدة: ٤٥].

فهذا القسم هو الذي اختلف العلماء فيه هل هذه الأحكام شرع لنا وملزمون بالعمل بها، أو أنها نقلت إلينا على سبيل الإخبار وليس علينا امتثالها، ولا الاقتداء بها، ولا القياس عليها؟

* * *

المذاهب في ذلك

قوله: **(فيه روايتان)**.

ش: أقول: لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن تلك الأحكام الواردة في شرع من قبلنا، هي شرع لنا.

المذهب الثاني: أن تلك الأحكام الواردة في شرع من قبلنا، هي ليست بشرع لنا.

وورد عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ رواية توافق المذهب الأول، ورواية توافق المذهب الثاني، وإليك بيان ذلك:

* * *

الرواية الأولى، وهو المذهب الأول

قوله: **(إحداهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي، وهو قول الحنفية)**.

ش: أقول: الرواية الأولى عن الإمام أحمد: أن شرع من قبلنا شرع لنا وقد روى هذه الرواية عنه الأثرم؛ حيث قال: سئل الإمام أحمد عن القرعة فقال: في كتاب الله في موضعين: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١]، وقوله: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٤]، وهذا شرع يونس، وشرع زكريا.

وروى ذلك عنه: أبو الحارث، وحنبل، والفضل بن زياد، وعبد الصمد، وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المذهب ـ أيضاً ـ فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها: عليها كبش تذبحه وتتصدق بلحمه، قال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧].

وقد اختار هذه الرواية أبو الحسن التميمي، وأكثر الحنابلة.

وهو مذهب الحنفية، كما قال في المنار: «وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله علينا من غير إنكار».

وهو اختيار المالكية ــ أيضاً ــ قال ابن الحاجب: «المختار أنه ــ أي النبي ﷺ ــ بعد البعث متعبد بما لم ينسخ».

* * *

الرواية الثانية، وهو المذهب الثاني

قوله: **(والثانية ليس بشرع لنا)**.

ش: **أقول**: الرواية الثانية عن الإمام أحمد ــ في هذه المسألة ــ: أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

أومأ إليها الإمام أحمد في رواية أبي طالب، فقال: «النفس بالنفس» كتبت على اليهود، وقال: «وكتبنا عليهم فيها»، أي: في التوراة، ولنا: ﴿عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ﴾ [البقرة: ١٧٨].

* * *

مذهب الشافعية في المسألة

قوله: **(وعن الشافعية كالمذهبين)**.

ش: **أقول**: لقد اختلف الشافعية في المسألة:

فذهب بعضهم: إلى المذهب الأول وهو: أن شرع من قبلنا شرع لنا.

وذهب الأكثرون منهم إلى المذهب الثاني، وهو: أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا؛ وهو اختيار الآمدي، والغزالي، وأبي إسحاق الشيرازي، وقال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، وقال الزنجاني: «شرع من قبلنا

ليس شرعاً لنا عند الشافعي، وقال أبو عبد الله المحلى في «شرح جمع الجوامع»: «المختار بعد النبوة المنع من تعبده بشرع من قبله».

* * *

أدلة المذهب الثاني: وهو أنه ليس شرعاً لنا

قوله: (وجه أنه ليس بشرع، لنا سبعة أدلة).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، بسبعة أدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (الأول قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥٨] فدل على أن كل نبـي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ـ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٥٨].

وجه الدلالة: أن معنى الشرعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق الواضح؛ وهذا يقتضي أن يكون كل نبـي داعياً إلى شريعته ـ فقط ـ؛ لأنه مختص بها لا يشاركه في هذه الشريعة غيره من الأنبياء، فتكون كل أمة مختصة بالشريعة التي جاء بها نبيهم، كما يدل ذلك على عدم اتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء؛ لأن الشريعة لا تضاف إلاَّ لمن اختص بها دون التابع لها، فلم يكن شرع أحدهم شرعاً للآخر، فثبت المطلوب، وهو: أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (الثاني: قوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبـي بعث إلى قومه»، فدل على أن كل نبـي يختص شرعة قومة، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أنه ليس بشرع لنا ــ: ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، والدارمي في «سننه»، أن النبـي ﷺ قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبـي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود. . .».

وجه الدلالة: أن هذا صريح في أن كل نبـي بعث إلى قومه ــ فقط ــ وشريعته اختصت بهم، ولو قلنا: إن شرعهم هو شرع لنا، للزم من ذلك أننا نشاركهم في شرعَهم، وهذا يناقض الاختصاص حيث إن مشاركتنا لهم تمنع ذلك الاختصاص، وتكون عامة.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ بعبارة أخرى: إن نص الحديث السابق يدل على أنهم لم يكونوا مبعوثين إلينا، فلا يكون شرعهم لازماً لنا.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: (الثالث: أن النبـي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب، فقال: «ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلاَّ اتباعي»).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أنه ليس بشرع لنا ــ: ما أخرجه الدارمي في «سننه»، وأحمد في «المسند»، والبغوي في «شرح السنة» عن جابر بن عبد الله أن النبـي ﷺ رأى يوماً بيد عمر بن الخطاب قطعة من

التوراة، فغضب النبي ﷺ وقال: «ما هذا؟ جئت بها بيضاء نقية، لو أدركني موسى ما وسعه إلاَّ اتباعي».

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أنكر على عمر حمل التوراة، فلو كان شرع من قبلنا شرع لنا لما أنكر ذلك، يؤيد ذلك أنه بين أن موسى ـ عليه السلام ـ لو أدركه للزمه أن يتبعه، فبان من ذلك: أن شرع من قبلنا لا يصلح أن تكون شرع لنا.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (**الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «بمَ تحكم»؟ فذكر الكتاب، والسنة، والاجتهاد، ولم يذكر شريعة من قبلنا، وصوبه النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلاّ بعد العجز عنها**).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أنه ليس بشرع لنا ـ: ما أخرجه الترمذي في «سننه»، وغيره: أن النبي ـ عليه السلام ـ لما بعث معاذاً قاضياً إلى اليمن قال له: «بِمَ تحكم إذا عرض عليك قضاء»؟، قال: أحكم بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد»؟، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فقال الرسول ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى الله».

وجه الدلالة: أن معاذاً ـ رضي الله عنه ـ ذكر أنه إذا لم يجد حكم الحادثة في الكتاب، أو السنة فإنه يجتهد رأيه فيها بأنواع الاجتهادات: القياس، المصلحة المرسلة، العرف وغيرها، ولم يذكر التوراة، والإنجيل أو غيرهما من شرع من قبلنا والنبي ﷺ أمَره على ذلك وصوبه ودعا له، ولو كانت شرائع من قبلنا مدركاً من مدارك الأحكام ودليل من الأدلة

الشرعية لجرى مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى الاجتهاد بالرأي إلاَّ بعد البحث عنها، واليأس من معرفتها، ولذكرها معاذ قبل أن يذكر اجتهاده ورأيه، ولم يصوبه النبي ﷺ عند تركها، وهذه اللوازم منتفية، فلم يجب الرجوع إليها، وجاز العدول عنها إلى غيرها فثبت أنها ليست بشرع لنا.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس يعم كل كتاب**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الدليل الرابع السابق الذكر بقولهم: إن معاذاً لما قال: «إذا عرض علي قضاء فإني أحكم بكتاب الله»، فقد دخل في لفظ «كتاب الله» كل كتاب أنزله الله تعالى كالقرآن والتوراة والإنجيل؛ لأن «الكتاب» اسم جنس معرف بالإضافة وهذا من صيغ العموم، فيعم كل كتاب منزل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (**قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب، ولا الرجوع إليها**).

ش: **أقول**: لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بـ: أن هذا بعيد جداً؛ لوجهين:

الوجه الأول: أن الكتاب إذا أطلق فإن الذهن ينصرف مباشرة إلى

القرآن الكريم، ولا يفهم منه أي مسلم إلاَّ القرآن، وقد بينا ذلك ـ فيما سبق ـ حيث قلنا ـ هناك ـ أن الكتاب هو القرآن ولا فرق بينهما.

الوجه الثاني: أنه لم يُعرف عن معاذ ولا عن غيره من الصحابة أنهم تعلموا شيئاً من التوراة، أو الإنجيل، أو غيرهما، ولم يعهد منهم أنهم رجعوا إليها في أي مناسبة لأجل أخذ الحكم منها.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(الخامس: لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها، والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد ذلك إلاَّ في آية الرجم؛ لتعريفهم أنه ليس بمخالف لدينهم).**

ش: **أقول**: الدليل الخامس على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا: أن النبي ﷺ لم يكن يرجع عند نزول الحوادث إلى حكم التوراة والإنجيل وغيرهما، ولم يكن يسأل عن شرع من قبله، وإنما كان ينتظر الوحي، فإنه حين قذف هلال بن أمية زوجته بالزنا حكم عليه النبي ﷺ بحد القذف وقال له: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، حتى نزلت آية اللعان، وكذلك أوس بن الصامت حينما ظاهر من زوجته انتظر حتى نزلت آية الظهار، فلم يرجع إلى شريعة من قبله من الأنبياء يبحث عن الحكم فيها.

فلو كان النبي ﷺ متعبداً بشرائع من قبله للزمه مراجعتها والبحث عنها وفيها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في أحكام الوقائع التي لا تخلو الشرائع الماضية عنها: كالظهار، واللعان، والمواريث ونحوها، ولا خلاف أن هذا لم يحصل؛ لأنه لم ينقل لنا شيء من ذلك، فإما لاندراسها، وهذا

يمنع التعبد بها، وإما لأنه ﷺ غير متعبد بها أصلاً.

فإن قيل: لا نسلم أنه لم يرجع إليها فقد روي أن النبي ﷺ قد رجع إلى التوراة في رجم اليهوديين، كما سيأتي بيان ذلك.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن رجوع النبي ﷺ إلى التوراة في الرجم كان لأجل أن يعرفهم ويطلعهم على أن ما جاء به من الدين موافق لما جاء به موسى عليه السلام، وليس بمخالف لدينهم.

و ــ أيضاً ــ رجع إلى التوراة تعنيفاً لهم حين جحدوا الرجم في شرعهم، فقد أخرج البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» عن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ: أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ فذكروا أن رجلاً وامرأة منهم زنيا، فقال النبي ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الزنا»؟ فقالوا: نفضحهم، ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فذهبوا فأتوا بالتوراة، فنشروها، فجعل رجل منهم يده على آية الرجم، ثم قرأ ما قبلها، وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد إن فيها آية الرجم، فأمر رسول الله بهما فرجما.

* * *

الدليل السادس

قوله: **(أنه لو كان مدركاً، لكان تعلمها، وحفظها، ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا)**.

ش: **أقول**: الدليل السادس ــ على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ــ: أنه لو كان شرع من قبلنا شرع لنا مدركاً من مدارك الأحكام، ودليلاً من الأدلة التي يجب أن يرجع إليها لكان تعلمه، والاطلاع عليه، وحفظه،

ونقله والحرص على سنده فرضاً من فروض الكفاية كغيره من الأدلة والمدركات الشرعية مثل القرآن، والسنة، وفتاوى الصحابة.

ولوجب ـ أيضاً ـ على الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أن يرجعوا إلى تلك الشرائع السابقة، ويبحثوا عنها، ويسألوا ناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم، مثل: «مسألة الجد والأخوة»، و «العول» و «أم الولد» و «المفوضة»، و «حد شرب الخمر» وغير ذلك مما اختلف فيه الصحابة على نحو بحثهم عن الأخبار النبوية في ذلك، وحيث لم ينقل عن واحد منهم ـ مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافهم ـ مراجعة التوراة أو غيرها، ولا سيما إذا عرفنا أنه قد أسلم من أحبار أهل الكتاب من تقوم الحجة بقولهم: علمنا أن الشرائع السابقة غير متعبد بها، وليست دليلاً من أدلة وإثبات الأحكام، فثبت أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا.

* * *

الدليل السابع

قوله: **(السابع: إطباق الأمة على أن هذه الشريعة: شريعة رسول الله ﷺ بجملتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبراً لا شارعاً)**.

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ من الأدلة على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ـ: أن المسلمين قد أجمعوا على أن هذه الشريعة الإسلامية هي: شريعة رسول الله ﷺ التي أوحى بها إليه الله سبحانه وتعالى.

فلو كان ﷺ متعبداً باتباع شرع من قبله في الجملة والكل، لما نسب إليه شيء من شرعنا إليه، ولكان مخبراً عنها، وناقلاً لشرائع من قبله فقط، لا شارعاً لها.

ولو كان متعبداً باتباع شرع من قبله في بعض الأحكام، لنسب إليه

بعض شرعنا، ولما نسب إليه البعض الآخر من الشرع، ولكان مخبراً عن بعضها، وشارعاً للبعض الآخر، وكل من الأمرين خلاف الإجماع السابق.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول:

وهو أن شرع من قبلنا شرع لنا

قوله: **(ووجه الرواية الأولى: خمس آيات، وثلاثة أحاديث)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن شرع من قبلنا شرع لنا ـ وهي الرواية الأولى للإمام أحمد ـ بأدلة من الكتاب والسنة، إليك بيانها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أما الآيات، فقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ... ﴾ [الأنعام: ٦٠])**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ: أنه سبحانه لما ذكر الأنبياء السابقين قال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ... ﴾ [الأنعام: ٦٠].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ قد أمر نبيه ﷺ بأن يقتدي بهدى الأنبياء السابقين له، ومعروف أن شرعهم من هداهم، فوجب عليه اتباع شرعهم، فيكون النبي ﷺ متعبداً بشرع من قبله، فيثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ . . . ﴾ [المائدة: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ: قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ . . . ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ بين أن التوراة قد أنزلت ليحكم بها جميع النبيين؛ لأنه عبَّر بالجمع المعرف بأل، وهو: «النبيون»، وهو: صيغة من صيغ العموم، فيعم جميع الأنبياء ونبينا محمد ﷺ من جملة الأنبياء فوجب عليه الحكم بالتوراة، فيكون متعبداً بشرع من قبله، فيكون شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وقوله: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ . . . ﴾ [النحل: ١٢٣]).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾ [النحل: ١٢٣].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ أمر محمداً ﷺ بأن يتبع ملة إبراهيم ـ عليه السلام ـ وهو أمر مطلق، والأمر المطلق إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، فيكون نبينا ﷺ متعبداً بشرع إبراهيم وهو شرع من قبلنا، فثبت أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (وقوله: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا . . .﴾ [الشورى: ١٣]).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ: قوله تعالى: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ . . .﴾ [الشورى: ١٣].

وجه الدلالة: أن هذه الآية تدل على أن شرع النبي ﷺ مثل شرع غيره من الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ولا فرق بينها، فكما تؤخذ الأحكام من شريعة محمد ﷺ فكذلك تؤخذ الأحكام من الشرائع السابقة، فيكون شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ بين أن من لم يحكم بما أنزل الله فقد خرج عن الملة، وهذا عام وشامل للمسلمين وغيرهم.

* * *

اعتراض على ما سبق من الآيات

قوله: (**فإن قيل: أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد بدليل أنه أمره**

باتباع هدى جميعهم، وما أوصى به جملتهم وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فدل على أنه أراد الهدى المشترك، والملة: عبارة عن أصل الدين بدليل: أنه قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولا يجوز تسفيه الأنبياء المخالفين له، والهدى والنور أصل الدين والتوحيد).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الأدلة السابقة بأن قالوا: إن المراد من الآيات المذكورة فيها إنما هو: التوحيد والأصول الكلية المعلومة في أصول الدين، وما يجوز على الله وما لا يجوز، ودلالة الأدلة على وحدانيته وصفاته ونحو ذلك، وهذه الأمور مشتركة بين جميع الشرائع، وليس المراد بها أن شرع من قبلنا شرع لنا في الفروع، وقلنا ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الله ــ سبحانه ــ أمر ــ في تلك الآيات ــ باتباع هدى جميع الأنبياء، واتباع ما وصى به جملتهم.

الأمر الثاني: أنه كيف يأمر باتباع جميع شرائعهم وهي مختلفة، متضاربة في الفروع فيها الناسخ والمنسوخ.

فإن هذين الأمرين دلاّ على أن المراد من تلك الآيات هو: الهدى المشترك بين الأنبياء، وهو: التوحيد.

أما قوله: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم»، فإن المراد بالملة إنما هو أصول التوحيد وإجلال الله بالعبادة، دون الفروع الشرعية، ويدل على ذلك ما يلي:

أولاً: أن الله تعالى قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولو كان المراد من الملة الأحكام الفرعية لكان من خالفه فيها من الأنبياء سفيهاً، وهو محال.

ثانياً: أن لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية، بدليل: أنه لا يقال: «ملة الشافعي» و «ملة أبـي حنيفة»، لاختلافهما في الفروع الفقهية.

ثالثاً: أنه قال عقيب ذلك: «وما كان من المشركين»، ذكر ذلك في مقابلة الملة، ومقابل الشرك إنما هو التوحيد.

تنبيه: قول ابن قدامة: «أما الآيات الثلاث» فيه تجوُّز، وإلاَّ الكلام السابق ينطبق على جميع الآيات المستدل بها.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين، هما:

الجـواب الأول

قوله: (**قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وهي من جملة ما أوصى به الأنبياء ـ عليهم السلام ـ**).

ش: **أقول**: الجواب الأول: أن لفظة: «الهدى» لفظة عامة وشاملة يدخل تحتها كل أنواع الهدى، ومن هذه الأنواع: فروع الشريعة فيكون الاقتداء في كل شيء في الفروع والأصول.

وكذلك فإن «ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام» عام وشامل لفروع الشريعة وأصولها، وكذلك «الملة» عامة للفروع والأصول؛ لأنه مطلق.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الآيات السابقة ــ كلها ــ تدل على أن شرع من قبلنا هو شرع لنا في الفروع والأصول، فالآيات تقتضي وجوب الاتباع في الجميع.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (وقولهم: إن في شرائعهم الناسخ والمنسوخ، قلنا: إنما يتبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن ذلك الاعتراض ـ : وبيانه:

أن المعترض لما قال: «إن المراد من تلك الآيات هو التوحيد، وليس المراد بها أن شرع من قبلنا شرع لنا في الفروع؛ لأنه كيف يأمر باتباع جميع شرائعهم وهي مختلفة وفيها الناسخ والمنسوخ»... أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنه كما أننا في شريعتنا يجب أن نتبع ونعمل بالحكم الناسخ ونترك العمل بالحكم المنسوخ، فكذلك في الشرائع السابقة فإنه يجب علينا العمل بالحكم الناسخ، وترك الحكم المنسوخ ولا فرق، والجامع: أن كلًّا منها شريعة من الله ـ تعالى ـ .

* * *

الدليـل السـادس

قوله: (وأما الأحاديث فمنها: أنه قضى بالقصاص في السن، وقال: «كتاب الله القصاص، وليس في القرآن قصاص في السن إلاَّ في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ... ﴾ [المائدة: ٤٥]»).

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ وهو الحديث الأول من الأحاديث التي دلت على ذلك: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، وغيرهما عن أنس ـ رضي الله عنه ـ : أن الرُّبَيِّع بنت النضر الأنصارية كسرت سن جارية فقال النبي ﷺ: «كتاب الله القصاص».

وجه الدلالة: إن ذكر السن في القصاص إنما ذكره الله ـ تعالى ـ في

التوراة، حكاه في القرآن بقوله: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، إلى قوله: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ ﴾ [المائدة: ٤٥].

فثبت: أن النبـي ﷺ حكى الأحكام عنها، وعمل بها، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا، أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ بعبارة أخرى: لولا أنه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجباً في دين بني إسرائيل على كونه واجباً في دينه.

* * *

الدليـل السابـع

قوله: **(الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانيين)**.

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ وهو الثاني من الأحاديث الدالة على ذلك ـ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، وغيرهما عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: أن اليهـود جاءوا إلى النبـي ﷺ فذكروا أن رجلاً وامرأة منهم زنيا، فقال النبـي ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الزنا؟» فقالوا: نفضحهم، ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فذهبوا فأتوا بالتوراة فنشروها، فجعل رجل منهم يده على آية الرجم، ثم قرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها، فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد، إن فيها آية الرجم، فأمر رسول الله ﷺ بهما فرجما.

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ رجع إلى التوراة، وعمل بها، وهذا يدل على أن شرع من قبلنا شرع لنا.

* * *

الدليل الثامن

قوله: **(الثالث ــ قوله: «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، أقم الصلاة لذكري»، وهذا خطاب موسى ــ عليه السلام ــ).**

ش: **أقول**: الدليل الثامن ــ على أن شرع من قبلنا شرع لنا ــ وهو الحديث الثالث من الأحاديث الدالة على ذلك ــ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» وغيرهما عن أنس ــ رضي الله عنه ــ أن النبي ﷺ قال: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وهذا خطاب مع موسى ــ عليه السلام ــ.

وجه الدلالة: أن الصلاة تجب عند التذكير وإلاَّ لم يكن لتلاوته لتلك الآية فائدة، ولو لم يكن هو وأمته متعبدين بما كان موسى ــ عليه السلام ــ متعبداً به في دينه لما صح الاستدلال.

* * *

الجواب عن الدليل السادس

قوله: **(وقد أجيب عن الأول بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ...﴾ [البقرة: ١٩٤]).**

ش: **أقول**: لما استدل القائلون إن شرع من قبلنا شرع لنا، بالحديث الأول، وهو: أن النبي ﷺ رجع في القصاص بالسن إلى التوراة. أجاب بعضهم عن هذا الاستدلال: بأن قول النبي ﷺ: «كتاب الله القصاص» يشير به إلى اللفظ العام في ذلك وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ولم يرد قوله: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

ويدل على هذا: أن «كتاب الله» إذا أطلق لم يفهم منه إلاَّ القرآن، يقال: «هو أقرأنا لكتاب الله، وحامل كتاب الله»، ولا يراد به ما ورد في التوراة.

* * *

بيان ضعف هذا الجواب

لقد ضعف القاضي أبو يعلى في «العدة»، وعلَّل ذلك بأن الحكم إذا ثبت في الشرع لم يجز تركه حتى يرد دليل بنسخه، وإبطاله، وليس في نفس بعثة النبـي ﷺ نسخ الأحكام التي قبله.

قلت: هذا الكلام صحيح، خاصة إذا عرفنا أن قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ . . .﴾ [البقرة: ١٩٤] عام، وقوله: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥] خاص، فحمل الكلام على الخاص وهو النص أولى من حمله على العام.

* * *

الجواب عن الدليل السابع

قوله: **(وعن الثاني بأنه راجع التوراة؛ ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: إن شرع من قبلنا شرع لنا بالحديث الثاني ــ وهو أن النبـي ﷺ قد رجع إلى التوراة في رجم الزانيين ــ . أجيب عن ذلك الاستدلال بأن النبـي ﷺ قد رجع إليها لا لأجل أخذ الشرع منها ومعرفة الحكم، ولكنه رجع إليها لأمرين:

الأول: ليبين ويوضح كذبهم، حيث إنه لما سألهم عن حكم الزنا في

التوراة قالوا: نفضحهم ويجلدون، فلما أحضروا التوراة وجدوا آية الرجم فيها منصوص عليها فبان كذبهم في خبرهم السابق ـ كما عرفت من القصة السابقة ـ .

الثاني: أنه رجوعه إلى التوراة ـ أيضاً ـ كان لأجل أن يعرفهم ويعلمهم أن ما جاء به من الشريعة لا يخالف ما جاء به موسى ـ عليه السلام ـ وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

* * *

الدليل التاسع

قوله: **(ومن المعنى: أن شرع الله ـ تعالى ـ الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة، ويدل على اعتبار الشارع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يقوم على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة)**.

ش: **أقول**: االدليل التاسع ـ من الأدلة على أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ من المعقول، حيث إن العقل دل على أن شرع من قبلنا شرع لنا. بيان ذلك:

أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إذا شرع حكماً شرعياً في حق أمة من الأمم السابقة فإن هذا يدل على أمرين، هما:

الأمر الأول: أن الله لم يشرعه ولم يثبته إلاَّ لأن مصلحة هذه الأمة قد اقتضت هذا الحكم؛ وذلك لأن الله ـ تعالى ـ لا يمكن أن يشرع شيئاً بدون مصلحة تعود إلى العباد، فلم يأمر الله بشيء إلاَّ وفيه مصلحة ترجع إلى العباد عرفنا أو لم نعرفها، ولم ينه عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة علمناها أو لم نعلمها.

الأمر الثاني: أن الله ـ تعالى ـ لم يشرع ذلك الحكم ولم يثبته إلاَّ لأنه يعتبره لكل زمان ولكل مكان، ولكل مكلف؛ حيث إنه شرع مطلق فيدخل فيه كل مكلف.

ونظراً إلى هذين الأمرين، فإن الحكم الذي أنزله الله ـ تعالى ـ في أي شريعة يجب أن يستمر من حين نزوله إلى أن ينسخ، وعلى هذا فيجب العمل بما جاء في الشرائع السابقة حتى يرد دليل على نسخه وإبطاله، وليس في نفس بعثة النبي ﷺ ما يوجب نسخ الأحكام التي قبله؛ لأن النسخ إنما يكون عند التنافي، والبعثة إنما تكون بالتوحيد، وليس فيه منافاة لتلك الأحكام، فوجب التمسك بتلك الأحكام والعمل بها حتى يرد ما ينافيها ويزيلها، كما وجب ذلك قبل بعثة النبي ﷺ.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهو: أن شرع من قبلنا شرع لنا ـ عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهو أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ـ بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: **(وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها؛ نظراً إلى الأكثر)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: **إن** شرع من قبلنا ليس بشرع لنا بقوله

تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقالوا: إن الآية دلت على أن كل نبـي اختص بشريعة تخصه لوحده.

أجيب عن ذلك الاستدلال بأن الشريعتين قد تتفقان وتتشاركان في بعض الوجوه، إلاَّ أن هذه المشاركة لا تمنع من اختصاص كل نبـي بشريعته ونسبة هذه الشريعة إلى النبـي المبعوث بها؛ وذلك لأن أكثر الشريعة التي أتى بها ذلك النبـي هي شريعته، وقد تتفق في بعض الأحكام القليلة مع شريعة نبـي آخر، فلا ينظر إلى هذا الأقل، وإنما الحكم للأكثر.

مثل قولهم: «الفقه قائم على الظنون»، فهذا الكلام صحيح؛ نظراً إلى أن أكثر الأحكام الفقهية قد ثبتت بأدلة ظنية: كخبر الواحد، والقياس والإجماع السكوتي، والمفاهيم، والعموم ونحو ذلك؛ وإلاَّ فيه ما هو قطعي.

ومثل قولهم: «لحيته سوداء» مع أن بها عدداً من الشعرات البيضاء، فأطلق عليها بأنها سوداء نظراً إلى الأكثر.

فكذلك هنا: تنسب الشريعة بكمالها إلى النبـي المبعوث بها، مع أنها تشارك شريعة نبـي آخر في بعض الأحكام القليلة.

* * *

الجواب عن أدلتهم الباقية

قوله: (وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله ـ تعالى ـ بتحريف أهلها وتبديلهم).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، بقولهم: إن النبـي ﷺ غضب لما رأى بيد عمر قطعة من التوراة، وكذلك صوب معاذاً لما ترك الرجوع إلى شرع من قبله، وكذلك: النبـي ـ نفسه ـ

لم يرجع إليها في أي حادثة، بل كان ينتظر الوحي، وكذلك لم يحسن تعلمها، والصحابة لم يجب عليهم مراجعتها في تعرف الأحكام، ولم يفعلوا مع كثرة اختلافهم في كثير من المسائل.

فالقائلون: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا ذكروا أن كل ما سبق يدل على مذهبهم.

فأجيب عن ذلك كله: بأن تلك الشرائع السابقة لو كانت ثابتة بطريق موثوق به لرجع إليها النبي ﷺ ولرجعنا إليها في إثبات بعض الأحكام، ولكن الحق: أن تلك الشرائع السابقة لم تصلنا بطريق موثوق به، بل قد صرفت وبدلت، وشطب بعض الآيات، ووضع عنها غيرها، وقد أخبر الله بذلك، ويستحيل خلاف خبر الله تعالى.

* * *

الدليل على صحة ذلك الجواب

قوله: **(فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه، ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها).**

ش: **أقول**: مما يدل على أن تحريف وتبديل الكتب السابقة هو المانع من الرجوع إليها، أمور هي قد وردت في أدلتكم، هي:

الأول: غضب النبي ﷺ على عمر لما رأى في يده قطعة من التوراة، فهذا يدل على أنها ليست صحيحة فلا يعتمد عليها.

الثاني: أن النبي قد صوب معاذاً لما بين أنه سيبحث عن حكم الحادثة في الكتاب، ثم السنة، ثم يجتهد رأيه فيها، ولم يعاتبه على إعراضه عن ذكر

كتب الشرائع السابقة، ولم يلزم النبي ﷺ معاذاً أن يرجع ليبحث عن الحكم في تلك الكتب.

الثالث: أن النبي ﷺ لم يرد عنه أي حديث يفيد إلزام المجتهدين من الصحابة وغيرهم الرجوع إلى كتب السابقة ولا البحث عنها ولا فيها، لإيجاد حكم مسألة اختلفوا فيها.

فهذه الأمور ـ كلها ـ تدل دلالة واضحة على أن تلك الكتب محرفة ومبدلة وليست كما أنزلها الله، ولا تصلح لأن يعتمد عليها ويستند إليها.

* * *

المذهب الراجح عند ابن قدامة

قوله: **(وإنما الواجب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كآية القصاص، والرجم، ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة، فيكون منهما فلا يجوز العدول عنه. والله أعلم)**.

ش: أقول: لما ذكر أن عدم الرجوع إلى تلك الشرائع السابقة كان سببه هو أنها مبدلة ومحرفة، أراد أن يبين مذهبه جلياً، فقال: إن شرع من قبلنا هو شرع لنا ـ وهو المذهب الأول ـ إذا ثبتت تلك الشرائع بطريق موثوق به، وتأكدنا من عدم تحريفها وتبديلها ولا يمكن أن نتأكد من ذلك إلاَّ بشيء واحد، وهو: أن يورد ذلك الشرع ويثبت عن طريق الكتاب وهو القرآن، مثل: ثبوت القصاص من النفس، والسن، ونحو ذلك حيث قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ. . .﴾ إلخ [المائدة: ٤٥].

أو يثبت عن طريق السنة مثل الرجم، ونحو تلك الأحكام.

فإذا تضمن الكتاب والسنة بعض ما جاء في الشرائع السابقة صار من شرعنا، فلا يجوز العدول عنه؛ لأنه يكون من شرعنا.

تنبيه: الجواب السابق العام عن أدلة القائلين: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لا يشمل استدلال أصحاب هذا المذهب بقوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود»، فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا لا يفيد إن كل نبـي يختص شرعه قومه فقط ـ كما زعمتم ـ بل قد يبعث النبـي بشرع قد يشوبه شيء من شرع من قبله، وذلك لأنه يجوز أنه بعث إلى الأحمر والأسود بشرع من قبله، أو ببعض شرع من قبله.

تنبيه آخر: الجواب العام السابق عن أدلة القائلين: إن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا لا يصلح للجواب عن قول أصحاب هذا المذهب: «إن الأمة قد أجمعت على أن شريعة رسول الله ﷺ بجملتها هي منسوبة إليه، ولو تعبد بشرع من قبله كان مخبراً لا شارعاً»، فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الله إذا تعبد نبينا بشرع من قبله، لم يكن في ذلك نقص ولا إقلال من منصبه، ولا جعله تابعاً لغيره؛ لأنه في ذلك قد أطاع الله واتبع الله سبحانه، ولم يتبع غيره من الأنبياء السابقين.

تنبيه ثالث: قيل: إن الخلاف السابق في شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أو لا؟ قد أثر في بعض المسائل الفقهية، وذكر منها:

المسألة الأولى: أنه اختلف في حكم الجعالة ـ وهي: الإجارة على منفعة مظنون حصولها، مثل: مشارطة المعلم على حذق المتعلم ـ على مذهبين:

المذهب الأول: جواز هذا العقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٢]، وهذا الخطاب وارد في شرع من قبلنا.

المذهب الثاني: عدم جواز هذا العقد؛ لأن فيه غرراً، وذلك لأنه

إجارة، والإجارة تفسدها جهالة المنفعة المعقود عليها، والجعالة عقد على منفعة مجهولة فلا تصح.

المسألة الثانية: اختلف في قتل الذكر بالأنثى على مذهبين:

المذهب الأول: أنه إذا قتل الرجل المرأة عمداً قتل بها ولا شيء لأوليائه؛ ولقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥]، ومعلوم: أن هذا في شرع من قبلنا.

المذهب الثاني: أنه لا يقتل الذكر بالأنثى؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ حيث إنه يدل على أن الرجل لا يقتل بالأنثى.

وهناك مسائل فقهية أخرى ذكرها بعضهم تأثرت بالخلاف في حجية شرع من قبلنا.

قلت: من دقق في كتب الفقه، فإنه يظهر له من خلال الفروع الفقهية أن القائلين بأن شرع من قبلنا شرع لنا لم يعتمدوا عليه في إثبات أحكام فقهية، لذلك تجدهم لا يحتجون به في مسألة إلاَّ ويعضدون احتجاجهم هذا بدليل آخر ثابت في شرعنا، ومقبول لدى الفريقين على وجه الإجمال.

فمثلاً: لما استدل القائلون: إن عقد الجعالة جائز بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢] ـ كما سبق ـ لم يكتفوا به، بل عضَّدوه بدليل آخر وهو: خبر أبـي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ: أنه رقى رجلاً بالفاتحة على قطيع من الغنم، وشارطه على البراء، وأقره النبـي ﷺ.

وكذلك لما استدل القائلون: إن الرجل يقتل بالمرأة، بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ...﴾ [المائدة: ٤٥] لم يكتفوا به، بل

ذكروا أدلة على ذلك كثيرة تدل على أن الرجل يقتل بالمرأة، مثل: ما روى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والأسنان، وأن الرجل يقتل بالمرأة.

فهذا كله يدل على أن هذا الدليل ــ وهو شرع من قبلنا ــ ليس فيه كبير فائدة والله أعلم بالصواب.



الأصل الثاني: قول الصحابي

تعريف الصحابي

الصحابي: مشتق من الصحبة، ويطلق على المنع والحفظ، ويطلق على المعاشرة، ويطلق على الملازمة.

والصحابي في الاصطلاح: قد اختلف العلماء في تعريفه على سبعة مذاهب قد ذكرتها بالتفصيل في كتابي: «مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف، دراسة نظرية تطبيقية»، وقلت ـ هناك ـ: إن أقرب تلك التعريفات للصحابي هو: «أنه من لقي النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق «صاحب فلان» عليه عرفاً، بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة سواء روى عنه أو لا».

وقد سبق ـ أيضاً ـ ذكر تعريف الصحابي، وبيان عدالته وكيفية معرفته في هذا الشرح عند قول ابن قدامة: «فصل: والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أن الصحابة معلومة عدالتهم بتعديل الله ـ تعالى ـ لهم، وثنائه عليهم...» إلخ، في مباحث السنة.

* * *

المراد بقول الصحابي

المراد بقول الصحابي هو: ما نقل إلينا وثبت لدينا عن أحد أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى، أو قضاء في حادثة شرعية لم يرد في حكمها نص من كتاب أو سنة، ولم يحصل عليها إجماع، فإذا نقل إلينا شيء من ذلك بطريق صحيح هل هو حجة معتبرة في إثبات لأحكام الفرعية؟

* * *

تحرير محل النزاع

قوله: **(الثاني: من الأصول المختلف فيها، قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف).**

ش: أقول: لما فرغ من ذكر الدليل الأول من الأدلة المختلف فيها، شرع في بيان الدليل الثاني ـ منها ـ وهو: قول الصحابي فهل هو حجة؟ وإليك بيان محل النزاع، فنقول:

أولاً: قول الصحابي في مسألة اجتهادية إذا خالف قول صحابي آخر فيها فهذا ليس بحجة بالاتفاق.

ثانياً: أن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقاً، سواء كان إماماً، أو حاكماً، أو مفتياً.

ثالثاً: أن قول الصحابي إذا ظهر رجوعه عن هذا القول فليس بحجة.

رابعاً: أن قول الصحابي إذا انتشر بين الصحابة وعلموا به فلم ينكره أحد منهم فهذا حجة؛ حيث إنه يكون إجماعاً سكوتياً، وهذا على مذهب القائلين بحجية الإجماع السكوتي ـ وقد سبق بيان ذلك ـ .

خامساً: قول الصحابي إذا كان في مسألة اجتهادية تكليفية لم تحتمل

الاشتهار فيما بين الصحابة بأن كانت مما لا تعم به البلوى، ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، ولم يرد عن غيره من الصحابة خلاف ذلك، فهل قوله في مثل هذا حجة تثبت به الأحكام الفقهية أو ليس بحجة، فلا ثبت به الأحكام؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**فروي أنه حجة يُقدم على القياس، ويُخص به العموم، وهو قول مالك، والشافعي في القديم؛ وبعض الحنفية**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قول الصحابي ومذهبه حجة مطلقاً، أي: سواء وافق القياس أو خالفه، وسواء كان الصحابي من الخلفاء الراشدين أو من غيرهم.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وهو الرأي الراجح عنده؛ لأنه نص عليه في مواضع كثيرة منها أن أبا طالب قد روى عن الإمام أحمد قوله: «في أموال المسلمين إذا أخذها الكفار، ثم ظهر عليه المسلمون، فأدركه صاحبه فهو أحق به، وإن أدركه وقد قسم فلا حق له كذا قال عمر، ولو كان القياس كان له، ولكن كذا قال عمر»، ومنها: أن أبا الحارث نقل عن الإمام أحمد: أنه لا يرى الصلاة بين التراويح، واحتج بما روي عن عبادة وأبي الدرداء، فقيل له: فعن سعيد، والحسن أنهما كانا يريان الصلاة بين التراويح، فقال: أقول لك أصحاب النبي، وتقول: التابعون».

وذهب إليه أكثر الحنابلة، منهم أبو يعلى.

وذهب إلى هذا ــ أيضاً ــ الإمام مالك، وهو المذهب المشهور عنه، وهو رأي المالكية.

وذهب إليه الإمام الشافعي في قوله القديم في المسألة، والحق: أن هذا اشتهر نقله عن القديم، ولكن الزركشي في «البحر المحيط» ذكر أن الشافعي نص عليه في الجديد أيضاً ونقل نصوصاً عن الشافعي تدل على ذلك.

وهو مذهب أكثر الحنفية، منهم: الجصاص، والجرجاني، والدبوسي، وأبو سعيد البردعي، ومحمد بن الحسن، وذهب إليه الجبائي ـ من المعتزلة ـ.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وروي ما يدل على أنه ليس بحجة، وبه قال عامة المتكلمين، والشافعي في الجديد، واختاره أبو الخطاب).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول الصحابي ومذهبه ليس بحجة مطلقاً ولا يجوز تقليده.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، فقد روى عنه أبو داود أنه قال: «ليس أحد إلاَّ أخذ برأيه واترك ما خلا النبي»، وروى المروذي عن الإمام أحمد أنه قال: «ابن عمر يقول: على قاذف أم الولد الجلد، وأنا لا أجترىء على ذلك، إنما هي أمة، أحكامها الإماء»، وكذلك نقل مهنا عنه فيمن ركب دابة، فأصابت إنساناً فعلى الراكب الضمان فقيل له: علي يقول: إذا قال الراكب: «الطريق» فأسمع، فلا ضمان، فقال: أرأيت! إذا قال: الطريق، فكان الذي يقال له أصم؟

فهذا صريح من كلامه في أن قول الصحابي ليس بحجة.

واختار هذا المذهب بعض الحنابلة منهم: أبو الخطاب.

ذهب إلى هذا أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وذهب إليه من الحنفية أبو الحسن الكرخي.

وحكي عن الإمام الشافعي في مذهبه الجديد: أن قول الصحابـي ليس بحجة والحق: أن العلماء اختلفوا في مذهب الشافعي في هذه المسألة.

فقال أكثر الأصوليين من الشافعية: إن قول الصحابـي حجة عند الشافعي في مذهبه القديم، واختلفوا في مذهبه الجديد:

فقال لأكثر منهم: إنه ليس بحجة في الجديد، وقيده إمام الحرمين وابن السبكي بما لم يكن من الأحكام التعبدية.

وقال العلائي، وابن القيم: إن قول الصحابـي حجة عند الشافعي في القديم والجديد.

وقال القفال وابن القطان، وبعض الشافعية: إن الشافعي يرى في الجديد أن قول الصحابـي حجة إن عضَّده القياس.

والراجح: أن قول الصحابـي حجة عند الشافعي في القديم والجديد، يؤيد ذلك ما ذكره الزركشي وبعض المحققين الشافعية أن الشافعي استدل في الجديد بقول الصحابـي في كثير من المواضع، منها: أنه استدل على عدم وجوب الموالاة في الوضوء بفعل ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ .

قال الزركشي في «البحر المحيط»: «وقد نص الشافعي على أن قول الصحابـي حجة في الجديد ـ أيضاً ـ وقد نقله البيهقي، وهو موجود في الأم في باب خلافه مع مالك، وهو من الكتب الجديدة» ثم ذكر ذلك الكتاب.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين»: «إنه لا يحفظ له ـ يقصد الشافعي ـ في الجديد حرف واحد: أن قول الصحابي ليس بحجة، وغاية هذا أنه يحكي أقوالاً للصحابة ثم يخالفها، ومخالفة المجتهد لدليل معين لما هو أقوى في نظره منه لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه»، ثم ذكر عدداً من المسائل استدل الشافعي لقوله فيها بقول الصحابي، وذلك في مذهبه الجديد. فارجع إليه إن شئت.

ومذهب الشافعي في حجية قول الصحابي يحتاج إلى بحث خاص به واستقراء تام لما ورد عنه من الأحكام الشرعية حتى نعلم حقيقة مذهبه فيه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون ـ: إن قول الصحابي ليس بحجة بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**لأن الصحابي يجوز عليه الغلط، والخطأ، والسهو، ولم تثبت عصمته**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن قول الصحابي ليس بحجة ـ: أن الصحابي قد أفتى بالرأي، وظهر ذلك، ولا وجه لإنكاره واحتمال الخطأ، والغلط، والسهو عليه ثابت ووارد؛ وذلك لأن الصحابي لم تثبت عصمته عن الخطأ والسهو والغلط، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة.

وإذا كان الصحابـي غير معصوم عن الخطأ فيكون قوله متردداً بين الخطأ والصواب ومحتملاً لهما كقول غيره من المجتهدين، فلا يقدم على القياس.

قلت: قد أجاب ابن قدامة ــ عن هذا الدليل ــ وسيأتي إن شاء الله.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وكيف تتصور عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن قول الصحابـي ليس بحجة ــ: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لو كانوا معصومين عن الخطأ لما جاز عليهم الاختلاف في المسائل الاجتهادية، ولكن الاختلاف جاز بينهم بدليل الوقوع: فقد اختلف الصحابة في مسائل معروفة، وذهب كل واحد منهم خلاف مذهب الآخر كما في مسألة: «الجد والأخوة»، ومسألة: «أنت علي حرام»، ومسألة: «بيع أمهات الأولاد»، ومسألة «العول» وغيرها، فلو كان مذهب الصحابـي حجة على التابعين لكانت حجج الله متناقضة مختلفة، ولم يكن اتباع التابعي لبعضهم أولى من اتباع البعض الآخر.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(وقد جوز الصحابة مخالفتهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن قول الصحابـي ليس بحجة ــ: أن الصحابة ــ أنفسهم ــ قد أَجمعوا على جواز مخالفة على واحد من آحاد

الصحابة المجتهدين للآخر، فأبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ لم ينكرا على من خالفهما بالاجتهاد، فمثلاً لم ينكر أبو بكر على عمر مخالفته في قتال أهل الردة، كذلك لم ينكر عمر على معاذ مخالفته عندما عزم عمر رجم امرأة حامل في غياب زوجها من حيث قال له معاذ: «إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها» والأمثلة كثيرة جداً.

بل إن كل مجتهد يلزمه اتباع اجتهاد نفسه، ولو كان مذهب الصحابي وقوله حجة لما كان كذلك، ولكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر وهذا محال.

* * *

الجواب عنهما

قلت: لم يجب ابن قدامة عن هذين الدليلين، ويمكن أن يجاب عنهما: بأنهما ليسا واردان على محل النزاع؛ لأن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر باتفاق كما سبق في تحرير محل النزاع.

* * *

خلاصة الأدلة الثلاثة السابقة

قوله: (**فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الخلاف بينهم، وتجويزهم مخالفتهم، ثلاث أدلة**).

ش: **أقول**: لما ذكر أدلة القائلين: إن قول الصحابي ليس بحجة الثلاثة إجمالاً، أراد أن يفصلها ويوضحها للقارىء، فكأنه قال:

الدليل الأول لهم: أنه لما انتفى الدليل على أن الصحابة معصومين عن الخطأ صاروا كغيرهم من المجتهدين يجوز عليهم الغلط والخطأ ـ وهو الدليل الأول ـ الذي سبق ذكره.

الدليل الثاني لهم: أن وقوع الخلاف بينهم دليل على جواز الاختلاف فيما بينهم في المسائل الاجتهادية، واختلافهم دليل على عدم عصمتهم عن الخطأ ولو كان قول الصحابـي حجة لما كان اتباع التابعي لبعضهم أولى من اتباع البعض الآخر، وقد سبق بيان ذلك في الدليل الثاني.

الدليل الثالث لهم: أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل صحابـي لقول الصحابـي الآخر، فلم ينكر بعضهم على البعض الآخر، ولو كان قول الصحابـي حجة لكان يجب على كل واحد منهم اتباع الآخر، وهذا محال.

هذه ثلاثة أدلة دلت على أن قول الصحابـي ليس بحجة، وقد أجيب عنها.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال قوم: **الحجة قول الخلفاء الراشدين**).

ش: أقول: المذهب الثالث: أن قول الخلفاء الأربعة ــ أبـي بكر وعمر وعثمان وعلي ــ هو الحجة، دون غيرهم من الصحابة، ولم ينسب هذا القول إلى أحد.

والمراد من هذا القول: أن قول كل واحد من الأربعة منفرداً حجة، كما بين ذلك كثير من محققي علم الأصول كابن السبكي في «جمع الجوامع».

أما بعض الأصوليين كالغزالي في «المستصفى» فقد ذكر هذا القول وقيده باتفاقهم، حيث قال: «وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا».

وهذا ليس بصحيح؛ لأن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا كان من مباحث الإجماع المختلف فيه، وقد سبق بيان ذلك.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (**لقوله عليه السلام: «عليكم بسنَّتي وسنة الخلفاء الراشدين**).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون: إن الحجة في قول أبـي بكر، وقول عمر، وقول عثمان، وقول علي فقط، دون غيرهم من الصحابة بما أخرجه أبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وابن ماجه في «سننه»، وأحمد في «المسند» عن العرباض بن سارية ـ رضي الله عنه ـ أن النبـي ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».

وجه الدلالة: أنه أمر باتباع سنته، وسنة الخلفاء ـ أبـي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي ـ، وهذا الأمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فاتباع الرسول ﷺ والخلفاء الأربعة وأقوالهم واجب، لا يجوز تركه، فيكون قولهم حجة.

* * *

المذهـب الرابـع

قوله: (**وذهب آخرون إلى أن الحجة في قول أبـي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ**).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن قول أبـي بكر حجة، وقول عمر حجة، فقط، دون غيرهما من الصحابة.

ولم ينسب هذا القول لأحد.

والمراد: قول كل واحد منهما حجة ـ كما بينته ـ، وليس المراد قولهما مجتمعين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (**لقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر»**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع وهم القائلون: إن قول أبـي بكر حجة، وقول عمر حجة، فقط، دون غيرهما من الصحابة بما أخرجه الترمذي في «سننه»، والحاكم في «المستدرك»، والإمام أحمد في «المسند» عن حذيفة مرفوعاً أن النبـي ﷺ قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ قد أمر بالاقتداء بأبـي بكر وعمر، والأمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فالاقتداء بهما واجب، وهذا عام لأقوالهما وأفعالهما، وعليه: فيكون قول أبـي بكر، وقول عمر حجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ووجه الرواية الأولى**).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ـ: إن قول الصحابـي حجة مطلقاً ـ وهي الرواية عن الإمام أحمد كما سبق ـ بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (**قوله ﷺ: «أصحابـي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن قول الصحابـي ومذهبه حجة مطلقاً ـ ما روي أن النبـي ﷺ قال: «مثل أصحابـي في أمتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

وجه الدلالة: أنه أمر بالاقتداء بكل واحد منهم، والأمر للوجوب؛ لأنه أمر مطلق، وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعني بحجية قولهم.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

قوله: (**فإن قيل: هذا خطاب لعوام عصره بدليل: أن الصحابـي غير داخل فيه**).

ش: **أقول**: لقد اعترض على ذلك الاستدلال من ذلك الحديث باعتراض مفاده: أن الخطاب الوارد في الحديث هو خطاب للعوام الموجودين في عصره، وهو إذن لهم في تقليد الصحابة، وليس فيه دلالة على أن قول الصحابـي حجة.

يدل على ذلك: أن النبـي ﷺ خيَّر في الاقتداء بأيهم شاءوا، وهذا حكم العامة، فأما الصحابـي فهو غير داخل فيه؛ لأن له أن يخالف صحابياً آخر، فلو كان الصحابـي داخلاً فيه لكان معناه: أن قول الصحابـي حجة على صحابـي آخر، وهذا باطل بالاتفاق، وإذا لم يدخل الصحابـي، فالمراد فيه العوام.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابـي بقرينة أنهم الذين أمر بتقليدهم، وجعل الأمر لغيرهم).**

ش: **أقول:** لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بـ : أن لفظ الحديث عام يدخل فيه الصحابـي وغير الصحابـي، والعامي وغير العامي، ولكن خصَّص الصحابـي وخرج عن ذلك بدليل أخرجه، وهو: ما يفهم من الحديث السابق، وهو: أن الصحابة هم الذين أمر بتقليدهم وأتباعهم والاقتداء والاهتداء بهم، وجعل الأمر لغيرهم من الموجودين في عصرهم، وهذا يفهم من قوله في الحديث: «بأيهم اقتديتم» في حال الانفراد من كل واحد منهم بالقول، فلا يكون الصحابـي مقتدياً بغيره، فيكون الحديث يتناول غير الصحابـي من مجتهدي الأمة.

* * *

اعتراض على الحديث المستدل به

قلت: الحديث ــ وهو: «أصحابـي كالنجوم...» ــ في سنده سلام بن سليمان، قال فيه أبو حاتم: «ليس بقوي»، وقال العقيلي: «في حديثه مناكير»، وقال ابن عدي: «هو عندي منكر الحديث»، وقال السيوطي في «الجامع الكبير»: «هذا الحديث روي بروايات كثيرة أسانيدها كلها ضعيفة».

وقال ابن حزم في «الإحكام»: «سلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، وهذا منها بلا شك، فهذه رواية ساقطة من طريق ضعف إسنادها...».

والحديث تكلم عنه العلماء، ومن خلال اطلاعي على كلامهم وجدت

أن أعلى درجات الحديث هو: أنه ضعيف، والحديث الضعيف لا يمكن أن تثبت به قاعدة أصولية مثل حجية قول الصحابـي. والله أعلم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ومن وجه آخر: أن الصحابة أقرب إلى الصواب؛ وأبعد عن الخطأ؛ لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى، كالعلماء مع العامة**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن قول الصحابـي حجة مطلقاً ــ: أن قول الصحابـي إن كان صادراً عن رأي واجتهاد فإنه يرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده، فرأيه أقرب إلى إصابة الحق وأبعد عن الخطأ؛ فهو أقوى من رأي غيره من التابعين وغيرهم؛ وذلك لأنه شاهد التنزيل، وحضر مع النبـي ﷺ، وسمع كلامه مباشرة، وعرف طريقته ﷺ في بيان الأحكام، ووقف من أحوال النبـي ﷺ ومراده في كلامه على ما لم يقف عليه غيره مع اجتهاد، وحرص في طلب الحق، والقيام بما هو تثبيت لقوام الدين، مع فضل درجة ليست لغيرهم كما وردت الأخبار في ذلك، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» أن النبـي ﷺ قال: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم».

كل ما سبق له أثر في جعل الصحابة أعلم بتأويل النصوص، وأعرف بمقاصد الشريعة وأقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ من غيرهم، وبهذا: ترجح رأي الصحابـي على رأي غيره، فقوله أولى بالاتباع من قول غيره، وكان حال التابعي بالنسبة إلى الصحابـي كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي، فكما أن العامي يتبع المجتهد، فكذلك التابعي يتبع الصحابـي.

تنبيه: هذا أصح دليل على أن قول الصحابي حجة مطلقاً، وقد اعترض عليه باعتراضات ضعيفة، ولولا خشية الإطالة على القارىء لذكرتها مع الجواب عنها.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وما ذكروه من عدم الصحة، فلا يلزم؛ فإن المجتهد غير معصوم، ويلزم العامي تقليده).**

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: قول الصحابي ليس بحجة ــ في دليلهم الأول: «إن الصحابي لم تثبت له العصمة لذلك يجوز عليه الخطأ والسهو، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون قوله حجة».

أجيب عن ذلك بـ : أن عدم عصمة الصحابي عن الخطأ والسهو والغلط لا يمنع من اتباعه وتقليده والاحتجاج بقوله، بدليل: أن المجتهد غير معصوم عن الخطأ والسهو، ويلزم العوام تقليده واتباعه والاحتجاج بقوله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث والرابع

قوله: **(وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح؛ لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم).**

ش: **أقول:** لما استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون: الحجة في قول الأئمة والخلفاء الأربعة ــ بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، واستدل أصحاب المذهب الرابع ــ وهو القائلون:

الحجة في قول أبـي بكر وعمر فقط ــ بقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر».

أجيب عن ذلك كله: بأن هذين المذهبين لا يصحان؛ وذلك لأن الدليلين اللذين دلا على أن قول الصحابـي حجة مطلقاً عامان في جميع الصحابة، دون تخصيص كما سبق ذكرهما. بيان ذلك:

أن الدليل الأول ــ وهو قوله عليه السلام ــ: «أصحابـي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، عمومه لجميع الصحابة واضح، فلم يخص أفراداً.

أما الدليل الثاني ــ وهو: «أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ...» إلخ، فهو عام لجميع الصحابة، فلم يفرق فيه بين صحابـي وغيره في ذلك.

لذلك يكون تخصيص الخلفاء الأربعة، أو تخصيص أبـي بكر وعمر في الاحتجاج بقولهم ــ فقط ــ دون غيرهم من الصحابة ظاهر البطلان.

* * *

اعتراض على ذلك الجواب

لقد اعترض على الجواب السابق بأن الحديثين وهي: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»، و «اقتدوا باللذين من بعدي أبـي بكر وعمر»، قد صحا عن النبـي ﷺ وخصص الخلفاء الأربعة، أو أبا بكر وعمر بالاقتداء بهم، ولا معنى للاقتداء بهم إلاَّ أن يكون قولهم حجة دون غيرهم.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم: يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم

في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل: أنه ذكرهم؛ لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم، والله أعلم).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الأمر بالاقتداء بالخلفاء الأربعة، أو الاقتداء بأبـي بكر وعمر، لا يدل على أن قول هؤلاء حجة، بل إن تخصيص هؤلاء بالأمر بالاقتداء بهم، يحتمل احتمالين:

الأول: يحتمل أنه أراد بالاقتداء: الاقتداء باتباع الشرع الحنيف، والاقتداء بسيرتهم، وعدلهم، وسياستهم للرعية، والصبر على الدعوة وتحمل الأذى.

الثاني: أن جميع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ يجب الاقتداء بسيرتهم وعدلهم، ولكن الرسول ﷺ ذكر هؤلاء الأئمة من باب تخصيص الشيء بالذكر؛ لأنهم أكمل الصحابة في ذلك.

يدل على ذلك: أن بعض الصحابة قد خالف أبا بكر وعمر وعثمان وعلي، في قضايا معلومة، ولم ينكر هؤلاء على المخالفين مما يدل على أن أقوال الخلفاء كأقوال سائر الصحابة من غير فرق.

تنبيه: ابن قدامة أجاب عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن قول الصحابـي ليس بحجة ــ ، وأجبت عن الدليلين الباقيين الآخرين.

تنبيه آخر: مذاهب العلماء في هذه المسألة كثيرة، إليك أهمها:

المذهب الأول: أن قول الصحابـي حجة مطلقاً.

المذهب الثاني: أن قول الصحابـي ليس بحجة مطلقاً.

المذهب الثالث: أن قول الخلفاء الأربعة حجة فقط، دون غيرهم.

المذهب الرابع: أن قول أبـي بكر وعمر حجة فقط، دون غيرهما.

وهذه الأقوال ذكرها ابن قدامة ــ هنا ــ.

المذهب الخامس: أن قول الخلفاء الأربعة وأمثالهم في الفضل والعلم: كمعاذ، وابن مسعود، وابن عباس حجة فقط، دون غيرهم.

المذهب السادس: أن قول الخلفاء الثلاثة ــ أبـي بكر وعمر وعثمان ــ حجة، دون غيرهم.

المذهب السابع: أن قول الصحابة حجة إن وافق القياس، وإلاَّ فلا.

المذهب الثامن: أن قول الصحابة حجة إن خالف القياس، وإلاَّ فلا.

هذه أهم المذاهب في حجية قول الصحابـي.

والراجح عندي هو الأول ــ وهو: أن قول الصحابـي حجة مطلقاً يقدم على العموم، وعلى القياس؛ لما سبق ذكره من أن الصحابة أقرب إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ؛ لأنهم حضروا تنزيل الوحي.

ولأن قول الصحابـي إذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة، فكذلك يكون قوله حجة مع عدم الانتشار كقول النبـي ﷺ ولا فرق.

لكن ينبغي أن تعلم أنه ليس كل صحابـي يحتج بقوله، بل الذي يحتج بقوله منهم هو: الصحابـي الذي عرَّفته فيما سبق ــ وهو: الذي لقي النبـي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق: «صاحب فلان» عليه عرفاً، بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة، سواء روى عنه، أو لا.

وذلك مثل: الخلفاء الراشدين، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وزوجات النبـي ﷺ وزيد بن ثابت، وأنس،

وأبـي هريرة وغيرهم، ممن جمع إلى الإيمان والتصديق ملازمة النبـي ﷺ فوعوا أقواله، وشهدوا أفعاله، وعملوا على التأسي والاقتداء به، فكانوا أعلم بالتأويل، ومقاصد الشريعة من غيرهم، وبذلك اعتلوا مرتبة عظيمة، فاشتهروا بالعلم، وعرفوا بالفتوى، فكانوا ـ بذلك ـ مرجعاً للناس كلما حزبهم أمر. فأمثال هؤلاء هم الذين يحتج بقولهم.

أما من اجتمع بالنبـي ﷺ مؤمناً به، ومات على ذلك، ولم يختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب، ولا طالت مدة صحبته ـ وهو تعريف المحدثين للصحابـي وبعض الأصوليين ـ فإن الصحابـي بهذا المعنى الواسع لا يمكن أن يحتج بقوله على إثبات حكم شرعي؛ لأن الواحد من هؤلاء ـ على هذا التعريف ـ قد يكون لم ير النبـي ﷺ إلاَّ مرة واحدة فقط، أو مرتين، فكيف يكون مثل هذا عالماً بالتأويل، وعارفاً بالمقاصد.

وعليه: يكون الصحابـي الذي يحتج بقوله هو: الملازم للنبـي ﷺ الـذي اختص الصاحب بالمصحوب ـ كما قـلت ذلك فيما سبق. والله أعلم.

تنبيه ثالث: هذا الخلاف السابق قد أثر في بعض المسائل الفقهية، ومنها:

المسألة الأولى: حكم الزكاة في مال الصبـي والمجنون، اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الزكاة تجب في مالهما مطلقاً؛ لقول عمر: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة»، ولما رواه مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال: «كانت عائشة تليني وأخاً لي يتيمين في حجرها، فكانت تخرج من أموالنا الزكاة».

المذهب الثاني: أنها لا تجب في مالهما؛ لأنها عبادة يشترط فيها العقل والبلوغ.

ولم يأخذ أصحاب هذا المذهب بقول الصحابي.

المسألة الثانية: حكم سجود التلاوة، اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه سنة أو فضيلة وليس بواجب لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قرأ سجدة، وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل وسجد، وسجد الناس معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى، فتهيأ الناس للسجود، فقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلاَّ أن نشاء.

المذهب الثاني: أنه واجب؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «السجدة على من سمعها، وعلى من تلاها»، فكلمة «على» كلمة إيجاب، فدل هذا على وجوب السجود على التالي والسامع.

المسألة الثالثة: حكم زكاة الحلي، اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول: أنه ليس في الحلي زكاة، قل ذلك أو كثر، وهو مذهب الأكثر من الفقهاء؛ لأن عائشة ــ رضي الله عنها ــ كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن حلي، فلا تخرج من حليهن الزكاة، ولأن عبد الله بن عمر: كان يحلي بناته وجواريه الذهب، ثم لا يخرج من حليهن الزكاة.

المذهب الثاني: أن في الحلي زكاة، وهو مذهب أبي حنيفة؛ لما روى عبد الله بن عمر ــ رضي الله عنهما ــ إن امرأة أتت إلى النبي ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: «أتعطين زكاة هذا؟» قالت: لا، قال: «أيسرك أن يسورك الله بهما يوم القيامة سواراً من نار» قال: فخلعتهما، فألقتهما إلى النبي ﷺ وقالت: هما لله ورسوله.

والأحكام الفقهية التي ثبتت عن طريق حجية قول الصحابـي كثيرة وفي هذه المسائل السابقة، والمسائل الأخرى تفصيلات ومناقشات تجدها في كتب الفروع.

* * *

إذا اختلف الصحابة على قولين هل يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم بدون دليل؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا اختلف الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على قولين لم يجز للمجتهد من غيرهم الأخذ بأحد القولين من غير دليل، أي: لا يمكن أن يرجح أحد القولين بلا دليل، بل لا بد له من دليل.

هذا مذهب جمهور الأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(خلافاً لبعض الحنفية، وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل بشرط: أن يظهر هذا القول المأخوذ به ولم ينكر منكر على القائل به.

هذا ما ذهب إليه بعض الحنفية، ومنهم: السرخسي.

أما بعض المتكلمين فقد فصلوا في ذلك فقالوا: إن كان هذان القولان قد حدثا للصحابة قبل وقوع الفرقة بينهم، واختلاف الديار بهم جاز أن يؤخذ به من غير اجتهاد في صحته.

وإن كان قد حدث بعد وقوع الفرقة بينهم لم يجز الأخذ إلاَّ أن يدل دليل على صحته غير قول الصحابـي.

ذهب إلى ذلك الجبائي وابنه أبو هاشم.

فلم يكن المذهب واحداً كما زعم ابن قدامة هنا، بل بينهما فرق فتنبه لذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـــ وهم القائلون: يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ـــ بأدلة، منها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـــ على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ـــ : أن اختلاف الصحابة، في مسألة على قولين هو إجماع ضمني منهم على القولين، وعلى تسويغ وتجويز الأخذ بكل واحد من القولين، فيكون الأخذ بكل منهما جائزاً بلا دليل باتفاق منهم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولهذا رجع عمر ــ رضي الله عنه ــ إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل ــ: الوقوع حيث أخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه»: أن امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال معاذ: إن يكن لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلاماً له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: «عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ لهلك عمر».

وجه الدلالة: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ رجع إلى قول معاذ في هذا القضية بدون أن يستعلم رأي غيره، مع وجود بعض الصحابة الذين هم من أهل الاجتهاد، فهذا يدل على جواز الأخذ بأحد قولي الصحابة بدون دليل.

* * *

بيان فساد هذا المذهب

قوله: **(وهذا قول فاسد)**.

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني ــ وهو: أنه يجوز للمجتهد أن يأخذ بأحد قولي الصحابة من غير دليل ــ ظاهر الفساد ويدل على فساده الأدلة على صحة المذهب الأول، والجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني، وإليك بيان ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين، فلا يجوز للمجتهد من غيرهم أن يأخذ بأحد القولين بلا دليل ـ بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(فإن قول الصحابي لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح).**

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول وهم الجمهور: أن قولي الصحابة إذا تعارضا لا يرجح أحد القولين إلاَّ بمرجح؛ قياساً على الكتاب، أو السنة بيان ذلك:

أنه لو تعارضت آيتان في نظر المجتهد إحداهما تفيد الجواز، والأخرى تفيد التحريم، فإنه لا يمكن أن يرجح أحد الحكمين إلاَّ بدليل ومرجح خارجي.

وكذلك لو تعارض حديثان في نظر المجتهد أحدهما يفيد الجواز، والآخر يخالفه، فلا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر إلاَّ بدليل خارجي.

وقول الصحابي لا يزيد في القوة على الكتاب والسنة.

فإذا كان المجتهد لا يرجح في الكتاب والسنة إذا تعارضت الآيات والأحاديث ـ ظاهراً ـ إلاَّ بمرجح ودليل خارجي، فمن باب أولى أنه إذا تعارض قولان للصحابة فإنه ـ أي المجتهد ـ لا يرجح إلاَّ بدليل، فلا يجوز الترجيح بلا دليل في الكتاب، والسنَّة، وقول الصحابي.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلاَّ بالدليل**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أنه لا يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة بغير دليل ــ : أن الصحابة لما اختلفوا في حادثة ما على قولين، فالقولان لا يمكن أن يكونا خطأ، ولا يمكن أن يكونا صواباً، بل نعلم علماً يقينياً بأن أحدهما صواب، والآخر خطأ، ولا يمكن معرفة القول الصواب، أو القول الخطأ إلاَّ بدليل خارجي، إذن لا يجوز الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل، بل لا بد من الدليل.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجيب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل ــ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول لهم

قوله: (**وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به فكلا**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «إن اختلاف الصحابة على قولين إجماع على الأخذ بكل واحد منهما». أجيب عن ذلك: بأن اختلاف الصحابة على قولين يدل على أنهم سوغوا وأجازوا الأخذ بالأرجح منهما، ولا يمكن أن يتبين الراجح منهما إلاَّ بالاجتهاد في القولين معاً، ولا يمكن الاجتهاد إلاَّ بالأدلة.

واختلافهم على قولين لم يدل على أنهم سوغوا وأجازوا الأخذ بأحدهما من غير اجتهاد ولا دليل كما زعمتم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما رجوع عمر ـ رضي الله عنه ـ إلى معاذ، فلأنه بان له الحق بدليله، فرجع إليه، والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني «برجوع عمر إلى قول معاذ بلا دليل» على أنه يجوز للمجتهد الأخذ بأحد قولي الصحابة بلا دليل.

أجيب عن ذلك بـ: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ رجع إلى قول معاذ؛ لأنه قد ظهر لعمر رجحان قوله واجتهاده، فصار قول معاذ هو الحق وذلك بالدليل، لا أنه رجع إلى قول معاذ تقليداً بلا دليل، فعمر قد اتبع الدليل المرجح، ولم يتبع قول معاذ المجرد. والله أعلم بالصواب.

• • •

الدليل الثالث من الأدلة المختلف فيها:

الاســتحــســان

تعريف الاستحسان لغة

الاستحسان في اللغة: استفعال من الحسن، وهو عد الشيء واعتقاده حسناً سواء كان حسياً كالثوب، أو معنوياً كالرأي.

* * *

تعريف الاستحسان اصطلاحاً

قوله: (**الثالث: الاستحسان، ولا بد أولاً من فهمه، وله ثلاثة معان**).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في حجية الاستحسان، لكن القول في الحجاج مترتب على بيان المعنى والمراد من الاستحسان، فأقول: الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً وامتناعاً؛ وذلك لوروده في الكتاب كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وروده في السنة كقوله عليه السلام: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، وروده على ألسنة أهل اللغة مثل ما قاله الشافعي: «استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً»، وما ورد في كثير من الكتب: من استحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير في الماء وعوضه.

وإنما الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقته، وقد اختلف العلماء في معناه، وإليك بيان أهم معاني الاستحسان التي ذكرها العلماء في كتبهم.

* * *

المعنى الأول للاستحسان

قوله: (**أحدها: أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة**).

ش: **أقول**: هذا المعنى الأول من معاني الاستحسان.

والمراد به: أن القياس يقتضي حكماً عاماً في جميع المسائل، لكن خصصت مسألة وخرجت عن نظائرها وصار لها حكم خاص؛ نظراً لثبوت دليل مخصص لها.

ويرجع هذا إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد.

قال سعد الدين التفتازاني في «حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب»: «اعلم أن الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو: أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام».

وهذا هو ما قصده أبو الحسن الكرخي حينما عرَّف الاستحسان بقوله: «ترك حكم إلى حكم آخر هو أولى منه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً»، كما نقله عنه تلميذه الجصاص في «الفصول»، ونقل أبو الحسين البصري هذا التعريف في «المعتمد» عن الكرخي ـ بلفظ آخر هو بمعنى السابق، وهو: «أن الاستحسان هو العدول عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي العدول عن الأول».

وليس المراد بالقياس الوارد في الكلام السابق هو: القياس الأصولي

في كل مسائل الاستحسان، بل هو أعم منه فقد يكون قياساً أصولياً، وقد يكون بمعنى القاعدة، أو الأصل العام، وقد يكون بمعنى الدليل كما سيتبين من خلال ذكر أنواع الاستحسان والأمثلة عليها.

* * *

أنـواع الاستحســان

فيما يلي سأذكر أنواع الاستحسان، مع ذكر أمثلة لكل نوع، مما سيساعدك أيها القارىء على فهم تعريف ابن قدامة السابق للاستحسان، فأقول:

النوع الأول: الاستحسان بالنص أو الأثر، وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب، أو السنة.

من أمثلته:

المسألة الأولى: السَّلم، فإن القياس لا يجوِّز السلم؛ وذلك لأنه عقد على معدوم، أي: أن المعقود عليه معدوم عند العقد، ولكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: الجواز لدليل ثبت بالسنة وهو قول الراوي: «ورخص بالسلم» فتركنا القياس لهذا الأثر.

المسألة الثانية: الإجارة، فإن القياس يأبـى جوازها؛ لأن المعقود عليه المنفعة وهي معدومة، وإضافة التمليك إلى ما سيوجد لا يصح.

ولكن عدلنا عن هذا الحكم العام إلى حكم آخر، وهو: جواز الإجارة؛ لحاجة الناس إليها، وقد شهدت بصحتها الآثار، منها: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، وقوله: «من استأجر أجيراً فليعلمه أجره»، فتركنا القياس لهذه الآثار.

المسألة الثالثة: إذا ضرب شخص بطن امرأة فألقت جنيناً ميتاً فحكم القياس: أنه لا يجب شيء على الضارب؛ لأنه لم يتيقن بحياته.

ولكن عدلنا عن هذا الحكم، إلى حكم آخر، وهو: أنه يجب على الضارب غرة وهي: نصف عشر الدية لدليل أثبت ذلك وهو قوله ﷺ: «في الجنين غرة عبد أو أمة قيمته خمسمائة»، فتركنا القياس لهذا الأثر استحساناً.

النوع الثاني: الاستحسان بالإجماع: وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالإجماع.

من أمثلة ذلك:

المسألة الأولى: عدم قطع من قطعت يده ورجله: فإن حكم القياس أن تقطع يد كل من سرق، وإن عاد قطعت رجله، وإن عاد قطع أيضاً ولكن عدل عن هذا الحكم عندما يسرق مرة ثالثة فإنه لا يقطع ويخلد في السجن حتى يتوب، للإجماع على ذلك؛ حيث روي عن علي ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: «إني لأستحي من الله ــ تعالى ــ أن لا أدع له يد يأكل بها، ويستنجي بها، ورجلاً يمشي عليها»، وبهذا حاج بقية الصحابة فحجهم، فانعقد إجماعاً.

المسألة الثانية: عقد الاستصناع، ــ وهو: أن يتعاقد شخص مع صانعٍ على أن يصنع له شيئاً نظير مبلغ معين بشروط معينة ــ فالقياس يقتضي أن لا يجوز مثل ذلك؛ لأنه بيع معدوم من كل وجه.

لكن عدلنا عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: جواز هذا العقد؛ نظراً لتعامل الأمة به من غير نكير فصار إجماعاً.

النوع الثالث: الاستحسان بالعرف والعادة، وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر يخالفه؛ لجريان العرف بذلك، أو عملاً بما اعتاده الناس.

من أمثلته:

المسألة الأولى: حلف شخص وقال: «والله لا أدخل بيتاً»، فالقياس يقتضي: أنه يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمى بيتاً فيحنث لو دخله.

ولكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: أنه إذا دخل المسجد لا يحنث؛ وذلك لأن الناس تعارفوا على أنهم لا يطلقون هذا اللفظ على المسجد فخرج بالعرف عن مقتضى اللفظ.

المسألة الثانية: إذا استعار شخص دابة فردها إلى اصطبل مالكها فهلكت، فإن القياس يقتضي أنه يضمن؛ لأنه لم يردها إلى مالكها، بل ضيعها.

ولكن عدل عن هذا الحكم، إلى حكم آخر، وهو: أنه لا يضمن؛ لأنه أتى بالتسليم المتعارف؛ لأن رد العارية إلى دار الملاك معتاد كآلة البيت، ولو ردها إلى المالك فالمالك يردها إلى المربط.

النوع الرابع: الاستحسان بالضرورة، وهو: العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم آخر مخالف ضرورة.

مثال ذلك: قبول الشهادة بالتسامح.

فالقياس يقتضي عدم جواز الشهادة في النكاح والدخول؛ لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة، وذلك بالعلم ولم يحصل في هذه الأمور مثل البيع لا يجوز للشاهد أن يشهد به بالسماع، بل لا بد من المشاهدة.

لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: جواز الشهادة في النكاح والدخول للضرورة؛ حيث إن هذه الأمور تختص بمعاينة أسبابها

خواص من الناس، ويتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء القرون، فلو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامح لأدى إلى الحرج، وتعطيل الأحكام بخلاف البيع؛ لأنه يسمعه كل أحد.

النوع الخامس: الاستحسان بالقياس الخفي، وهو: أن يعدل المسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم آخر بقياس آخر هو أدق وأخفى من الأول، لكنه أقوى حجة، وأسد نظراً، وأصح استنتاجاً منه.

مثال ذلك: عدم القطع على من سرق من مدينه.

من له على آخر دين حال من دراهم فسرق منه مثلها قبل أن يستوفيها فلا تقطع يده، أما إذا كان الدين مؤجلاً فالقياس يقتضي أن تقطع يده إذا سرق مثلها قبل حلول الأجل؛ لأنه لا يباح له أخذه قبل الأجل.

لكن عدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر، وهو: أن يده لا تقطع، وذلك؛ لأن ثبوت الحق ـ وإن تأخرت المطالبة ـ يصير شبهة دارئة، وإن كان لا يلزمه الإعطاء الآن، فعدم قطع اليد ثبت استحساناً.

* * *

حجية الاستحسان على المعنى السابق

قوله: **(قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد ـ رضي الله عنه ـ وهو: أن يترك حكماً إلى حكم آخر هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر، وإن اختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى)**.

ش: **أقول**: لما ذكر ابن قدامة المعنى الأول للاستحسان، وهو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة» بين أن

الإمام أحمد يقول بالاستحسان ويحتج به على هذا المعنى وهو ترك حكم إلى حكم هو أولى منه وأقوى منه ــ كما سبق بيانه ــ نقلاً عن القاضي يعقوب بن إبراهيم تلميذ القاضي أبـي يعلى.

وهذا صحيح: فقد أطلق الإمام أحمد القول بالاستحسان في مسائل منها: ما رواه الميموني أن أحمد قال: «استحسن أن يتيمم لكل صلاة، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، أو يجد الماء».

ومنها ما رواه بكر بن محمد: أن الإمام أحمد قال ــ فيمن غصب أرضاً فزرعها ــ: «الزرع لرب الأرض، وعليه النفقة، وليس هذا بشيء يتوافق القياس، ولكن استحسن أن يدفع إليه النفقة».

والاستحسان بهذا المعنى مما لا ينكره أحد؛ حيث إنه متفق عليه بين الأئمة، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة. هذا ما نص عليه الغزالي في «المستصفى»، وقال أبو عبد الله المحلي في «شرح جمع الجوامع»: «ولا خلاف فيه بهذا المعنى».

والخلاصة: أن الحنفية والمالكية، والشافعية، والحنابلة قد اتفقوا على أن الاستحسان بهذا المعنى حجة، وكتبهم مملوءة بالتطبيقات له، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك.

* * *

المعنى الثاني للاستحسان

قوله: **(والثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله)**.

ش: **أقول**: المعنى الثاني ــ من معاني الاستحسان ــ هو: «ما

يستحسنه المجتهد بعقله»، وهذا التعريف قد حكاه بعض الأصوليين عن أبـي حنيفة.

والمراد من ذلك: ما يستحسنه المجتهد بعقله، أي: الذي يسبق إلى الفهم دون أن يكون له دليل شرعي يستند إليه من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس، ولذلك وصفه الشافعي في «الرسالة» بقوله: «إنما الاستحسان تلذذ» ولا يمكن أن يكون مراد الشافعي الاستحسان المستند إلى الأدلة المقبولة اتفاقاً ــ كما سبق من الأمثلة ــ ونقل عنه بعض الشافعية قوله: «من استحسن فقد شرع»، أي: من استحسن بعقله دون استناد على أدلة شرعية فقد شرع.

* * *

حجية الاستحسان بهذا المعنى

قوله: (وقد حكي عن أبـي حنيفة أنه قال: هو حجة).

ش: أقول: لما ذكر المعنى الثاني للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ بيَّن أن الاستحسان بهذا المعنى حجة عند أبـي حنيفة، ــ فيما حكي عنه، فلقد حكى بعضهم: أن أبا حنيفة كان لا يجارى في أخذه به، حتى لقد قال فيه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، ولم يقبح، فإذا أقبح القياس استحسن ولاحظ تعامل الناس»، وهو مذهب أكثر الحنفية.

* * *

الأدلة على حجية الاستحسان على هذا المعنى

لقد استدل القائلون: أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني للاستحسان بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (تمسكاً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ...﴾ [الزمر: ١٨]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني ــ هو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٨].

وجه الدلالة: أن الآية وردت في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول، قال السرخسي في «المبسوط»: «والقرآن كله حسن، ثم أمر باتباع الأحسن».

ولولا أن الاستحسان حجة لما أورد ذلك.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (و: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم...﴾ [الزمر: ٥٥]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الاستحسان حجة بالمعنى الثاني له ــ: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم...﴾ [الزمر: ٥٥].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ أمر باتباع أحسن ما أنزل، فدل على ترك بعض، واتباع بعض بمجرد كونه أحسن، وهو معنى الاستحسان، والأمر للوجوب؛ لأنه مطلق، ولو لا أنه حجة لما كان كذلك.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(وبقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»...)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ: ما روي مرفوعاً أن النبي ﷺ قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح».

وجه الدلالة: أن هذا يدل على أن ما رآه الناس في عاداتهم، ونظر عقولهم مستحسناً فهو حق؛ لأن الذي ليس بحق فليس بحسن عند الله ــ تعالى ــ، وما هو حق وحسن عند الله فهو حجة، ولولا أنه حجة لما كان عند الله حسناً.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة، وكذلك نظائره؛ لأن التقدير في مثل هذا قبيح، فاستحسنوا تركه)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ: الإجماع. بيانه:

أن الأمة قد استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة، ولا تقدير

للماء المصبوب، ولا تقدير مدة اللبث في هذا الحمام، واستحسنت ــ أيضاً ــ شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير العوض، ولا مبلغ الماء المشروب.

ولا سبب لعدم تقدير ذلك إلاَّ أن التقدير في مثل هذه الأمور قبيح في العادة، فاستحسن الناس تركه.

ووقع هذا دليل على جوازه.

* * *

الجواب عن المعنى الثاني للاستحسان

قوله: **(ولنا على إفساده مسلكان)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة القائلين أن الاستحسان حجة على المعنى الثاني له ــ السابق الذكر ــ أراد ــ الآن ــ أن يجيب عن ذلك المعنى للاستحسان، ثم بعد ذلك يجيب عن أدلتهم واحداً واحداً.

فبدأ بالجواب عن المعنى الثاني للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ــ ، وذكر أنه ظاهر الفساد، وإفساده بان عن طريق مسلكين، هما:

* * *

المسلك الأول على فساده

قوله: **(الأول: أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد فيه سمع متواتر، ولا نقل آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي)**.

ش: **أقول**: المسلك الأول الذي يدل على فساد المعنى الثاني للاستحسان هو: أن يقال: إن هذا المعنى للاستحسان ــ وهو: ما يستحسنه

المجتهد بعقله ـ لا يعرف من جهة العقل، ولا من جهة النقل والسمع؛ والذي لا يعرف بهما أو بأحدهما فهو فاسد، وإليك بيان ذلك:

إن زعمتم أنه عرف ذلك عن طريق العقل فهذا باطل؛ لأنه لا يمكن أن يعرف عن طريق الضرورة؛ إذ لو عرف بذلك لكان مشتركاً بين العقلاء، ونعلم قطعاً أنه لا يوجد ذلك الاشتراك.

ولا يمكن أن يعرف عن طريق النظر؛ لأنه لا دليل عليه في النظر.

وإن زعمتم أنه عرف ذلك المعنى عن طريق النقل والسمع فهذا باطل؛ لأن النقل قسمان: «تواتر»، و «آحاد».

فلا يمكن أن يعرف ذلك عن طريق التواتر؛ لقلته وندرته، ولأنه لو علم بالتواتر لأفاد علماً ضرورياً واشترك بمعرفته الكل، ولكن لم يحصل شيء من ذلك.

ولا يمكن أن يعرف ذلك المعنى للاستحسان عن طريق الآحاد؛ لعدم وجوده وعدم ذكركم له.

ثم لو وجد الآحاد ودل على ما زعمتم، فلا يصح ذلك الاستدلال؛ لأن الآحاد دليل ظني فلا يثبت به أصل من الأصول التي تدرك بها الأحكام كالاستحسان.

فبان مما سبق: أن ما ذكرتموه من معنى الاستحسان ـ وهو: «ما يستحسنه المجتهد بعقله» لا دليل عليه من العقل ولا من النقل والسمع والشيء إذا لم يدل عليه دليل فلا يثبت ويجب نفيه، وعدم اعتباره.

* * *

المسلك الثاني

قوله: (الثاني: **أنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد، فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية، وتمييز صحيحها عن فاسدها؟ ولعل مستند استحسانه وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل، قال الشافعي ـ رحمه الله ـ: «من استحسن فقد شرع»، ولم يقل معاذ ـ حين بعث إلى اليمن ـ: إني استحسن، بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط**).

ش: **أقول**: المسلك الثاني ـ من المسلكين اللذين يدلان على فساد المعنى الثاني للاستحسان، وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ـ هو: أن الأمة قد أجمعت على أنه لا يجوز للعالم المجتهد أن يثبت حكماً بمجرد الهوى والتشهي من غير أن ينظر في دلالة الأدلة، وهذا قد علمناه قطعاً قبل وجود هؤلاء الذين قالوا المعنى الثاني للاستحسان.

وإذا استحسن المجتهد الأشياء وحكم بها بعقله من غير نظر بالأدلة الشرعية فقد حكم بالهوى والتشهي.

وإذا ثبت ذلك صار استحسانه كاستحسان العامي ـ الذي لا يعرف الأدلة الشرعية ـ وذلك لأنه لا فرق بين العالم المجتهد والعامي سوى معرفة الأدلة الشرعية وتمييز الصحيح من تلك الأدلة، والفاسد منها.

فإذا استحسن العالم المجتهد بعقله دون أن ينظر إلى الأدلة الشرعية ففي هذه الحالة لا فرق بينه وبين العامي الذي لا يعرف الأدلة أصلاً.

فلا بد أن يستند في استحسانه إلى مستند شرعي، والنفس معلوم أنها لا تميل إلى الشيء إلاَّ بسبب شيء يميلها إليه، لكن هذا السبب ينقسم إلى ما

هو وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل، وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع، فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوابق الرأي: إذا لم ينظر في الأدلة ويأخذ منها.

ونظراً إلى أن المستحسن لا سند شرعي له شدد الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ النكير على من اعتبره حجة بالمعنى الثاني السابق ولا أدل على ذلك من قوله المشهور: «من استحسن فقد شرع»، وقد أطال الشافعي الكلام في كتاب: «الرسالة» وكتاب «الأم» عن هذا الموضوع، ورد على القائلين بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني السابق الذكر بأدلة من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة والقياس.

ويدل على ما سبق ـ وهو فساد الاحتجاج بالاستحسان بالمعنى الثاني السابق الذكر ـ أمران:

الأمر الأول: أن النبـي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمين قال له: إن عرض عليك قضاء فبم تقض؟ قال: «بكتاب الله»، قال: فإن لم تجد؟ قال: «أقض بسنة رسول الله ﷺ» قال: فإن لم تجد، قال: «اجتهد رأيـي ولا آلو. فصوبه النبـي ﷺ.

وجه الدلالة: أن معاذاً ذكر الكتاب، والسنة والاجتهاد، ولم يذكر الاستحسان فأقره النبـي ﷺ على ذلك، فالاستحسان ليس بدليل فلا يعتبر.

فإن قيل: إن الاجتهاد عام وشامل يضم القياس، والمصلحة، والاستحسان.

قلنا: المقصود بالاجتهاد: هو الاجتهاد بالأدلة الشرعية، والاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله دون النظر إلى الأدلة فلا يدخل ضمن باب الاجتهاد.

وهذا الأمر ذكره ابن قدامة.

الأمر الثاني: أن الاستحسان لا ضابط له، كما أنه ليس له مقاييس يقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لأدى ذلك إلى وجود أحكام مختلفة في النازلة الواحدة لا ضابط لها، ولا مقاييس تبين الحق فيها، وما هكذا تفهم الشرائع.

* * *

الجواب عما استدل به القائلون بحجية الاستحسان

لقد أجيب عما استدل به القائلون بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني ـ وهو: ما يستحسنه المجتهد بعقله ـ بأجوبة، إليك بيانها:

* * *

الجواب عن الدليل الأول والثاني

قوله: **(وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب، فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه)**.

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، فقد أجيب عنه بأجوبة:

الجواب الأول: أن اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباع الأدلة، وهذا واجب فبينوا أولاً أن هذا مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه.

الجواب الثاني: أننا نستحسن إبطال الاستحسان، وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة، فليكن هذا حجة عليهم.

الجواب الثالث: أن اللفظ عام فيدخل فيه استحسان العوام والصبيان والمجانين فيلزم من ذلك اتباع استحسانهم.

فإن قلتم: المراد بعض الاستحسانات، وهو استحسان من هو من أهل النظر.

قلنا: المراد ــ من ذلك ــ كل استحسان صدر عن أدلة الشرع، وإلاَّ فأي وجه لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر؟

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (**والخبر دليل على أن الإجماع حجة، ولا اختلاف فيه، ثم يلزم على ما ذكروه استحسان العوام والصبيان**).

ش: **أقول**: لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، أجيب عن ذلك بأجوبة:

الجواب الأول: أن هذا موقوف على ابن مسعود، كما قال الزيلعي في «نصب الراية»، والسخاوي في «المقاصد الحسنة»، وقال عبد الهادي: الحديث روي مرفوعاً من حديث أنس بإسناد ساقط، والأصح وقفه على ابن مسعود، ونقله العجلوني في «كشف الخفا».

الجواب الثاني: على فرض أن الحديث مرفوع فإنه خبر واحد، وخبر الواحد لا تثبت به قاعدة أصولية مثل: «الاستحسان».

وهذان الجوابان لم يذكرها ابن قدامة مع قوتهما.

الجواب الثالث: أن المراد به ما رآه جميع المسلمين؛ لأنه لا يخلو: إما أن يريد به جميع المسلمين، أو يريد به آحادهم.

فإن أراد به جميع المسلمين فهو صحيح؛ لأن الأمة لا تجتمع على حسن شيء إلاَّ عن دليل، والإجماع حجة، وهذا لم يختلف فيه أحد.

وإن أراد به الآحاد من المسلمين لزم منه استحسان العوام والصبيان، وهذا لا يمكن.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: **(فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر)**.

ش: **أقول**: اعترض القائلون بحجية الاستحسان بالمعنى الثاني على الجواب الثالث بقولهم: إنا نقصد استحسان من هو أهل للنظر في الأدلة الشرعية، أما من ليس أهلاً للنظر كالصبيان والعوام فلا يقبل استحسانهم.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة فأي فائدة في أهلية النظر؟)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض، بأن يقال: إن المجتهد إذا استحسن الشيء وحكم به بعقله دون النظر إلى الأدلة الشرعية فلا فائدة في اشتراط أهلية النظر في الأدلة الشرعية للمجتهد؛ لأن الذي عنده الأهلية للنظر في الأدلة ولكنه لا ينظر مثل العامي والصبي الذي لا أهلية له أصلاً في النظر فيها سواء بسواء، فلا فرق بينهما. والجامع: الاستحسان بالعقل المجرد دون النظر في الأدلة الشرعية.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

لما استدل القائلون بحجية الاستحسان بالإجماع، وهو: «أن الأمة قد استحسنت دخول الحمام والشرب من السقائين من غير تقدير أجرة...» إلخ، أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجـه الأول

قوله: **(وما استشهدوا به من المسائل لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به؛ لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام، ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول: أن يقال لهم من أين عرفتم أن الأمة أجمعت على ذلك من غير حجة ودليل؟

فلعل دليل إجماعهم هو: إقرار النبي ﷺ للصحابة في الشرب من ماء السقائين ودخول الحمام من غير تقدير أجرة، وهذا من رخص الشريعة الإسلامية، وسبب تلك الرخصة هو: المشقة في تقدير الماء الذي يبذل، ويشرب، والمشقة في تقدير مدة المكث والمقام في الحمام.

فالناس يختلفون في كمية الماء المستعمل، وفي الوقت الذي يمكثون فيه ومن هنا جاءت المشقة.

إذن الحكم بعدم تقدير الماء وعدم تقدير الأجرة سنده السنة التقريرية، فإذا أضفنا ذلك إلى الاستحسان فقد تحكمنا.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(ويحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضاه الحمامي واكتفى به عوضاً، وإلاَّ طالبه بالمزيد إن شاء فهذا أمر مقاس، والقياس حجة)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني: **لعل** مستند الإجماع على عدم تقدير الماء والأجرة هو: القياس. بيان ذلك:

أن يقال: إن شرب الماء بتسليم السقاء مباح، وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل؛ لأن قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما يبذله في الغالب، وما يبذل له في الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء، فإن منع فعليه مطالبته، فليس في هذا إلاَّ الاكتفاء في معرفة الإباحة بالمعاطاة والقرينة، وترك المماكسة في العوض، وهذا مدلول عليه من الشرع.

وكذلك داخل الحمام فإنه مستبيح، فإذا أتلف ماء الحمامي فعليه ثمن المثل، وذلك لأن قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما يبذله في الغالب، وما يبذله يكون ثمن المثل فيقبله الحمامي.

ثم ما يبذله المستعمل إن ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً عن الماء المصبوب أخذه، وإن لم يرتض به، طالبه بالمزيد إن شاء، فليس هذا أمراً مبدعاً وجديداً، ولكنه مقاس، والقياس حجة.

فثبت أن عدم تقدير الماء، والأجرة لم نأخذه عن طريق الاستحسان، بل عن طريق القياس.

* * *

المعنى الثالث للاستحسان

قوله: (الثالث قولهم: المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه).

ش: **أقول**: المعنى الثالث ــ من معاني الاستحسان ــ : «أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»، نسبه الغزالي في «المستصفى» والآمدي في «الإحكام» إلى بعض متقدمي الحنفية.

وأورده بعضهم بلفظ: «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره».

والمراد بذلك: أن الاستحسان دليل يستدل به المجتهد، وهذا الدليل ينقدح في ذهن المجتهد، لا يستطيع أن يظهره بعبارة ولفظ.

* * *

مناقشة ذلك المعنى

قوله: (وهذا هوس؛ فإن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصححه أو تزيفه).

ش: **أقول**: يمكن أن يرد على هذا المعنى للاستحسان بأن يقال: إن حقيقة هذا المعنى ـ وهو دليل ينقدح في الذهن ـ هوس، وهو: الكلام الذي يخلو عن الفائدة مثل كلام المجنون.

دليل ذلك: أن الدليل الذي لا يستطيع المجتهد أن يفصح عنه ويظهره ويعبر عنه بلفظ لا يعلم هل هو وهم قد توهم المجتهد أنه دليل وليس بدليل؟ أو أنه دليل حقيقة.

فلا بد للمجتهد من إظهاره، وإبرازه، والتعبير عنه بلفظ مفهم حتى نسبره، ونختبره بواسطة الأدلة الشرعية، فإما أن تصححه ويكون دليلاً معتبراً؛ أو تزيفه وتبطله فلا يعتبر.

أما الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يعلم جوازه: أبضرورة العقل، أو نظره، أو بسمع متواتر، أو آحاد، ولا وجه لدعوى شيء من ذلك.

تنبيه: لقد ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ثلاثة معان للاستحسان، وهي:

الأول: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله.

الثالث: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

أما الاستحسان بالمعنى الأول، فقد اتفق العلماء على أنه حجة؛ لأن حقيقته هو: ترك حكم إلى حكم آخر هو أولى منه بسبب دليل أقوى من دليل الحكم الأول.

أما الاستحسان بالمعنى الثاني، فقد اختلف فيه، وترجح أنه ليس بحجة.

أما الاستحسان بالمعنى الثالث، فلا يمكن أن يحتج به عاقل.

والاستحسان الموجود في كتب الفروع هو بالمعنى الأول.

وقد مثلت لذلك المعنى ـ أعني المعنى الأول ـ بعدد من المسائل الفقهية أثناء ذكري لأقسامه.



الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها:
الاستصلاح

قوله: (الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح).

ش: **أقول**: هذا الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها، وهو الاستصلاح، والفقه قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فالمطلع على النصوص الشرعية وأحكامها من كتاب الله، وسنَّة رسوله، وفتاوى الصحابة، والقواعد الشرعية، ليجد الدلائل العديدة على أن الشريعة الإسلامية قد راعت مصالح العباد، فكل ما هو مصلحة لهم مطلوب، وكل ما هو مضرة منهي عنه.

* * *

معنى الاستصلاح لغة

الاستصلاح لغة: طلب الإصلاح، مثل الاستفسار: طلب التفسير، وكما يقال في الحسيات: استصلح بدنه أو مسكنه، يقال في المعنويات: استصلح خلقه وأدبه.

* * *

تعريف الاستصلاح اصطلاحاً

قوله: **(وهو: اتباع المصلحة المرسلة)**.

ش: **أقول**: الاستصلاح عند الأصوليين هو: ترتيب الحكم الشرعي في واقعة لا نص فيها ولا إجماع؛ بناء على مراعاة مصلحة مرسلة، وسيأتي بيان المصلحة المرسلة.

* * *

تعريف المصلحة

قوله: **(والمصلحة هي: جلب المنفعة، أو دفع المضرة)**.

ش: **أقول**: لما عرف الاستصلاح بأنه: اتباع المصلحة المرسلة، كان لا بد من بيان حقيقة المصلحة.

والمصلحة لغة كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع.

والمصلحة اصطلاحاً: جلب منفعة، أو دفع مضرة.

والمنفعة هي: اللذة، أو ما كان وسيلة إليها.

ودفع المضرة، أو ما كان وسيلة إليها.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: المنفعة هي: اللذة تحصيلاً، أو إبقاء.

فالمراد بالتحصيل: جلب اللذة مباشرة، والمراد بالإبقاء: الحفاظ عليها بدفع المضرة وأسبابها.

والمنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، أو أحدها فهو مفسدة،

ودفعها مصلحة، وهذه الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات ــ كما سيأتي ــ .

أقسام المصالح من حيث اعتبار الشارع لها

قوله: **(وهي على ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: تنقسم المصالح من حيث قيام الدليل على اعتبارها وعدمه إلى ثلاثة أقسام هي كما يلي:

* * *

القسم الأول: المصالح المعتبرة

قوله: **(قسم شهد الشرع باعتبارها، فهذا هو القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، أو الإجماع)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: المصالح المعتبرة، وهي: المصالح التي اعتبرها الشارع وشهد بذلك، وقام دليل منه على رعايتها. فهذه المصالح حجة، لا إشكال في صحتها ولا خلاف في إعمالها، ويرجع حاصلها إلى القياس؛ حيث إن الشارع إذا نص على حكم في واقعة، ودل على المصلحة التي قصدها بهذا الحكم، وأرشد بمسلك من المسالك إلى العلة الظاهرة التي ربط بها حكمه ــ لما في هذا الربط من تحقيق المصلحة ــ فإن كل واقعة غير الواقعة التي نص عليها تتحقق فيها هذه العلة يحكم فيها بحكم الشارع في واقعة النص، وهذا حكم النص.

وهذا هو المقصود من قول ابن قدامة: «وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، والإجماع»، أي: استفاده المجتهد وحصله من معقول دليل شرعي كنص الكتاب، ونص السنة، والإجماع. وهو ما قلناه سابقاً.

مثاله من الكتاب: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، فاللفظ ـ هنا ـ يدل على أن المسلم منهي عن البيع بعد النداء الثاني من يوم الجمعة، والعلة لهذا النهي هي: أن البيع في هذا الوقت مشغل عن ذكر الله وعن الصلاة.

فيقاس على ذلك كل ما يشغل عن ذكر الله والصلاة: كالإجارة والرهن والسلم ونحو ذلك، فيكون حكم تلك العقود حكم البيع من حيث التحريم ووجوب الترك.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

مثاله من السنة ـ قوله عليه السلام ـ: «القاتل لا يرث»، فإن اللفظ ـ هنا ـ دل على أن الذي قتل مورثه يحرم من حقه من الميراث، والعلة هي: أنه استعجل أمراً قبل أوانه.

فيقاس عليه الموصى له الذي قتل الموصي فإنه يحرم من استحقاقه من الوصية؛ لأنه استعجل أمراً قبل أوانه فيعاقب بحرمانه فهنا الجامع واحد. فصار الموصى له الذي قتل الموصي كالوارث الذي قتل مورثه من غير فرق.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمَّى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

مثاله من الإجماع: أن العلماء قد أجمعوا على أن القاضي يمنع من القضاء وهو: غضبان، والعلة في ذلك: اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل والحكم، وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد.

فيقاس على ذلك: كل ما يشغله عن النظر في الدليل والحكم، وكل ما يغير طبعه فإن من هذا شأنه يمنع من القضاء.

والمصلحة المقصودة بهذا القياس تسمى: المصلحة المعتبرة من الشارع.

* * *

القسم الثاني: المصالح الملغاة

قوله: (**القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه كإيجاب الصوم في رمضان على الملك؛ لأننا لو أوجبنا عليه العتق لسهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع**).

ش: **أقول**: القسم الثاني ـ من أقسام المصالح ـ: المصالح الملغاة، وهي: المصالح التي ليس لها شاهد اعتبار من الشرع، بل شهد الشرع بردها، وجعلها ملغاة لا تعتبر.

وهذا القسم من المصالح مردود، لا سبيل إلى قبوله، ولا خلاف في عدم اعتباره وإهماله بين المسلمين.

فإذا نص الشارع على حكم في واقعة لمصلحة استأثر بعلمها، وبدا لبعض الناس حكم فيها مغاير لحكم الشارع لمصلحة توهمها هذا البعض، فتخيل أن ربط الحكم به يحقق نفعاً أو يدفع ضرراً، فإن هذا الحكم مردود على من توهمه؛ لأن هذه المصلحة التي توهمها قد ألغاها الشارع، ولم يلتفت إليها، فلا يصح التشريع بناء عليها؛ لأنها معارضة لمقاصد الشارع.

مثال ذلك: أن الملك عبد الرحمن بن الحكم قد جامع جارية في نهار رمضان، فأفتى الفقيه يحيـى بن يحيـى الليثي المالكي بأن عليه صوم ستين يوماً كفارة.

وعلل ذلك بأن الكفارة قد وضعت للزجر والردع، فلو أوجبنا على هذا

الملك العتق ـ كما ورد في نص الحديث ـ لسهل عليه الجماع في نهار رمضان مرة أخرى، ويعتق، ويجامع ويعتق؛ لأنه يستطيع ذلك، وبهذا لا ينزجر، فأوجب عليه الصيام زجراً له، وظن أن في ذلك مصلحة.

فهذه المصلحة ملغاة؛ لأنها معارضة للنص الشرعي، وهو حديث الأعرابي، حيث جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: «ماذا صنعت؟» قال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: «أعتق رقبة»، فقال: لا أستطيع، فقال له النبي ﷺ: «عليك صيام شهرين متتابعين»، قال: لا أستطيع، قال: «أطعم ستين مسكيناً. . . » إلخ.

فهنا قد قدم الشارع العتق؛ لمصلحة العباد، ولكن ذلك الفقيه قد ترك ذلك، وأوجب على ذلك الملك صيام شهرين لمصلحة قد توهمها، فهذه المصلحة التي توهمها ملغاة؛ لأنها معارضة للنص الشرعي.

مثال آخر: التسوية بين الذكور والإناث في الميراث، قال به من لا علم له؛ لمصلحة قد توهمها.

ولكن هذه المصلحة ملغاة لمعارضتها للنص، وهو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١].

والخلاصة: أن هذه المصلحة ـ في المثالين ـ ملغاة وغير معتبرة؛ لأمرين:

الأمر الأول: أنها مخالفة للنص الشرعي مخالفة صريحة.

الأمر الثاني: أنه لو فتح هذا الباب وقبل ما يتوهمه البعض أنه مصلحة لأدى وأفضى ذلك إلى تبديل وتعديل وتغيير الحدود الشرعية بسب تغير الأحوال، وما يؤدي إلى باطل فهو باطل.

* * *

القسم الثالث: المصالح المرسلة

قوله: **(الثالث: ما لم يشهد له بإبطال، ولا اعتبار معين)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ـ من أقسام المصالح ـ: المصلحة المرسلة، وهي المطلقة؛ حيث لم يقيدها الشارع باعتبار، ولا بإلغاء.

ونقول ـ بعبارة أخرى ـ: هي المصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها، ولا على إلغائها، فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكماً، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووجد فيها أمر مناسب لتشريع الحكم، أي: أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً، أو يحقق نفعاً، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى: المصلحة المرسلة.

ووجه أنه مصلحة هو: أن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر، أو جلب نفع.

ووجه تسميتها بالمرسلة: أن الشارع أطلقها، فلم يقيدها باعتبار، ولا إلغاء، أي: لم يرد دليل من أدلة الشرع يشهد بإبطالها، ولم يرد دليل من أدلة الشرع يعتبرها.

فحقيقة المصالح المرسلة: كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار، أو الإلغاء.

* * *

أقسام المصالح المرسلة

قوله: **(وهذا على ثلاثة ضروب)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ـ من أقسام المصالح باعتبار الشارع لها وعدمه ـ وهي: المصالح المرسلة ـ، يتنوع إلى ثلاثة أضرب.

وبعضهم يسمى ذلك: أقسام المصالح، من حيث مراتبها إلى ثلاث مراتب:

* * *

الضرب الأول: الحاجيات

قوله: (**أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات**).

ش: **أقول**: الضرب الأول: الحاجيات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي لا تتوقف عليها الحياة واستمرارها، بل إذا تركناها لا تختل ولا تفسد الحياة الإنسانية.

فالحياة تتحقق بدون تلك الحاجيات، ولكن مع الضيق، فهي أعمال وتصرفات شرعت لحاجة الناس إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة كي لا يقعوا في شدة قد تفوت عليهم بعض المطلوب.

* * *

أمثلة للحاجيات

قوله: (**كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه؛ لتحصيل الكفؤ، خيفة من الفوات، واستقبالاً للصلاح المنتظر في المآل**).

ش: **أقول**: من أمثلة الحاجبات: أن الشارع قد سلط الولي كالأب وغيره على تزويج البنت الصغيرة من الكفء.

فإن هذا لا ضرورة إليه؛ حيث إنه يمكن الحياة واستمرارها بدون ذلك.

لكن هذا محتاج إليه في اقتناء المصالح لتحصيل الأكفاء خوفاً من

فواتهم؛ لأنه يحصل بحصوله نفع في المستقبل والمآل، ويلحق بفواته ضرر خفيف.

ومن أمثلته: التوسع في بعض المعاملات كالسلم، والمساقاة.

وكذلك: الفطر بالسفر، والرخص المناطة في المرض. فهذه كلها تقع في رتبة الحاجة، أي: تدعو إليه الحاجة.

* * *

الضرب الثاني: التحسينيات

قوله: **(الضرب الثاني: ما يقع موقع التحسين، والتزيين، ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات).**

ش: **أقول**: الضرب الثاني: التحسينيات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي لا تتحرج الحياة بتركها، فهي من قبيل التزيين والتجمل، والتيسير، ورعاية أحسن المناهج والطرق للحياة، فتكون من قبيل استكمال ما يليق، والتنزه عما لا يليق من المدنسات التي تأنفها العقول الراجحة.

* * *

أمثلة للتحسينيات

قوله: **(كاعتبار الولي في النكاح، صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي؛ حملاً للخلق على أحسن المناهج، ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها).**

ش: **أقول**: من أمثلة التحسينيات: أن الشارع اشترط الولي في النكاح وورد ذلك بالنصوص منها قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «أيما امرأة

نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل. . .»، وقوله: «لا نكاح بغير ولي وشاهدي عدل».

فإن هذا المثال يمكن أن يكون للتحسينيات، ويمكن أن يكون للحاجيات.

فيكون مثالاً للتحسينيات إذا قلنا: إن اشتراط الولي في النكاح كان لعلة خاصة وهي: أن نصون المرأة عن مباشرة عقد نكاحها؛ لأن المرأة لو باشرت عقد نكاحها بنفسها لكان ذلك مشعراً بتوقانها إلى الرجال، وحبها لهم ــ وأيضاً ــ يجعلها توصف بقلة الحياء، وأنه لا مروءة لها، وهذا يقلل من قيمتها عند الخاطب.

ونظراً إلى ذلك منعت من أن تباشر عقد نكاحها بنفسها، وفوض ذلك إلى الولي؛ تزييناً للمرأة وتحسيناً لها في نظر الرجال وحملاً للخلق على أحسن المناهج وأجمل السير.

ويكون مثالاً للحاجيات إذا قلنا: إن اشتراط الولي في النكاح كان لعلة أخرى غير الأولى، وهي: أن رأي المرأة قاصر في اختيار وانتقاء الأزواج، وأنها تغتر بالمظاهر.

ونظراً لذلك منعت المرأة من أن تباشر عقد نكاحها بنفسها، وفوض ذلك إلى الولي؛ لأن الولي أعلم بمعادن الرجال منها، ويستطيع ــ في الغالب ــ معرفة الصالح من غيره.

ولكن اشتراط الولي في النكاح وكونه يتولى عقد نكاحها لا يسلب عبارة المرأة، فلا بد من أخذ رأيها في الرجل الذي ستتزوجه ولا بد من إذنها بصراحة فيه، أو ما يدل على إذنها.

ومن أمثلة التحسينيات: «آداب الأكل والشرب»، و «مجانبة ما استخبث من الطعام»، و «الابتعاد عن الإسراف والتقتير»، و «المنع من بيع النجاسات»، و «المنع من بيع الكلأ والماء».

* * *

لا يجوز التمسك بالحاجيات والتحسينيات من غير دليل؟

قوله: (**فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل**).

ش: **أقول**: لا يجوز للمجتهد التمسك والأخذ بالمصالح الحاجية والتحسينية بلا دليل ولا أصل شرعي يعتمد عليه. هذا متفق عليه بين العلماء.

أي: أن المجتهد لا يرتب على المصلحة الحاجية والتحسينية أي حكم شرعي إلَّا بدليل شرعي صحيح.

واستدل العلماء على ذلك بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي**).

ش: **أقول**: الدليل الأول: أن الحكم الشرعي هو المستند إلى دليل من أدلة الشرع كالكتاب، أو السنَّة، أو الإجماع، أو القياس، فلو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل أو أصل شرعي مما سبق لكان ذلك وضعاً للشرع بالرأي المجرد. وهذا باطل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولما احتجنا إلى بعثة الرسل)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني: أنه لو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل أو أصل شرعي ـ مما سبق ـ لما احتيج إلى بعثة الرسل والأنبياء يعلمون الناس شرع ربهم، ولكان الخلق يشرعون ما يريدون بعقولهم فما حسَّنه العقل أثبتوه، وما قبَّحه العقل اجتنبوه ونفوه، وهذا ظاهر البطلان؛ حيث إن العقل لا دخل له في التشريع، فلا بد لكل حكم من أن يستند إلى أصل شرعي.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولكان العامي يساوي العالم في ذلك، فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث: أن الفرق بين العالم المجتهد، والعامي هو: أن العالم المجتهد يعرف الأدلة الشرعية، ومراتبها، والقوي منها والضعيف واستنباط الأحكام منها، أما العامي فلا يعرف شيئاً من ذلك.

فلو جاز التمسك بالمصلحة الحاجية والتحسينية بدون دليل وأصل شرعي، لما كان بينهما فرق، ولكان كل واحد منهما يساوي الآخر؛ وذلك لأن كل واحد منهما يعرف مصلحة نفسه فيما يقع موقع التحسين والحاجة.

* * *

الضرب الثالث: الضروريات

قوله: **(الضرب الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات، وهو: ما عرف**

من الشارع الالتفات إليها وهي خمسة: أن يحفظ عليهم: دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسبهم، ومالهم).

ش: **أقول:** الضرب الثالث: الضروريات، وهي: الأعمال والتصرفات والمصالح التي اعتنى الشارع بها؛ حيث إنه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وصيانة مقاصد الشريعة. بحيث إذا فقدت أو فقد بعضها لم تجر المصالح على استقامة، بل تختل الحياة الإنسانية، أو تفسد، أو تنهار.

ويكون ذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها، كما يكون بدرء الفساد، والاختلال الواقع عليها، أو المتوقع فيها.

ولذا شرع حفظ دين المسلمين، وأنفسهم، وعقولهم، ونسبهم، ومالهم، وهذه هي الضروريات الخمس المعروفة.

* * *

أمثلة للضروريات

قوله: **(ومثاله: قضاء الشارع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع؛ صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص؛ إذ به حفظ النفوس، وإيجابه حد الشرب، إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا، حفظاً للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق، حفظاً للأموال، وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل).**

ش: **أقول:** من أمثلة الضروريات ما يلي:

أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ: شرع لحفظ الدين: «قتل الكافر المضل عن هذا الدين»، و «قتل المرتد الداع إلى الردة»، و «عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته»، و «شرع الجهاد».

وشرع لحفظ النفوس: «عقوبة القصاص»، و «عقوبة الدية» و «وجوب الأكل والشرب واللبس والمسكن، مما يتوقف عليه بقاء الحياة وصون الأبدان من التلف».

وشرع لحفظ العقول: «عقوبة شرب الخمر»، و «وجوب الأكل والشرب الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل».

وشرع لحفظ النسل والأنساب: «عقوبة الزنا»، و «أحكام الحضانة والنفقات».

وشرع لحفظ المال: «عقوبة السرقة»، و «أصل المعاملات المختلفة بين الناس لصيانة الحقوق، وشرعت التضمينات».

ولا يمكن تفويت هذه الأصول الخمسة، فأساس الأعمال التي تعد من المصالح الضرورية أن لا تقوم تلك الأمور الخمسة ـ التي هي من أركان الحياة البشرية الصالحة ـ إلاَّ بمراعاتها.

تنبيه: الأحكام التي شرعت لصيانة الضروريات هي أهم الأحكام، وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام المشروعة لضمان الحاجيات، ثم الأحكام المشروعة للتحسين والتكميل.

* * *

حجية المصلحة الضرورية المرسلة

لقد سبق أن بينا أن المصلحة التي شهد لها الشرع بالاعتبار حجة بالاتفاق، وأن المصلحة التي شهد الشرع لها بالإلغاء ليست بحجة بالاتفاق، وأن المصلحة الحاجية والتحسينية لا يمكن أن نتمسك بها في إثبات حكم إلاَّ إذا كانت مستندة إلى أصل شرعي من الأصول المعتبرة فلم يبق إلاَّ المصلحة التي تقع في مرتبة الضروريات والتي لم يرد دليل من أدلة الشرع يشهد لها

بالاعتبار، ولا بالإلغاء، بل أطلقت، فهذه المصلحة قد اختلف العلماء في حجيتها على مذاهب، من أهمها مذهبان، هما:

* * *

المذهب الأول: أنها حجة

قوله: **(فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المصلحة المرسلة حجة، أي: هي دليل من الأدلة التي تثبت بها الأحكام الفرعية.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك.

وذهب إليه بعض الشافعية ولكن ببعض القيود، وسيأتي التحقيق في ذلك إن شاء الله.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب، والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة، ولا نسميه قياساً؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين)**.

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن المصلحة المرسلة حجة ـ استدلوا بقولهم: إننا قد علمنا أن النظر إلى المصالح من مقاصد الشرع.

فالفقه الإسلامي قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فكل ما هو مصلحة وردت الأدلة بطلبه، وكل ما هو مفسدة وردت الأدلة على منعه، وهذا أصل قرره فقهاء المسلمين، كما أنهم اتفقوا على أن جميع أحكامه

ـ سبحانه ـ متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم.

وإن المطلع على نصوص الكتاب والسنة، وفتاوى الصحابة، وقرائن الأحوال، والقواعد الشرعية المجمع عليها ليجد الأدلة العديدة المتضافرة على أن الشريعة الإسلامية قد راعت مصالح العباد، وأنها قائمة على أساس توفير السعادة لهم.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ : إن الأصل في المعاملات ونحوها من التكليفات الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام، وهذه المعاني والبواعث إنما هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذن مصالح معقولة، يدرك العقل فيها حس ما طالب به الشرع، وقبح ما نهى عنه، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره، فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر ـ بناء على أن الإذن في شرع الله يدور مع المصلحة أينما دارت ـ كان حكمه على أساس صحيح لدى الشارع.

فإن قيل: لماذا سميتم ذلك مصلحة مرسلة، ولم تسموه قياساً؟

قلنا: سمَّيناه بذلك، ولم نسمِّه بالقياس؛ لأن القياس لا بد أن يرجع إلى أصل معين ـ وهو الأصل المقاس عليه ـ .

بخلاف المصلحة المرسلة فإنها لا ترجع إلى أصل معين، بل إن الشارع الحكيم قد اعتبرها في مواضع كثيرة من الشريعة فاعتبرناها حيث وجدت؛ لأنا علمنا أن اعتبار المصالح مقصد من المقاصد الشرعية فيجب أن نعتبره. والله أعلم.

المذهب الثاني: أنها ليست بحجة

قوله: **(والصحيح أن ذلك ليس بحجة)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أن المصلحة المرسلة ليست بحجة، أي: أن المصلحة المرسلة لا تصلح دليلاً تثبت به الأحكام الفرعية.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ رحمه الله هنا ــ، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية، وبعض المتكلمين.

تنبيه: نسب هذا المذهب إلى جمهور العلماء من الحنابلة والشافعية والحنفية، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فمن تتبع واستقرأ كتب الفقه في جميع المذاهب فإنه سيجد أن جميع الفقهاء يستدلون بالمصالح المرسلة، ولكن تختلف هذه المذاهب في التوسع والتضييق في الأخذ بها. قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول»: «أما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا، وجمعوا، وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي ــ حينئذٍ ــ في جميع المذاهب وقال ابن دقيق العيد: «إنه لا يخلو أي مذهب من اعتباره في الجملة، ولكن الإمام مالك قد توسع في الأخذ بها، ويليه الإمام أحمد».

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن المصلحة المرسلة ليست بحجة ــ بأدلة، من أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق، ولذلك لم تشرع المثلة، وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة، وشرب الخمر).

ش: **أقـول**: الـدليـل الأول ــ علـى أن المصلحـة المـرسلـة ليسـت بحجة ــ: أننا لما استقرأنا وتتبعنا كلام الشارع لم نعلم أنه حافظ عليها بكل طريق، بل اختلف الحكم باختلاف متعلقه.

فمثلاً: الدماء لم يشرع في المحافظة عليها والزجر عن ارتكابها أبلغ مما شرع.

فلم تشرع المثلة في القاتل عمداً وعدواناً، مع أنها أبلغ في الزجر عن القتل.

وكذلك لم يشرع القتل في السرقة، وشرب الخمر، مع أنه أبلغ في الزجر عن العود لمثله.

فلم يشرع شيء من ذلك، فلو كانت هذه المصلحة حجة لحافظ الشرع على تحصيلها بأبلغ الطرق، ولكن لم يفعل شيئاً من ذلك فلا تكون حجة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي، وحكماً بالعقل المجرد، كما حكي أن مالكاً قال: «يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين»، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يشرع مثله. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن المصلحة المرسلة ليست بحجة ــ : أن الحكم الشرعي هو المستند إلى دليل وأصل شرعي كالكتاب، أو السنة، أو الإجماع أو القياس ونحوها.

فلو أثبت المجتهد حكماً مستنداً إلى مصلحة من تلك المصالح بدون دليل شرعي كان حكماً بالعقل المجرد، وضعاً للشرع بالرأي والتشهي، وهذا ظاهر البطلان.

مثاله: حكي عن الإمام مالك أنه قال: «يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين».

فهذا حكم قد أثبته الإمام مالك مستنداً إلى مصلحة بدون دليل شرعي واضح، فلا يعلم أن الشرع ــ بعد التتبع والاستقراء لأحكامه ــ حافظ على مصلحة العباد بهذا الطريق، فلا يمكن أن يشرع مثله.

تنبيه: ما حكاه ابن قدامة عن الإمام مالك: «وهو جواز قتل الثلث لاستصلاح الثلثين»، لم أجده في مضانه من كتب المالكية.

ولكن من تتبع كتب الأصول، واطلع على موقف الأئمة والمذاهب من الاستصلاح وجد أن أكثر تلك الكتب قد بينت أن الإمام مالك قد توسع وأفرط في الاستدلال بالمصالح، فمثلاً قال إمام الحرمين في «البرهان»: «وأفرط ــ أي: الإمام مالك ــ في القول بها حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستنداً»، ولقد اعترض على كلام إمام الحرمين بعض العلماء ومنهم:

أبو العز المقترح في «حاشيته على البرهان»، قائلاً: «إن هذا القول لم يصح نقله عن مالك، هكذا قاله أصحابه».

ومنهم ابن شاس المالكي، حيث أنكر هذا الكلام من إمام الحرمين في «التحرير» وقال: «أقواله تؤخذ من كتبه، وكتب أصحابه، لا من نقل الناقلين».

ومنهم أبو عبد الله القرطبي، حيث قال: «وقد اجترأ إمام الحرمين وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه».

والحق عندي: أن جميع الأئمة الأربعة يقولون بالمصلحة المرسلة، لكن تختلف هذه المذاهب في التوسع والتضييق في الأخذ بها، فالإمام مالك يتوسع في الأخذ بها، ثم يأتي بعده الإمام أحمد، كما قال ابن دقيق العيد وشهاب الدين القرافي ـ رحمهما الله تعالى ـ وقد سبق النقل عنهما ـ .

تنبيه آخر: في هذه المسألة مذاهب، هي كما يلي:

المذهب الأول: أن المصلحة المرسلة حجة مطلقاً.

المذهب الثاني: أن المصلحة المرسلة ليست بحجة مطلقاً.

وذكر ابن قدامة هذين المذهبين.

المذهب الثالث: أن المصلحة المرسلة حجة، بشرط: أن تكون تلك المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، ونسب إلى الإمام الشافعي.

المذهب الرابع: إن المصلحة المرسلة حجة، بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن تكون المصلحة المرسلة ضرورية وهو: ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها.

الشرط الثاني: أن تكون المصلحة المرسلة كلية وعامة حتى تعم الفائدة

جميع المسلمين، احترازاً عن المصلحة الجزئية لبعض الناس، أو في حالة مخصوصة.

الشرط الثالث: أن تكون المصلحة المرسلة قطعية، أي: نقطع بوجودها، ولم يختلف في ذلك.

وهذا المذهب قد اختاره كثير من الأصوليين، ومنهم الغزالي في «المستصفى»، والبيضاوي في «المنهاج».

والآمدي قد رجح أن يكون هذا المذهب هو ما أراده الإمام مالك، فقال في «الإحكام»: «وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلاَّ ما نقل عن الإمام مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه، فالأشبه: أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي».

وهذا المذهب هو المختار عندي، أي: لا يجوز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة مطلقاً، ولا يجوز ردها مطلقاً، ولكن يجوز الاحتجاج بالمصلحة المرسلة بالشروط الثلاثة السابقة.

وأزيد شرطاً رابعاً، وهو: الملائمة بين المصلحة الملحوضة، ومقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون من جنس المصالح الكلية التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قريبة منها، وليست غريبة عنها وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

واخترت ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الأخذ بالمصالح المرسلة ــ بالشروط السابقة ــ هو الذي يتفق مع روح الشريعة الإسلامية التي جاءت برعاية مصالح العباد، فطلبت منهم، أو أباحت لهم كل ما يجلب لهم النفع، وحرمت عليهم ــ أو كرهت لهم ــ كل ما يجلب لهم مفسدة أو ضرراً.

الأمر الثاني: أن هناك نصوصاً كثيرة وردت عن الشارع قد عللت الأحكام بمصالح العباد، وما أثر عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من رعاية المصالح في فتاويهم وقضاياهم، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن المصلحة المرسلة معتبرة.

وما نقل عن بعض العلماء أنه ينكر العمل بالمصلحة المرسلة. فالظاهر ــ والله أعلم ــ أنه ينكر الأخذ بها وهي مجردة عن تلك الشروط، أما المصلحة بتلك الشروط السابقة فقد أخذ بها جل مجتهدي الأمة. والله أعلم.

تنبيه ثالث: ما سبق من الخلاف في الأخذ بالمصلحة وعدم الأخذ بها قد أثر في بعض المسائل الفقهية، إليك ذكر بعضها:

● المسألة الأولى: قتل الجماعة بالواحد:

إذا اشترك اثنان أو أكثر ــ ممن يجب عليهم القصاص ــ في قتل واحد عمداً وعدواناً فإنه يقتل الجميع عند مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد في الرواية المشهورة عنه.

واستدل هؤلاء ــ كلهم ــ بالمصلحة المرسلة، حيث قالوا: إن القصاص لو سقط بالاشتراك لأدى إلى اتساع القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر، فاقتضت المصلحة قتلهم به.

وهذا يدل على ما قلناه ـ فيما سبق ـ من أن القول بالمصلحة هو مذهب جميع الأئمة الأربعة، إلاَّ أنهم اختلفوا في التوسع فيها والتضييق.

واحتجوا بغير ذلك كفعل عمر حيث قتل سبعة برجل واحد، وفعل ابن عباس حيث قتل جماعة بواحد.

وهناك مذهب ثان ـ في هذه المسألة ـ وهو: أنه لا يقتل الجماعة بالواحد، وإنما تجب الدية، وهو مذهب أكثر الظاهرية، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وجه الدلالة: أن مقتضى الآيتين: أنه لا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة.

● المسألة الثانية: تغريب الزاني البكر:

إذا زنى الحر البكر فإن عليه جلد مائة جلدة، هذا متفق عليه، واختلف في وجوب التغريب عليه مع الجلد، على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يغرب عاماً، لا فرق في ذلك بين الذكر والأنثى. وهو مذهب الشافعي وأحمد وأكثر العلماء وحجتهم حديث عبادة بن الصامت، وفيه أن النبي ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» وهو صريح، وغيره من الأدلة.

المذهب الثاني: أنه لا تغريب على أحد إلاَّ أن يرى الإمام ذلك. وهو مذهب أبي حنيفة، والحنفية، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

وجه الاستدلال: أن الفاء في قوله: ﴿فَٱجْلِدُواْ﴾ للجزاء، وإذا ذكر الجزاء بعد الشرط بالفاء دل على أنه هو الجزاء فقط.

وأجابوا عن حديث التغريب بأن العمل به نسخ للكتاب، وهو لا يجوز.

المذهب الثالث: التفريق بين الذكر والأنثى فيغرب الرجل، ولا تغرب المرأة، وهو مذهب الإمام مالك ــ رحمه الله ــ .

ودليله هو حديث التغريب، لكنه خصص المرأة من عموم الحديث بالمصلحة المرسلة؛ وذلك لأن المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة، فإذا غربت بغير محرم كان في ذلك إغراء لها بالفجور، وتمكين منه، وتضييع لها، وذلك ينافي قصد الشارع من وجوب الحد، لأنه ما شرع إلاَّ زجراً عن الزنا.

وإن غربت بمحرم أدى ذلك إلى عقاب من لم يجرم وليس بزان، ونفي من لا ذنب له، وإن كلفت أجرته ففي ذلك زيادة على عقوبتها كما لو زاد ذلك على الرجل، ولذا يخصص عموم الحديث الوارد لهذه المعاني.

ولذلك ذكر بعض العلماء أن العبد لا يغرب إذا زنى؛ لأن تغريب العبد عقوبة لسيده ومالكه بمنعه منفعته مدة نفيه، وكلام الشارع يقتضي أن لا يعاقب غير الجاني.

● المسألة الثالثة: تحليف المدعى عليه:

إذا كانت الدعوى في الأموال، ولم تكن للمدعي بينة، وجبت اليمين على المدعى عليه ــ هذا بالاتفاق ــ ولكن اختلفوا هل يحلف كل مدعى عليه في هذه الحال أو لا يحلف إلاَّ من ثبتت بينه وبين المدعي خلطة؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن اليمين تلزم المدعى عليه بنفس الدعوى مطلقاً.

وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، واحتجوا بعموم قوله ـ عليه السلام ـ : «البينة على المدعي واليمين على من المدعى عليه»، وهذا مذهب.

المذهب الثاني: أنه لا يحلف المدعى عليه إلاَّ إذا كانت بينه وبين المدعي مخالطة أو ملابسة. وهذا مذهب الإمام مالك، واحتج بالمصلحة المرسلة وذلك حتى لا يتخذ الناس الدعاوى ذريعة إلى القضاء، فيحصل الأذى لكثير من الناس، دون مبرر.



ســد الذرائــع

تــعــريــفــه

الذرائع جمع ذريعة، وهي في اللغة: كل ما يتخذ وسيلة وطريقاً إلى شيء غيره.

وسدها: معناه: منعها، ورفعها، وحسم مادتها.

وهي في اصطلاح الأصوليين: كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة، أو لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، وسد الذرائع هو: حسم مادة وسائل الفساد بمنع هذه الوسائل ودفعها.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ هي: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، وسد الذرائع ــ على هذا ــ هو حسم مادة وسائل الفساد بمنع هذه الوسائل ودفعها.

* * *

حجية سد الذرائع

إن مَن استقرأ وتتبع فقه الأئمة الأربعة وما ورد عنهم من أحكام وفتاوى ليجد أن جميعهم قد احتجوا بهذا الدليل، ولكن بعضهم قد اشتهر

عنه أنه يقول به كالإمام مالك، فقد توسع في الأخذ به، ويليه الإمام أحمد، أما الإمامان أبو حنيفة، والشافعي فقد ضيقا في استعمال هذا الدليل.

وإليك بيان ذلك:

ذكر القرافي في «شرح تنقيح الفصول»: أن الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه: كحفر الآبار في طريق المسلمين، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله ـ تعالى ـ عند سبها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم: كالمنع من زراعة العنب خشية أن يصنع منه الخمر، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية من الزنا فهذا لم يقل به أحد.

وقسم اختلف العلماء فيه هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا.

ثم قال ـ في آخر كلامه ـ : «وحاصل القضية: أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا».

ثم جاء أبو إسحاق الشاطبي وقرر ذلك في «الموافقات»، وأطال الكلام فيه.

وبين في موضع آخر من «الموافقات» أن سد الذرائع هو دليل من أدلة الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وإن لم يسمياه بهذا الاسم، أما استعمال هذا الدليل في المذهب الحنبلي فقد صرح به ابن القيم في «إعلام الموقعين»، فقال: «وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف».

والخلاصة: أن من قرأ كتب الفقه في جميع المذاهب فسيرى استعمال سد الذرائع والاستدلال به ظاهراً غير خفي. والله أعلم.

وإليك ذكر بعض الأدلة على أن سد الذرائع حجة، فأقول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٠٤].

وجه الاستدلال: أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ نهى المؤمنين أن يقولوا هذه الكلمة ــ مع أن قصدهم كان حسناً ــ، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ تشبهاً بالمسلمين، ولكن اليهود يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون، وإنما يسبون بها النبي ﷺ.

فائدة: معنى: راعنا، أي: ارعنا سمعك، وكان اليهود يقولونها ويقصدون بها وصف النبي ﷺ بالرعونة وهي: الحماقة والطيش.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وجه الاستدلال: أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ قد حرَّم سب آلهة المشركين ــ مع كون السب غيضاً، وحمية لله، وإهانة لأصنامهم ــ لكونه ذريعة إلى أن يسبوا الله ــ تعالى ــ وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم. فلذلك أمرنا بترك مسبة آلهتهم لئلا يؤدي إلى مسبة الله.

الدليل الثالث: أن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين ــ مع كونه مصلحة ــ لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمداً يقتل أصحابه، وهذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أعظم من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

الدليل الرابع: من الإجماع: حيث إن عمر بن الخطاب، وعلي، وابن

عباس أفتوا بقتل الجماعة بالواحد، ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً.

وكان الأصل عدم جواز قتلهم بالواحد؛ لأن من معنى القصاص المساواة وإنما حكموا بذلك بناءً على سد الذرائع؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

والأدلة على حجية سد الذرائع وأنه من أدلة استنباط الأحكام كثيرة جداً قد، ذكر منها ابن القيم في «إعلام الموقعين» تسعاً وتسعين دليلاً، فإن شئت فارجع إليه.

وبعض الشافعية وطوائف أخرى أنكرت هذا الدليل، وقالوا: لا يحتج بسد الذرائع.

وإليك بعض المسائل التي تأثرت بالخلاف في هذا الدليل:

- **المسألة الأولى: حكم اشتراك الجماعة في الصيد:**

إذا اشترك اثنان أو أكثر ـ وهم محرمون ـ في قتل صيد واحد هل يجب على كل واحد منهم جزاء، أو يجب جزاء واحد على الجميع؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجب على كل واحد منهم جزاء كامل.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك، وأبو حنيفة.

واستدل مالك بسد الذرائع، وذلك لأنه إذا سقط عنهم جزاء جملة ووجب جزاء واحد كانت العقوبة سهلة واتخذ ذلك ذريعة إلى قتل المحرم من الصيد وارتكاب المحرم؛ إذ يلجأ كل من أراد الصيد وهو محرم إلى الاشتراك مع غيره؛ لتخفيف الجزاء عن نفسه.

أما أبو حنيفة فقد استدل بأن الفعل الذي صدر منهم ـ وهو القتل ـ

لا يتجزأ، وكل فعل لا يقبل التجزئة إذا صدر من فاعلين يضاف إلى كل واحد منهما كاملاً، وإذا أضيف إلى كل منهما كاملاً كان كل واحد منهما جانياً تلك الجناية.

المذهب الثاني: أنه يجب جزاء واحد على الجميع.

ذهب إلى ذلك الشافعي، وأحمد في الصحيح عنه، بقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

وجه الاستدلال: أن الله ــ سبحانه ــ أوجب المثل، والجماعة قتلت صيداً واحداً فيلزمهم مثله، والزائد خارج عنه فلا يجب وهو ــ أيضاً ــ مروي عن عمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة.

• المسألة الثانية: حكم نكاح المريض مرض الموت:

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن النكاح صحيح إلاَّ أنه يكون بمهر المثل فيما إذا أصدقها أكثر من مهر مثلها، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد واحتجوا بقياسه على البيع والشراء، فكما أن بيعه وشراءه صحيح فكذلك نكاحه ولا فرق، والجامع: أن كلاً منهما عقد معاوضة واستدل بعضهم بفعل بعض الصحابة.

المذهب الثاني: أن النكاح غير صحيح، وهو مذهب الإمام مالك.

واستدل بسد الذرائع؛ وذلك لأنه يتهمه بقصد إضرار الورثة بإدخال وارث جديد زائد فيمنع منه، حتى لا يتخذ ذريعة للتشفي من الورثة وإدخال الضرر عليهم.



العـــــرف

تـعـريـفـه

العرف في أصل اللغة: بمعنى المعرفة، وهو ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه.

والعرف في الاصطلاح: اختلفت عبارات العلماء في تعريفها، ولكن أقربها إلى الصواب ــ في نظري ــ: أنه ما يتعارفه أكثر الناس ويجري بينهم من وسائل التعبير، وأساليب الخطاب والكلام، وما يتواضعون عليه من الأعمال، ويعتادونه من شؤون المعاملات مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

* * *

أقسـام العـرف

العرف ينقسم إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة.

أولاً: ينقسم العرف باعتبار من يصدر عنه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: العرف العام، وهو: ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان مثل عقد الاستصناع في أحذية، وألبسة، وأدوات وغيرها.

القسم الثاني: العرف الخاص، وهو: ما تعارفه واعتاده أكثر الناس في

بعض البلدان، مثل: إطلاق لفظ الدابة على الفرس عند أهل العراق، بينما ذلك يختلف في مصر.

القسم الثالث: العرف الشرعي وهو اللفظ الذي استعمله الشرع مريداً منه معنى خاصاً، مثل: الصلاة فإنها في الأصل الدعاء واستعملها الشارع مريداً بها الصلاة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم. وكذلك الزكاة، والحج، والصوم.

ثانياً: ينقسم العرف باعتبار سببه ومتعلقه إلى قسمين:

القسم الأول: العرف القولي وهو اللفظي، وهو: أن يتعارف أكثر الناس على إطلاق لفظ على معنى ليس موضوعاً له، بحيث يتبادر إلى الذهن عند سماعه من غير قرينة ولا علاقة عقلية.

مثاله من المفردات لفظ «الدابة»، فإنه في اللغة يطلق على كل ما يدب على الأرض، وقد خصصه بعضهم بالفرس، وبعضهم بالحمار؛ وتعارفوا على ذلك.

ومثاله من المركبات: قول الحالف: «والله لا أضع قدمي في دار فلان»، فإن ذلك في العرف يطلق على عدم الدخول مطلقاً.

القسم الثاني: العرف الفعلي وهو ما كان موضوعه بعض الأعمال التي اعتادها الناس في أفعالهم العادية، أو معاملاتهم المدنية مثل بيع المعاطاة ــ وهو: أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزاً فيعطيه ما يرضيه ــ فهذا بيع صحيح دليله العرف.

وهناك تقسيمات للعرف أخرى ذكرها بعض العلماء.

* * *

حجيـة العـرف

العرف قد احتج به كل الأئمة الأربعة على إثبات الأحكام الفقهية على خلاف بينهم في التوسع والتضييق، ولكن العرف لا يُحتج به إلاَّ بشروط، هي كما يلي:

الأول : أن يكون العرف عاماً، أو غالباً.

الـثـانـي: أن يكون العرف مطرداً، أو أكثرياً.

الثـالـث: أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرف.

الـرابـع: أن يكون العرف ملزماً.

الخامس: أن لا يخالف العرف دليلاً شرعياً معتمداً.

السادس: أن لا يعارضه تصريح بخلافه.

* * *

أدلة حجية العرف

لقد استدل على حجية العرف بما يلي:

الدليل الأول: أن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات والأعراف المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع، واختلاف الخطاب.

الدليل الثاني: أن الشارع قد اعتبر العادات ـ التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية ـ ورتب عليها أحكاماً فشرع القصاص والنكاح والتجارة وغيرها؛ لأنها أسباب للانكفاف عن القتل وبقاء النسل ونماء المال عادة وعرفاً.

الدليل الثالث: أن ما تعارف عليه الناس وعاداتهم لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز، أو غير واقع. بيان ذلك:

أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به، وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف أو لا.

فإن اعتبر فهو ما أردنا إثباته.

وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر وعلى غير القادر والعالم، وعلى من له مانع، ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق. وهو لا يجوز. فلم يبق إلاَّ الأول، وهو المطلوب.

* * *

أثر هذا الدليل على الفروع

إن اعتبار العرف دليلاً شرعياً، كان له أثر في بعض المسائل الفقهية، وإليك ذكر بعضها.

المسألة الأولى: بيع الثمر بعد الصلاح بشرط التبقية. اختلف في ذلك: على مذاهب:

المذهب الأول: أنه إذا بدا صلاح الثمر جاز بيعه مطلقاً، وبشرط القطع والترك على الشجر، وهو مذهب مالك وأحمد والشافعي، واحتجوا بما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها».

المذهب الثاني: أنه لا يجوز بشرط التبقية، فإذا شرطها فسد العقد، وهو مذهب أبـي حنيفة، لأنه شرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين؛ لأن مطلق البيع يقتضي تسليم المعقود عليه فهو وشرط القطع سواء، فكان تركها على النخيل شغل ملك الغير.

المذهب الثالث: أنه يجوز بشرط الترك إذا تناهى عظم الثمرة، ولا يجوز إذا لم يتناه عظمها وهو مذهب بعض الحنفية.

واحتجوا بالعرف؛ قالوا: لا يفسد البيع لتعارف الناس بذلك، أي: فيما تناهى عظمه، فهو شرط يقتضيه العقد.

المسألة الثانية: حكم بيع المعاطاة، وهو: أن يدفع المشتري ثمن المبيع للبائع، ويأخذ المبيع عن تراض منهما، دون أن يحصل بينهما إيجاب وقبول لفظاً، فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن هذا البيع صحيح مطلقاً.

وهو مذهب الجمهور، واحتجوا بالعرف، وذلك لأن البيع قد ورد الشرع بحله مطلقاً، ولم يثبت أنه اشترط فيه لفظاً ولم يبين كيفيته، فيرجع ذلك إلى العرف.

المذهب الثاني: أن هذا البيع لا يصح مطلقاً.

وهو مذهب كثير من الشافعية، واحتجوا بأن الشارع شرط الرضى لصحة البيع، وهو أمر خفي لا يعرف إلاَّ بالإيجاب والقبول.

المسألة الثالثة: استحقاق الصناع الأجر، إذا استؤجر الأجير على عمل، ولم تذكر الأجرة عند العقد، وقام بالعمل، هل يستحق الأجر أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يستحق أجر المثل إذا كان منتصباً للعمل، وكان معروفاً عنه أنه يعمل بالأجر، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد وأصحابهما واحتجوا بالعرف؛ حيث إن العرف الجاري في هذا يقوم مقام القول عملاً بالقاعدة: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

المذهب الثاني: الأجير لا يستحق شيئاً، ويعتبر متبرعاً؛ لأن صاحب الثوب ــ مثلاً ــ لم يلتزم للصانع عوضاً.

هذه مجرد أمثلة للمسائل التي تأثرت بالخلاف في تلك الأدلة ــ أعني الأدلة المختلفة فيها ــ ولا أريد من ذلك الحصر، والله أعلم بالصواب.

* * *

هذا آخر المجلد الرابع من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نفع به الإسلام والمسلمون،

ويليه: المجلد الخامس

وأوله: «تقاسيم الكلام والأسماء»

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد الرابع

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ بيان الراجح من تلك وهو: أن انقراض العصر لا يشترط في صحة الإجماع مطلقاً	١١٦ ـ ١١٧
ـ سبب الترجيح	١١٧
ـ الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الأول	١١٧
ـ الجواب عن الدليل الأول لهم	١١٨
ـ الجواب عن الدليل الثاني لهم	١١٩
ـ هل إجماع أهل أكل عصر حجة، أو هو خاص بالصحابة	١١٩
ـ هل إجماع أهل كل عصر حجة، أو هو خاص بالصحابة	١١٩
ـ المذهب الأول: أن إجماع أهل كل عصر حجة، غير مختص بالصحابة	١٢٠
ـ المذهب الثاني: أنه لا حجة في إجماع غير الصحابة	١٢٠
ـ أدلة أصحاب المذهب الثاني	١٢١
ـ ـ أدلة أصحاب المذهب الأول	١٢٤
ـ الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني	١٢٧
ـ الجواب عن الدليل الثالث	١٢٧
ـ الجواب عن الدليل الأول	١٢٨
ـ الجواب عن الدليل الثاني	١٢٩
ـ الجواب عن الدليل الرابع	١٣٠
ـ إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فهل يكون ذلك إجماعاً؟	١٣٢
ـ المذهب في ذلك	
ـ المذهب الأول: أن إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة يكون إجماعاً	١٣٢
ـ تنبيه في بيان تساهل ابن قدامة في نسبة هذا المذهب إلى الحنفية كلهم	١٣٣

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الخامس

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الخامس

ويشتمل على:

- تقاسيم الكلام والأسماء:
  * مبدأ اللغات.
  * ثبوت اللغة قياساً.
  * الحـقـيـقـة.
  * المـجـاز.
  * الأسماء العرفية والشرعية.
  * الـنـص.
  * الـظـاهـر.
  * المـجـمـل.
  * الـبـيـان.
  * الأوامـر.
  * النـواهـي.

تقاسيم الكلام والأسماء

قوله: **(باب في تقاسيم الكلام والأسماء)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، شرع في بيان كيفية الاستفادة من الأدلة النقلية، وهما: الكتاب والسنة، أي: كيف يقتبس المجتهد الأحكام من مداركها.

فبدأ بذكر كيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع، وهذا يشمل المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد.

لكنه قبل ذكر هذه الموضوعات بالتفصيل، بيَّن لنا أموراً لا بد لطالب العلم من معرفتها، مثل: «مبدأ اللغات»، و «هل اللغة تثبت قياساً»، و «الأسماء الوضعية»، و «العرفية»، و «الشرعية»، و «المجاز».

تنبيه: هذا الموضوع ينبغي تقديمه في أول الكتاب، وذكره بعد تعريف أصول الفقه؛ لأنه كالمدخل إليه من جهة أنه أحد الأمور التي استمد منها مادته، وهي: علم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية.

فمعرفة أصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة؛ لورود الكتاب والسنة بها، فلا يمكن لأي شخص لا يعرف اللغة العربية أن يستنبط حكماً شرعياً من الكتاب أو السنة.

* * *

مبدأ اللغات: هل هي توقيفية أو اصطلاحية؟

قوله: **(اختلف في مبدأ اللغات)**.

ش: **أقول**: اعلم أن ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أو لا؟

فذهب بعضهم إلى ذلك، واحتجوا بقولهم: إنه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ أولى من غيره.

وهذا ليس بصحيح، وذلك لأنا نعلم أن الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ «الوجود» على «العدم» أو بالعكس، كل ضد على مقابله لما كان ممتنعاً.

وقد ورد ذلك فلفظ «الجون» وضع للأسود والأبيض، وكذا لفظ «القرء» وضع للحيض والطهر.

وكذا لفظ «الجلل» للكبير والصغير، ونحوه لَما ذكرناه في المقدمة المنطقية في أول الكتاب.

ومعروف أن الاسم الواحد لا يكون مناسباً بطبعه لشيء ولضده، وحيث خصص الواضع بعض الألفاظ ببعض المدلولات إنما كان ذلك نظراً إلى الإرادة المخصصة كان الواضع هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ أو المخلوق إما لغرض أو لغير غرض.

وإذا ثبت بطلان المناسبة الطبيعية، وظهر أن مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري فقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذاهب، هي كما يلي:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فذهب قوم إلى أنها توقيفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن تلك الألفاظ واللغات توقيفية، أي: أن الواضع هو الله ـ عز وجل ـ ووضعه متلقى من جهة التوقيف الإلٰهي إما بالوحي، أو بأن يخلق الله تعالى لواحد أو لجماعة من الخلق العلم الضروري بأن هذه الألفاظ واللغات قصدت للدلالة على المعاني.

وهذا مذهب أبـي الحسن الأشعري، والظاهرية، وابن فورك، وبعض الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأن الاصطلاح لا يتم إلاَّ بخطاب، ومناداة، وداع إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلاَّ عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن مبدأ اللغات توقيفي بقولهم: إن مبدأ اللغات إما أن يكون اصطلاحي، أو يكون توقيفي، ولا ثالث لهما.

أما الأول ـ وهو أن يكون مبدأ اللغات اصطلاحي ـ فلا يمكن، وذلك لأن الاصطلاح مأخوذ من «اصطلح القوم على كذا» إذا اتفقوا عليه، وهذا الاتفاق والاصطلاح لا يتم ولا يمكن إلاَّ بواسطة خطابات يخاطب بعضهـم بعضـاً بهـا، ومنـاداة ينـادي بعضهـم بعضـاً ودعـوة بعضهـم بعضـاً للاصطلاح على ذلك الأمر، وهذا لا يمكن إلاَّ عن طريق لفظ يعلمه كل واحد من هؤلاء المجتمعين قبل الاجتماع لوضع تلك الاصطلاحات، فلزم من ذلك التسلسل، وهو ممتنع.

فلم يبق إلاَّ الأول وهو: أن يكون مبدأ اللغات توقيفي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال آخرون: هي اصطلاحية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن هذه اللغات اصطلاحية، أي: إن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحداً انبعثت داعيته أو جماعة انبعثت دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة، والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة، والتكرار مرة بعد أخرى.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم المعتزلي، وجماعة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنها اصطلاحية بقولهم: إنه لا يمكن للمخاطب، أو أي أحد من الناس أن يفهم التوقيف الوارد من الله ــ تعالى ــ إلاَّ إذا كان عارفاً ــ من قبل ــ بلفظ صاحب التوقيف باصطلاح سابق، فيكون الأصل الاصطلاح.

أي: إن التوقيف يحتاج إلى فهم الكلام الموقف سابقاً على التوقيف وإلاَّ لم يفهم، فيكون الأصل الاصطلاح وليس التوقيف.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، وتجوز أن يكون بعضها توقيفية، وبعضها اصطلاحية، وأن يكون بعضها ثبت قياساً).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أنه يجوز أن تكون تلك اللغات توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعض هذه اللغات توقيفي، وبعضها اصطلاحي، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي وقيس عليه.

فكل من هذه الأمور جائز ولا مانع منه عقلاً، وهذا يسمى مذهب «التوقف».

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وأبو بكر: عبد العزيز من الحنابلة، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وكثير من أهل التحقيق.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (فإن جميع ذلك متصور عقلاً، أما التوقيف فإن الله ـ سبحانه ـ قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على المسميات، وأما الاصطلاح فبأن تجمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم، وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة، فيبتدي واحد، ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح، أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً؛ إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته، ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل فيه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث على ما ذكروه بقولهم: إن النظر في ذلك إما أن يقع في الجواز العقلي، أو في الوقوع.

أما العقل فإنه يجوِّز الأمور الثلاثة، وهي: «أن تكون توقيفية» و «أن تكون اصطلاحية» و «أن يكون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي»، فإن العقل متصور جميع هذه الأمور، فهي ممكنة بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته. بيان ذلك:

أما التوقيف فهو جائز عقلاً؛ لأن الله ــ سبحانه ــ قادر على أن يخلق للناس العلم بهذه الأسماء والألفاظ ويسمعها بعضهم أو جميعهم، ويخبرهم بأن هذه الأسماء قصدت للدلالة على مسمياتها ومعانيها، فلا يمكن أن يعجز الله عن ذلك.

أما الاصطلاح فهو جائز عقلاً؛ لأن الله ــ تعالى ــ يجمع دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهم لديهم، وما يحتاجونه من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها، فيبدأ واحد، ويتبعه آخر وهكذا حتى يتم ويكمل الاصطلاح، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة، وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة، والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، وكما يعرِّف الأخرس ما في ضميره بالإشارة.

أما كون بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي فهذا جائز عقلاً؛ لأنه إذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً.

أما الواقع من هذه الأقسام فلا يطمع أي إنسان في معرفته قطعاً ويقيناً إلاَّ ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع.

أما البرهان العقلي فباطل؛ لأن العقل لا مجال له في اللغات ليستدل عليها به.

أما النقل المتواتر والسمع القاطع فباطل؛ لعدم وجوده.

فلم يبق إلاَّ رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق اعتقاده حاجة. فالخوض فيه فضول وزيادة لا أصل له، فلا حاجة إلى التطويل فيه.

تنبيه: اختلف في هذه المسألة هل هي لا فائدة من البحث فيها، أم إن لها فائدة؟ سيأتي بيان ذلك في آخر المسألة إن شاء الله.

* * *

الراجح من تلك المذاهب

قوله: **(والأشبه أنها توقيفية)**.

ش: **أقول**: لما بيَّن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أنه لا دليل عقلي ولا نقلي على القطع بأحد تلك الأقسام الثلاثة، ولم يبق إلاَّ الظن وهو الحق، رجح المذهب الأول: وهو أن تلك اللغات والألفاظ توقيفية. وهو ما اختاره الآمدي وبعض المحققين.

* * *

دليل الترجيح

قوله: **(لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا. . .﴾ [البقرة: ٣١])**.

ش: **أقول**: استدل ابن قدامة على أن تلك الألفاظ واللغات توقيفية بعموم قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ [البقرة: ٣١ ـ ٣٢].

وجه الاستدلال: أن هذه الآية دلت على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلاَّ بتعليم الله ـ تعالى ـ، وأنه ـ سبحانه ـ قد علمهم جميع الأسماء؛ حيث عبر بصيغة من صيغ العموم، وهي: «أل» الاستغراقية الداخلة على

الاسم في قوله: «الأسماء» وتأكيدها بـ«كل»، ثم تناقلت ذرية آدم تلك الأسماء، فلم يكونوا بحاجة إلى اصطلاح فقد أوقفوا عليها.

* * *

الاعتراض على هذه الاستدلال

لما استدل على أن اللغات توقيفية بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، اعترض على ذلك وقيل: إن ذلك ليس دليلاً مسلّماً؛ لأنه يتطرق إليه عدة احتمالات، هي كما يلي:

* * *

الاحتمال الأول

قوله: **(فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه).**

ش: **أقول**: الاحتمال الأول أن المراد بالتعليم ــ هنا ــ إنما هو الإلهام، فيكون الله تعالى آلهم آدم الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله ــ تعالى ــ ؛ لأنه الهادي والمرشد والملهم ومحرك الداعية، كما نسب جميع أفعالنا إلى الله ــ تعالى ــ .

أو تقول: وسمى إلهامه تعليماً لهدايته إليه، لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، معناه: ألهمناه وقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، أي: ألهمناه.

* * *

الاحتمال الثاني

قوله: **(ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلمه ما تواضع عليه غيره).**

ش: **أقول**: الاحتمال الثاني: سلمنا أن المراد به الإفهام بالخطاب والتوقيف، ولكن إما أن يريد به كل الأسماء مطلقاً، وإما أن يريد الأسماء التي كانت موجودة في زمان آدم.

فالأول ــ وهو: أنه أراد به كل الأسماء مطلقاً ــ ممنوع.

والثاني ــ وهو: أنه أراد به الأسماء التي كانت موجودة في زمانه فقط ــ مسلَّم.

على فرض تسليم الأول ــ وهو: أنه أراد جميع الأسماء مطلقاً ــ غير أن ذلك يدل على أنه علم آدم الأسماء، وكان هذا التعليم توقيفاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون أصلها بالتوفيق؛ لجواز أن يكون من مصطلح خلق سابق على آدم، فالباري ــ سبحانه ــ قد علمه ما اصطلح عليه غيره، فيكون الله ــ عز وجل ــ قد أخبره بما اصطلح عليه غيره من الموجودين قبله.

* * *

الاحتمال الثالث

قوله: **(ويحتمل أنه أراد السماء، والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها).**

ش: **أقول**: الاحتمال الثالث: سلَّمنا أنه علمه جميع الأسماء؛ لأنه صدَّر لفظ «الأسماء» بأل الاستغراقية وهي من صيغ العموم، فلعله أراد أنه علمه جميع الأسماء الموجودة في زمان آدم ــ عليه السلام ــ مثل أسماء

«السماء» و «الأرض» و «الجنة» و «النار»، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم ــ عليه السلام ــ من الحرف والصناعات، والآلات.

إذاً: بطل استدلالكم بالآية على أن اللغات توقيفية؛ لأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (**قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل، والله أعلم**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض: إن الاستدلال بتلك الآية على أن اللغات توقيفية لا نسلمه؛ لتطرق إليه عدة احتمالات.

أجيب عن ذلك بجواب إجمالي وهو: إن الآية وهي قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، تدل دلالة ظاهرة على أن اللغات توقيفية.

أما ما ذكرتم من الاحتمالات: فهو إما تخصيص لعموم الآية، أو تأويل لظاهرها، ومعروف أن تخصيص العام، وتأويل الظاهر يحتاج إلى دليل أقوى من النص في قوة اللفظ العام واللفظ المؤول، وحيث لم تثبتوا دليلاً على ذلك، فلا يقبل كلامكم في تلك الاحتمالات، فيصح استدلالنا بالآية على أن اللغات توقيفية. والله أعلم.

تنبيه: هناك أقوال أخرى في هذه المسألة.

واختلف العلماء هل لهذا الخلاف فائدة، أو أنه لفظي؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الخلاف فيها لا فائدة له، ولا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء وقالوا: إن هذه المسألة ذكرت لأحد أمرين:

أولهما: تكميل العلم بهذه الصناعة؛ لأن معظم النظر فيها يتعلق بدلالة الصيغ، أو جواز قلب ما لا تعلق له بالشرع فيها كتسمية الفرس ثوراً، والثور فرساً. . إلى غير ذلك.

ثانيهما: بأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها كمسائل الجبر فتكون من رياضيات أصول الفقه بخلاف مسألة الأمر للوجوب، أو النهي يقتضي الفساد فهي من ضروراته.

المذهب الثاني: أن الخلاف فيها له فائدة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، واختلف هؤلاء في هذه الفائدة ما هي:

فقيل: إن فائدة البحث في تلك المسألة: النظر في جواز قلب اللغة، فالقائلون بالتوقيف يمنعونه مطلقاً، والقائلون بالاصطلاح يجوزونه إلاَّ أن يمنع الشرع منه، ومتى لم يمنع كان للشيء اسمان أحدهما: متوقف عليه، والآخر متواضع عليه.

وقيل: إن فائدتها: أن من جعل الكلام توقيفاً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحياً جعل التكليف متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام.

وقيل: إن فائدة الخلاف فيها: أنه يجوز التعلق باللغة لإثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع، هذا مذهب الحنفية وبنوا عليه: أن حكم الرهن: الحبس؛ لأن اللفظ ينبىء عنه.

أما عند الشافعية فإنه لا يجوز التعلق باللغة لإثبات الحكم الشرعي؛ لأن الواضعين في الأصل كانوا جهالاً، وضعوا عبارات لمعبرات، لا لمناسبات، ثم استعملت وصارت لغة.

وقيل: إن فائدة الخلاف فيها يتخرج عليه مسائل من الفقه، ومثل هؤلاء بأنه لو قال الزوج لزوجته: «إذا قلت: أنت طالق ثلاثاً لم أرد به الطلاق وإنما غرضي أن تقومي وتقعدي»، ثم قال لها: «أنت طالق ثلاثاً» وقع.

وقال بعضهم: إن الاعتبار بما تواضعا عليه، وهو باطل فإن الطلاق يقع على أي حال تواضعا واتفقا أم لا؛ لأنه صريح فيه.

والحق في نظري: أنه لا فائدة من ذكر الخلاف في هذه المسألة، وما ذكر من فوائد فهي متكلفة ولا دليل عليها. والله أعلم.



هل تثبت الأسماء بالقياس؟

تحرير محل النزاع

أسماء الأعلام، وأسماء الصفات قد أجمع العلماء على منع جريان القياس فيها.

أما أسماء الأعلام كمحمد وعلي فلا يجري القياس فيها؛ لأنها غير موضوعة لمعانٍ موجبة لها، والقياس لا بد فيه من معنى جامع إما معروف، وإما داع، فإذا قيل: «هذا سيبويه» فليس هذا بطريق القياس في التسمية، بل معناه هذا حافظ كتاب سيبويه بطريق التجوز.

أما أسماء الصفات كالعالم والقادر فلا يجري فيها القياس؛ لأنها واجبة الاطراد؛ نظراً إلى تحقق معنى الاسم؛ لأن مسمى العالم ـ مثلاً ـ من قام به العلم، وهو متحقق في حق كل من قام به العلم، فكان إطلاق اسم العالم عليه ثابتاً بالوضع، لا بالقياس؛ لأنه ليس قياس أحد الجزئين المتماثلين في المسمى على الآخر أولى من العكس.

وإنما الخلاف في أسماء الأجناس والأنواع الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجوداً وعدماً.

مثل: إطلاق اسم «الخمر» على النبيذ بواسطة مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل.

مثال آخر: إطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارقين من الأحياء في أخذ المال على سبيل الحقيقة.

فهل يجوز إطلاق اسم «الخمر» على النبيذ قياساً بعلة الإسكار والتخمير؟ وهل يجوز إطلاق «السارق» على «النباش» قياساً بعلة أخذ مال الغير بخفية؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فصل: قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً كتسمية النبيذ خمراً).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً: فيجوز أن يسمى النبيذ خمراً، والنباش سارقاً، واللائط زانياً.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في «العدة»، والقاضي يعقوب، وابن قدامة ــ هنا ــ ، واختاره بعض المالكية، وبعض الشافعية: كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازي، وابن سريج وابن أبي هريرة، وحكي أنه نص الإمام الشافعي، وذهب إليه ــ أيضاً ــ جماعة من النحاة والأدباء، وكثير من الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمراً؛ لأنه يخامر العقل، أي: يغطيه، وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «إنما حُرِّمَت الخمرة لعينها»، وبه قال بعض الشافعية).

ش: أقول: استدل القائلون: إن الأسماء تثبت قياساً بقولهم: إن وجود المعنى الجامع بين المقاس والمقاس عليه هو الذي جعلنا نلحق الفرع بالأصل، وهذه قاعدة عامة في القياس الشرعي، والقياس اللغوي؛ إذ لا فرق بينهما.

فمثلاً: علمنا أن مسكر العنب يُسمَّى خمراً؛ وهي: أنه يخامر العقل ويغطيه عن إدراك حقائق الأمور، وهذه العلة، وهذا المعنى قد وجد في النبيذ فيسمى خمراً قياساً على مسكر العنب؛ وما فعلنا ذلك إلَّا لاشتراكهما في العلة والجامع والمعنى، فدخل شارب النبيذ في عموم قوله ـ عليه السلام ـ : «حرمت الخمرة لعينها».

كذلك: سمي الزاني زانياً؛ لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني عليه، لاشتراكهما في العلة والجامع وهو: إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً فدخل اللائط في عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢].

وكذلك: سمي السارق سارقاً؛ لأنه أخذ مال الغير في خفيه، فيقاس عليه النباش في إثبات اسم السارق عليه؛ لاشتراكهما في العلة والجامع وهي: أخذ مال الغير خفية، فيدخل النباش في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨].

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية، وبعض الشافعية: ليس هذا بمرض).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز أن تثبت الأسماء قياساً.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبي الخطاب في «التمهيد».

واختاره أكثر الشافعية كالغزالي، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والكيا الطبري، والآمدي.

وهو مذهب بعض المالكية كأبي بكر الباقلاني، وابن خويز منداد، وابن الحاجب، وهو ما ذهب إليه أكثر الحنفية، والمتكلمين، وجماعة من أهل الأدب واللغة.

تنبيه: تعبير ابن قدامة بقوله: «بعض الحنفية وبعض الشافعية» فيه بعض التساهل في النسبة؛ لأن الصحيح أنه قول أكثرهم أو كلهم.

* * *

ما استدل به أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يجوز إثبات الأسماء قياساً، بدليلين هما كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (فإنا إن عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم، وإن علمنا أنهم وضعُوه لكل مسكر: فاسم الخمر ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم، لا بقياسنا، وإن احتمل الأمرين: فلم نتحكم عليهم، ونقول: لغتكم هذه؟).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أنه لا يجوز إثبات الأسماء بالقياس ــ : أن هذا لا يخلو من أحد ثلاثة أمور:

الأول: إما أن ينقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر للمعتصر من العنب خاصة.

الثاني: أو أن ينقل عنهم أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر.

الثالث: أو أنه لم ينقل شيء من ذلك.

أما الأول: ــ وهو: أنه نقل عن العرب أنهم وضعوا اسم الخمر للمسكر المعتصر من العنب خاصة ــ ، فقد علمنا من العرب أنهم جعلوا اسم «الخمر» اسماً للمسكر المعتصر من العنب خاصة، توقيفاً منهم، فيكون وضع الاسم ــ وهو الخمر ــ لغير المعتصر من العنب كالنبيذ تقوّل عليهم، واختراع من عندنا، أي: أن التعدية تكون على خلاف المنقول عن العرب، ولا يكون ذلك من لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا.

أما الثاني: ــ وهو أنه نقل عنهم أنهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر، ولكل ما يخامر العقل ــ فإن اسم «الخمر» قد ثبت للنبيذ بتوقيف العرب ، لا بقياسنا، كما أنهم بينوا أن كل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً، كان ذلك عن توقيف لا عن قياس.

أما الثالث: ــ وهو أنهم سكتوا عن الأمرين السابقين، فلم ينقل عنهم شيء ــ فيحتمل أن يكون الخمر اسم لما يعتصر من العنب خاصة، ويحتمل أن يكون اسماً لكل مسكر، وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا على التساوي فلا بد من ترجيح أحد الأمرين بمرجح صحيح، وإذا رجحنا أحدهما بدون مرجح فقد تحكمنا ــ والتحكم هو الدعوى بلا دليل ــ وقلنا: إن لغة العرب هذه بينما لم يثبت ذلك بدليل صحيح.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ إن لم ينقل عن العرب شيء من ذلك فإنه يحتمل أن يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليلاً على التعدية، ويحتمل أن لا يكون دليلاً بدليل ما صرح بذلك، وإذا احتمل، واحتمل فليس أحد الأمرين أولى من الآخر، فالتعدية ــ على هذا ــ تكون ممتنعة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس أدهم؛ لسواده، وكميتاً؛ لحمرته، والقارورة من الزجاج؛ لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عاماً في غيره، فإذاً ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أنه لا يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس ــ : إن دوران الاسم مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً لا يدل على كونه علة للاسم، أي: داعياً إليه وباعثاً في كل الأمور.

ويدل على ذلك ما ورد عن العرب؛ حيث إنا لما استقرأنا وتتبعنا كلامهم وجدناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمحل، ولا يتعدى هذا الاسم ذلك المحل وإن وجد معناه في محال أخرى، فمثلاً:

كانوا يسمون الفرس الأسود: أدهم.

ويسمون الفرس الأحمر: كميتاً.

ويسمون الزجاج الذي تقر فيه المائعات: قارورة؛ أخذاً من القرار.

ويسمون الرجل الطويل: نخلة.

والاسم فيه دائر مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً، ومع ذلك لم يسموا الإنسان الأسود: أدهم، ولم يسموا الإنسان الأحمر: كميتاً، ولا يسمون الحوض: قارورة وإن قر فيه الماء، ولا يسمون الجمل والفرس الطويلين: نخلة.

وامتنع إطلاق هذه الأسماء على غير ما وضعت له مع وجود المعنى؛ لأن العرب ما وضعتها إلاَّ لتلك الأشياء.

فإذاً كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف عن العرب بالتوقيف منهم فلا سبيل إلى إثباته بالقياس، وهذا يمنع من استقلال فهم الجامع بالقياس، فلا تثبت الأسماء بالقياس.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى، فالقياس: توسيع مجرى الحكم، وإذا جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب ضارباً، ومفعوله مضروباً فلِمَ لا يجوز فيما نحن فيه؟).**

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن الدليل الأول من أدلة أصحاب المذهب الثاني، بقولهم: إنه يصح القياس في اللغة إذا تحققنا أن العرب وضعوا الاسم لمعنى، فإذا وضعوا ذلك الاسم لمعنى قد فهمنا من ذلك أنهم وضعوا ذلك الاسم لكل شيء فيه ذلك المعنى، فيكون الاسم قد دار مع الوصف في الأصل وجوداً وعدماً، والدوران دليل كون وجود الوصف

ـ وهو المعنى ـ أمارة على الاسم، فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم.

كما أن الشارع إذا نص على حكم شرعي في صورة كتحريم الربا في البر لمعنى ووصف وهو: كونه موزوناً أو مكيلاً أو مطعوماً، علمنا من ذلك أنه ـ أي: الشارع ـ قصد من ذلك إثبات ذلك الحكم وهو التحريم في كل ما وجد فيه ذلك المعنى ـ وهو كونه مطعوماً أو مكيلاً أو موزوناً ـ كالرز والتفاح، مثلاً.

والقياس في اللغة كذلك، ولا فرق؛ لأنه معلوم أن الغرض والمقصود من القياس هو تعميم الأحكام الشرعية وتوسيع مجرى الحكم.

فإن قيل: ما هو الطريق الذي يثبت أن العرب وضعوا ذلك الاسم على المعنى؟

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ يعلم ذلك باستقراء كلام العرب، وتتبع ما ورد عنهم من نثر وشعر، والاستدلال بمخارج كلامهم على مقاصدهم، فإذا رأينا الاسم أو الإعراب تابعاً لمعنى على استقرار واطراد استدللنا على أنهم جعلوه تابعاً له ومتعلقاً به، كما يستدل قصد صاحب الشرع بمثل ذلك.

وقد حكي عن سيبويه أنه قال: استقرأنا كلامهم فوجدناهم يرفعون كل فاعل، وينصبون كل مفعول، فدل ذلك على أنهم اعتبروا هذين المعنيين، وإذا وجدناهم يقولون: فاعل من «فَعَل»، ومنفعل من «أفعل»، ويسمون فاعل الضرب: ضارباً، ومفعوله: مضروباً على استقرار من غير مخالفة، دلنا ذلك على قصدهم.

وكذلك إذا سموا عصير العنب إذا وجدت فيه الشدة خمراً، وإذا زالت لم يسموها خمراً، وإن عادت الشدة فيها سموها خمراً: دلنا على أنهم جعلوا

الاسم تابعاً لهذا المعنى، وسمينا النبيذ خمراً؛ لوجود ذلك المعنى، وهذا هو القياس في اللغة.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين: الجنس، والصفة، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما. والله أعلم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن العرب لما سموا الفرس الأسود: أدهم، والفرس الأحمر: كميتاً ـ إلى آخر الأمثلة التي ذكرت في ذلك الدليل ـ فإنهم أطلقوا هذا الاسم وهو: «الأدهم» أو «الكميت» على شيئين هما: «جنس الفرس» و «صفة السواد» فاعتبروهما معاً، فكانت العلة ذات وصفين، فلا يثبت الحكم بأحد هذين الشيئين، أي: لا يمكن القياس عليه؛ لعدم أحد الوصفين، وهو الجنس، فتكون العلة واحدة. والله أعلم.

* * *

المذهب الراجح ودليله

والراجح هو المذهب الأول: وهو ثبوت الأسماء بالقياس لعموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢] والاعتبار رد الشيء إلى نظيره بضرب من الشبه، وهذا عام في إثبات الأحكام، وإثبات الأسماء؛ لأن أدلة ثبوتهما واحد وهو الاستقراء والتتبع فالقياس الشرعي مستنده الإجماع الثابت عن طريق استقراء الكتاب والسنة، ومستند القياس في اللغة استقراء كلام العرب.

فائدة الخلاف في هذه المسألة

لقد أثر ذلك الخلاف على بعض المسائل الفقهية، أذكر منها ما يلي:

المسألة الأولى: حكم شرب النبيذ.

لقد اختلف في ذلك بناء على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو: جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النبيذ خمر، وأنه يحرم القليل منه والكثير أسكر أو لم يسكر.

وإذا ثبت أن النبيذ خمر فحكم الخمر منصوص عليه في كتاب الله ــ تعالى ــ إذن فهو داخل في عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المائدة: ٩٠]، وداخل في عموم قوله عليه السلام: «حرمت الخمرة لعينها» وقوله: «من شرب الخمر فاجلدوه».

وبناء على المذهب الثاني: ــ وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النبيذ ليس بخمر، وإنما هو مقاس عليه، فلا يحرم منه إلاَّ ما أسكر فقط؛ لأن العلة في تحريم الخمر هي: الإسكار، ولا يحرم النبيذ ما لم يوجد كامل العلة، ولهذا نقل عن أبي حنيفة القول بجواز شرب القليل من الأنبذة ما لم يصل إلى حد السكر.

المسألة الثانية: حكم النباش ــ وهو الذي ينبش القبور ليأخذ ما على الأكفان ــ.

لقد اختلف فيه، بناء على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن النباش سارق، فيكون قطع يد النباش قد ثبت بالنص حيث يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو عدم جواز ثبوت الأسماء بالقياس ــ فإن قطع يد النباش لم يثبت بالنص وهو دخوله في عموم قوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وإنما ثبت عن طريق القياس على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله.

وبعض العلماء ــ كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن والثوري ــ قالوا: لا تقطع يد النباش، واستدل هؤلاء بأدلة كثيرة منها: عدم ثبوت الأسماء بالقياس.

ومنها: أن بعض الصحابة قد عزروا نباشاً بالضرب بالأسواط، ولم يقطعوه.

المسألة الثالثة: حكم اللائط.

اختلف في ذلك بناء على خلافهم على المذهبين السابقين في أصل المسألة.

فبناء على المذهب الأول ــ وهو جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن اللائط زاني فيكون وجوب الزنا عليه ثبت بالنص وهو قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فيكون داخل في عموم هذا النص.

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو عدم جواز إثبات الأسماء بالقياس ــ فإن اللائط يقتل؛ استناداً إلى ما أخرجه الترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده» عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أن النبي ﷺ قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به».

وذهب بعض العلماء ـ كأبـي حنيفة ـ إلى عدم وجوب الحد على اللائط، وإنما اللواط يوجب التعزير على الفاعل والمفعول به؛ لامتناع قياس اللائط على الزاني، فيقول: هذا الفعل ليس بزنا لغة، ألا ترى أنه ينفي عنه هذا الاسم بإثبات غيره، فيقال: «لاط وما زنى» وكذلك فرق بينهما أهل اللغة.



أقسام الأسماء اللغوية

قوله: (فصل: في تقاسيم الأسماء وهي: أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق).

ش: أقول: الأسماء اللغوية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الأسماء الوضعية

وهي: الأسماء الثابتة بالوضع، بمعنى: أن يضع الواضع لفظاً باسم إذا أطلق ذلك اللفظ فهم ذلك المسمى والمعنى الموضوع له، مثل: أن لفظ «الأسد» اسم يفهم منه ــ عند الإطلاق ــ أنه الحيوان المفترس، فيكون ذلك حقيقة.

* * *

القسم الثاني: الأسماء العرفية

وهي: قول خُصَّ في العرف ببعض مسمياته وإن كان وضعها للجميع حقيقة، مثل: اسم «الدابة»، فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض من ذي حافر وغيره، ثم هجر هذا المعنى وصار في العرف حقيقة للفرس، ولكل ذات حافر، وهي على نوعين: عامة، وخاصة، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

* * *

القسم الثالث: الأسماء الشرعية

وهي: اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع.

وقيل: هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الشرع.

أو تقول ـ في تعريفها ـ كما قال أبو يعلى في «العدة» هي: الأسماء المستعملة في الشريعة على غير ما كانت عليه في اللغة، وهو تعريف أبـي إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع».

مثل: «الصلاة» فإن الشارع قد استعمل هذا الاسم للأقوال والأفعال، وهو في اللغة مستعمل في الدعاء.

* * *

القسم الرابع: المجاز المطلق

وهو: الاسم الذي استعمل في غير ما وضع له أصلاً، كاستعمال اسم «الحمار» للرجل البليد.

وفيما يلي بيان لكل قسم مما سبق:

* * *

القسم الأول: الأسماء الوضعية «الحقيقة»

قوله: **(أما الوضعية فهي الحقيقة)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: الأسماء الوضعية، والمقصود بها الحقيقة، فالمراد من الاسم الوضعي هو: الحقيقة.

* * *

تعريف الحقيقة لغة

الحقيقة فعيلة من الحق، قال ابن فارس: الحقيقة من قولنا: «حق الشيء: إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحق، وهو: المحكم، تقول: ثوب محقق النسج، أي: محكم».

* * *

تعريف الحقيقة اصطلاحاً

قوله: (**وهو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي**).

ش: **أقول**: الحقيقة في الاصطلاح ـ وهو الاسم الوضعي ـ هو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

فقوله: «اللفظ» هو كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً كزيد، أو مهملاً كديز، أو حقيقة، أو مجازاً.

وقوله: «المستعمل» احترز به عن شيئين:

الأول: احترز به عن اللفظ المهمل كديز.

الثاني: احترز به عن اللفظ قبل الاستعمال؛ حيث إنه لا حقيقة ولا مجاز.

وقوله: «في موضوعه الأصلي» احترز به عن المجاز؛ لأنه لفظ يستعمل في غير موضوعه الأصلي كلفظ «الأسد» يستعمل للرجل الشجاع.

وهذه هي الحقيقة اللغوية.

فالحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أصلاً كلفظ الأسد وضع أصلاً للحيوان المفترس فلا ينقدح في الذهن ـ عند إطلاقه ـ إلاَّ هذا المعنى.

* * *

حكـم الحقيقـة

حكم الحقيقة وجوب العمل بها عند استعمال اللفظ في حقيقته من غير بحث عن المجاز.

وقال بعض الأصوليين: إن الحقائق لا تحمل على مسمياتها حتى ينظر هل هناك ما يعدل به عن حقيقته؟

والصحيح الأول؛ لأنه لا يتخرج على الخلاف الذي سيأتي ـ إن شاء الله ـ في العام من العمل به قبل البحث عن المخصص.

إذ يوجد فرق بين المسألتين؛ حيث إن احتمال وجود المخصص أقوى؛ لأنه ما من عام إلاَّ وقد تطرق إليه التخصيص.

* * *

القسم الثاني: الأسماء العرفية

قوله: (وأما العرفية، فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين).

ش: أقول: القسم الأول: الأسماء العرفية، وهي: الحقيقة العرفية، ومعنى وصف الاسم بأنه عرفي: أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له، أو غيره مجازاً لا حقيقة، والدليل على أن هذا المعنى عرفي:

أنه لا يجوز أن يكون معناه أنه ابتدىء وضعه لما جرى عليه، لأن ذلك يقتضي أن تكون جميع الأسماء عرفية.

ولا يجوز أن يكون معناه أنها أسماء مجردة مبتدأة؛ لأن ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية.

ولا يصح أن يكون معناه أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب العلامات.

ويمكن أن يكون أنه نقل عن معناه إلى غيره؛ لأن ذلك هو المجاز، فالاسم العرفي هو: ما خص في العرف ببعض مسمياته.

ويصير الاسم عرفياً باعتبارين هما:

* * *

الاعتبار الأول

قوله: (**أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية**).

ش: **أقول**: الاعتبار الأول ـ من الاعتبارين اللذين بهما يصير الاسم عرفياً ـ أن يكون للاسم معنيان فيستعمله أهل اللغة لمعنى واحد من هذين المعنيين والمسميين، ويخصصونه به، ويعرف بينهم.

وتسمى حقيقة عرفية عامة؛ لأنه لا يختص تخصيصها بطائفة دون أخرى.

* * *

أمثلة للاسم العرفي

قوله: (**كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب**).

ش: **أقول**: من أمثلة الحقيقة العرفية العامة بالاعتبار الأول: اسم «الدابة»، فإن وضعها بأصل اللغة لكل ما يدب على الأرض من ذوي حافر، وغيره، ثم خصصه أهل اللغة وجعلوه لذوات الأربع فقط كالفرس، وهجر المعنى الأول، فصار في العرف حقيقة للفرس ولكل ذات حافر.

مثال آخر: أن اسم «المتكلم» قد خصص عرفاً بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم.

مثال ثالث: أن اسم «الفقيه» قد خصص عرفاً بالعالم ببعض الأحكام الفقهية الشرعية، مع أن كل من يفقه قول الآخر فقيه بالوضع اللغوي، قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ٧٨﴾ [النساء: ٧٨].

* * *

الاعتبـار الثـاني

قوله: (**الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز فيه**).

ش: **أقول**: الاعتبار الثاني ـ من الاعتبارين اللذين بهما يصير الاسم عرفياً ـ أن يشيع الاستعمال الاسم في غير ما وضع له أصلاً، أي: في غير موضوعه اللغوي.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثم كثر استعماله فيما له به مناسبة، ويشيع هذا الاستعمال بين الناس بحيث لا ينكره أحد، وبحيث لا يفهم المعنى الأول، فيكون المعنى الأول هو المعنى الحقيقي والمعنى الثاني وإن استعمل فيه وتعارف الناس عليه يكون مجازاً.

وهذا ـ أيضاً ـ يسمى حقيقة عرفية عامة.

* * *

أمثلة للاسم العرفي

قوله: (**كالغائط، والعذرة، والرواية، وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذرة: فناء الدار، والرواية: الجمل الذي يستقى عليه، فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلاَّ أنه ثبت بعرف الاستعمال، لا بالوضع الأول**).

ش: **أقول**: من أمثلة الحقيقة العرفية العامة بالاعتبار الثاني ما يلي:

المثال الأول: اسم «الغائط» هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على المطمئن والمنخفض من الأرض، ثم استعمل عرفاً في الخارج المستقذر من الإنسان، وهذا الاستعمال وإن كان مجازاً إلاَّ أنه اشتهر وشاع حتى صار هو الذي يتبادر إلى الفهم إذا أطلق اسم «الغائط»، ونسي الأول وهو: «المطمئن من الأرض».

المثال الثاني: اسم «العذرة» هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على فناء الدار ــ وفناؤها: جوانبها ــ ثم استعمل عرفاً في الخارج المستقذر من الإنسان، وهذا الاستعمال، وإن كان مجازاً إلاَّ أنه اشتهر وشاع وانتشر حتى صار هو الذي ينقدح في الذهن عند إطلاق لفظ «العذرة» ونسي المعنى الأول وهو: فناء الدار.

المثال الثالث: اسم «الرواية»، هو في أصل الوضع اللغوي يطلق على الجمل الذي يُسقى عليه الماء، ثم استعمل في وعاء الماء، وتعارف الناس على هذا الاستعمال، وهذا الاستعمال وإن كان مجازاً، إلا أنه اشتهر وشاع حتى صار هو الذي يتبادر إلى الفهم عند إطلاق لفظ «الرواية»، ونسي المعنى الأول، وهو: الجمل الذي يسقى عليه الماء.

* * *

أقسام العرفية

تنقسم العرفية إلى قسمين:

القسم الأول: عرفية عامة، وهي التي ذكرها ابن قدامة ومثل لها في الاعتبارين السابقين.

القسم الثاني: عرفية خاصة، وهي: ما خصَّته كل طائفة من الأسماء بشيء من مصطلحاتهم مثل: اسم «النقض»، و «الكسر» ونحو ذلك من قوادح

القياس في اصطلاح النحاة، ونحو ذلك مما اصطلح عليه أرباب كل فن.

* * *

شرط جواز نقل الاسم من موضوعه الأصلي بالعرف

يجوز أن ينقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف بشرط: أن لا يتعلق بالاسم اللغوي حكم شرعي، فإن تعلق به حكم شرعي لم يجز نقله عن موضوعه إلى معنى آخر قطعاً؛ لأنه يرجع ـ حينئذٍ ـ إلى التكليف.

* * *

القسم الثالث: الأسماء الشرعية

قوله: (**وأما الشرعية فهي: الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع**).

ش: **أقول**: **القسم الثالث**: الأسماء الشرعية وهي: الأسماء المستعملة في الشريعة على غير ما كانت عليه في وضع اللغة.

ويسميها أكثر الأصوليين بمسألة: «الحقائق الشرعية».

ولكن العلماء اختلفوا فيما استعمله الشارع من أسماء أهل اللغة مثل لفظ «الصلاة»، و «الصوم»، و «الزكاة»، و «الحج»: هل خرج به عن وضعهم أو لا؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (**وأما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع: كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الشارع نقل لفظ «الصلاة»، و «الصوم، و «الزكاة»، و «الحج» من مسمياتها ومعانيها اللغوية إلى معان

أخر بينها وبين تلك المسميات ـ بحسب اللغة ـ مناسبة معتبرة، واشتهرت بعد أن كانت لغوية فصارت حقائق شرعية.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

فمثلاً الصلاة في اللغة: الدعاء، والزكاة في اللغة: النماء، والصوم في اللغة: الإمساك، والحج في اللغة: القصد.

فنقل الشارع هذه الألفاظ من معانيها ومسمياتها اللغوية السابقة واستعملها في معانٍ أخرى، أي: أعرض فيها عن الموضوع اللغوي:

فوضع لفظ: «الصلاة» على الأفعال والأقوال المخصوصة المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم.

ووضع لفظ: «الزكاة» على إخراج مقدار من المال وإعطائه إلى قوم آخرين بشروط وتقييدات خاصة.

ووضع لفظ: «الصوم» على إمساك وقت محدد بشروط محددة.

ووضع لفظ: «الحج» على أفعال وأقوال مخصوصة في وقت مخصوص بشروط، وأركان، وواجبات معروفة.

هؤلاء قالوا: إن الشارع قد نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي وليس نقلاً مطلقاً، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي.

فمثل ما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعة له أصلاً.

فكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة واستعملت في دعاء مخصوص، وهذا هو الصحيح.

ولكن بعض العلماء ذهب إلى نقل الألفاظ اللغوية إلى معان شرعية نقلاً كلياً بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي، فهي معان

مبتكرة ابتكرها المشرع يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، فإنه اتفاقي بطريق الصدفة، وليس مقصوداً.

فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية، ولا مجازات عنها.

ذهب إلى هذا ـ وهو النقل المطلق ـ: المعتزلة والخوارج، والسرخسي، والدبوسي، والبزدوي من الحنفية، وأبو الخطاب في «التمهيد» من الحنابلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم: لم ينقل شيء، بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط: فالركوع والسجود شرط للصلاة، لا من نفس الصلاة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لم ينقل شيء من الأسماء من اللغة إلى الشرع، ولا يجوز ذلك، بل الاسم باق على ما كان عليه في اللغة لكن الشرع ضم إليه أفعالاً واشترط له شروطاً.

فمثلاً «الصلاة» لغة: الدعاء.

ولكن الشرع ضم إليه أفعالاً وأقوالاً لا بد منها، واشترط له شروطاً لا تصح إلاَّ به، مثل: الركوع، والسجود، والقيام، والجلوس، والذكر.

وكذلك الصيام لغة هو: الإمساك، وزاده الشارع اشتراط النية وهكذا.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وكثير من الأشاعرة، وبعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (بدليل أمرين).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لم ينقل شيء، بل الاسم باق على دلالته اللغوية، وإنما زيد عليه بعض القيود والشروط، بدليلين هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدهما: أن القرآن عربـي، والنبـي ﷺ مبعوث بلسان قومه، ولو قال: «أكرموا العلماء» وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً).

ش: **أقول**: الدليل الأول: أن هذه الألفاظ ـ وهي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج ـ قد اشتمل عليها القرآن، والقرآن نزل بلغة العرب، قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣]، وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤].

فلو كانت تلك الألفاظ مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت من لسان أهل اللغة وتكون كما لو قال: «أكرم العلماء» وأراد به الجهال، أو الفقراء، ومعروف أن هذا لم يكن بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول عربياً؛ لأن كون اللفظ عربياً ليس لذاته وصورته، بل لدلالته على ما وضعه أهل اللغة بإزائه.

فكذلك إذا نقل عن موضوعه إلى غير موضوعه، أو جعل عبارة عن

بعض موضوعه، أو متناولاً لموضوعه وغير موضوعه، فكل ذلك ليس من كلام العرب.

ثم يلزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً، وهو على خلاف الآيات السابقة.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف).

ش: **أقول**: الدليل الثاني: ــ لأصحاب المذهب الثاني ــ: أنه لو كان الشارع قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية للزم النبي ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفاً تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عذرهم، وإن لم يعرفهم بذلك كان مكلفاً لهم بفهم مراده من تلك الأسماء، وهم لا يفهمونه، وهو تكليف ما لا يطاق.

والتوقيف الوارد في مثل هذه الأمور لا بد أن يكون بطريق يفيد العلم الضروري، أو النظري، وما دام أنه لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك، ولا ورد في الكتاب، ولا أجمعت الأمة عليه، فإنه يثبت أنه لم يوقف الشارع على مراد تلك الأسامي والألفاظ، فلم يبق إلاَّ أن نعرف معناها من اللغة مع ما ينظم إليها مما اشترطه الشارع في كل لفظ.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن تلك الألفاظ منقولة من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية ــ بدليلين:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (وهذا ليس بصحيح فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسامٍ معروفة، لا يوجد ذلك في اللغة إلاّ بنوع تصرف: إما النقل، وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب).

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الأول على أن تلك الأسامي منقولة عن اللغة: أن الشارع وضع عبادات لم تكن معهودة، فافتقرت إلى أسام نعرفها بها، وتخصيص مسمياتها بأسام مستقلة يحصل بنقل الألفاظ من معانيها ومسمياتها اللغوية إلى معان ومسميات شرعية، وهذا أسهل وأولى مما ذكره أصحاب المذهب الثاني وهو: تبقية الموضوعات اللغوية مع زيادة وإضافة ما اشترطه الشارع من قيود.

وقلنا: إن التخصيص بأسام مستقلة منقولة عن اللغة أسهل من التبقية، لأن تبقية الموضوعات اللغوية مع زيادة الشروط الشرعية فعلان، هما: «التبقية» و «الزيادة».

أما النقل من اللغة فهو فعل واحد، ومعروف أن الفعل الواحد أسهل من الفعلين.

وقلنا: إن التخصيص بأسام مستقلة منقولة عن اللغة أولى من التبقية؛ لأنه يلزم من مذهب أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: التبقية ــ وقوع الإيهام في المعنى المراد؛ حيث إنه إذا كان لفظ «الزكاة» على معناه اللغوي وهو: النماء، ثم ضم إليه شروط الزكاة. وقع التردد عند إطلاق اللفظ بين المعنى

اللغوي والمعنى الشرعي وهذا هو الإبهام.

بخلاف مذهبنا ــ وهو النقل مع تقدير الإعراض عن المعنى اللغوي فإنه لا يفهم من اللفظ عند الإطلاق إلاَّ المراد الشرعي، فبان أن النقل أولى، لوضوحه وظهوره.

وأيضاً إن التخصيص ببعض المسميات سائغ كما في الاسم العرفي حيث خُصِّص اسم الدابة بذوات الأربع، وتعارف العرب على ذلك، مع أنه يطلق لغة على كل ما يدب على الأرض.

فكذلك يقاس عليه تصرف الشرع في الحج والصوم؛ لأن للشرع تصرفاً عرف في الاستعمال كما للعرب.

وأيضاً، يجوز إطلاق الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به، كقولهم: «الأم محرمة» والمحرم وطؤها.

فكذلك يقاس على ذلك تصرف الشارع في الصلاة؛ لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع؛ لأن إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد.

فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة، وهو كالمهم المحتاج إليه؛ لأن ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك إلاَّ بنوع تصرف فيه وهو النقل.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وقد سمَّى الله ــ تعالى ــ الصلاة إيماناً بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ...﴾ [البقرة: ١٤٣]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن تلك الأسامي منقولة عن اللغة ــ : النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ سبحانه ــ أطلق ــ هنا ــ الإيمان وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس، وليس الإيمان في اللغة بمعنى الصلاة، بل بمعنى التصديق.

فلو كان مذهبكم ــ وهو: أنه لم ينقل شيء، والاسم باق على ما هو عليه في اللغة وزاد عليه الشارع بعض القيود ــ صحيحاً، للزم من ذلك أن يكون معنى «إيمانكم»: تصديقكم مع الزيادة وهذا خلاف ما فسره به العلماء.

* * *

الاعتراض على هذا الاستدلال

قلت: الاستدلال بهذه الآية على أن تلك الأسماء منقولة ضعيف عندي؛ وذلك لأنه أراد بالإيمان: التصديق بالصلاة والقبلة، وسمى التصديق بالصلاة: صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور وهم القائلون بالنقل ــ عن الدليلين اللذين قد استدل بهما أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية كما قلنا في تصرف أهل اللغة، ولا تسلب الاسم العربـي عن القرآن، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول: «إن تلك الأسامي ـ وهي الصلاة والزكاة ـ لو كانت مفيدة لغير مدلولاتها في اللغة لما كانت عربية، وللزم من ذلك أن لا يكون القرآن عربياً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: قالوا فيه: إن قولنا: إن الشارع قد استعمل هذه الأسماء ـ كالصلاة والصوم ـ في غير ما وضعته لها العرب لا يلزم منه إخراج هذه الأسماء عن أن تكون عربية؛ لأنا قد بينا أن هذه الأسماء حقائق شرعية وهي مجازات منقولة، بدليل: أنه لا بد من وجود علاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الشرعي.

فلو قلنا: إنها ليست عربية للزم من ذلك أن لا تكون المجازات عربية؛ لأنها لم تضعها العرب على مسمياتها الحقيقية، ولم يقل أحد بذلك.

فثبت أن مجازات أهل اللغة عربية مع أنها لم توضع للمعاني الحقيقية، فيقاس على ذلك هذه الأسماء ـ وهي الصلاة والصوم ـ وهي الحقائق الشرعية، فتكون عربية حيث إنها مجازات بالإضافة إلى اللغة.

الجواب الثاني: قالوا فيه: إن استعمال الشرع لهذه الأسماء والألفاظ في غير ما وضعته لها العرب لا تسلب الاسم العربـي عن القرآن، ولا يخرج القرآن عن كونه خطاباً بلسان العرب، فالعرب قد استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعته له العرب مثل لفظ «البحر» للكريم، ولفظ «حمار» للبليد، ولم يقل أحد: إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب.

ثم إنا لو سلمنا أن تلك الألفاظ والأسماء غير عربية وأن القرآن قد اشتمل عليها فهذا لا يخرجه عن كونه عربياً؛ لأن تلك الألفاظ والحقائق الشرعية يسيرة وقليلة بالنسبة للقرآن، والقليل لا يغلب الكثير فالعبرة بالأعم الأغلب، ولذا لا يمتنع من إطلاق السواد على اللحية وإن كان فيها شعرات قليلة بيضاء.

وقد ورد في القرآن ألفاظ غير عربية ومع ذلك لم يخرجه عن كونه عربياً، كما قلنا في مسألة: «اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية»، وقد سبقت.

كذلك اشتمال القصيدة الفارسية على ألفاظ عربية لم يخرجها عن كونها فارسية.

وكذلك اشتمال القصيدة العربية على ألفاظ فارسية لم يخرجها عن كونها عربية، وهذا واقع ومنتشر.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وقوله: «كان يجب التوقيف على تصريفه»، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد الأخرى، فإذا فهم حصل الغرض. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الثاني: «إن الشارع لو كان قد نقل بعض الأسماء من مدلولاتها اللغوية إلى مدلولات شرعية لوجب أن يوقف الرسول ﷺ الأمة على ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ بقولهم: إن ذلك إنما يجب إذا لم يعلم مقصود الشارع من هذه الأسماء فيبينها بالقرائن والتكرار وبالفعل أو بالقول.

وقد وقع ذلك البيان، فقد بين النبـي ﷺ بياناً تاماً المعاني التي نقلت الألفاظ إليها، فبين المقصود بالصلاة صلاة جبريل ـ عليه السلام ـ بالرسول ﷺ ثم صلاته ﷺ بأصحابه، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وبين المقصود من الزكاة ببيان ما تجب فيه الزكاة، وأنصبتها، وشروطها، ولمن تدفع، وكيف تدفع، وبين المقصود بالحج بفعله، وقال: «خذوا عني مناسككم»، وبين معاني بعض الأسماء كمعنى الإسلام، والإيمان، والإحسان حيث بينها له جبريل عليه السلام، ثم هو ﷺ بينها للصحابة وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم، وتكرر فعل الوضوء والصلاة.

أما إذا علمنا المقصود من الاسم فلا حاجة إلى بيانه وتوضيحه.

* * *

ثمرة هذا الخلاف وفائدته

قوله: (وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع، وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية، دون اللغوية، ولا يكون مجملاً؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية، وحكي عن القاضي أنه يكون مجملاً، وهو قول بعض الشافعية، والأولى: ما قلناه).

ش: **أقول**: إن النزاع في هذه المسألة له ثمرة في الفروع الفقهية، وثمرة في العقيدة، وثمرة في اللغة.

أما الثمرة التي تعود إلى الفروع الفقهية ـ وهي التي أشار إليها ابن قدامة هنا ـ فهي في أن هذه الأسماء ـ وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج ـ إذا وجدت في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوي وللمعنى الشرعي، فعلى أيهما يحمل؟

فبناءً على المذهب الأول ــ وهو: أن تلك الأسماء منقولة من اللغة إلى الشرع ــ، فإن تلك الأسماء تحمل على الحقيقة الشرعية، دون اللغوية، ويكون معناها واضحاً لا إجمال فيه؛ لأن العادة أن كل متكلم يُحمل لفظه على عرفه، فلفظ الصلاة والصوم والزكاة والحج يُحمل على المقصود والمراد الشرعي، فتحمل تلك الألفاظ على الصلاة الشرعية والزكاة الشرعية، والصوم والحج الشرعيين، ولا يجوز العدول عن ذلك إلاَّ بدليل وقرينة؛ وذلك لأن عرف الشارع جار على بيان الأحكام الشرعية، دون الحقائق اللغوية.

وبناءً على المذهب الثاني ــ وهو: أن تلك الأسماء باقية على دلالتها اللغوية، ولكن زاد عليها الشارع بعض القيود ــ فإن تلك الأسماء تُحمل على المعنى اللغوي، ولا يجوز العدول عنها إلى الشرعية إلاَّ بقرينة، وهذا قياس هذا المذهب، وقد نسبه أكثر العلماء إلى أبي بكر الباقلاني ــ كما سبق أن قلناه ــ.

لكن القاضي أبا بكر الباقلاني ذهب إلى الوقف؛ لأنه ــ كما قال في «التقريب» ــ يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع، ويجوز أن يراد بها الأمران، ونظراً إلى هذه الاحتمالات ووجودها عاملها معاملة المجمل؛ لأنها لفظ مشترك عنده.

وعاب شمس الدين الأبياري على الباقلاني وما ذهب إليه، حيث قال في «التحقيق والبيان»: «قول القاضي: إنه مجمل يناقض مذهبه في حجية الأسماء الشرعية، اللهم إلاَّ أن يكون له قول آخر بإثباتها، وإلاَّ فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال».

والحق أن الباقلاني صرح بأنها مجملة، نظراً إلى وجود تلك الاحتمالات وذلك في «التقريب والأرشاد»، فلا يصح ما حكاه عنه إمام

الحـرمين، وبالتالي يبطل ما قاله شمس الدين الإبياري في «التحقيق والبيان».

وممن ذهب إلى أنها مجملة: القاضي أبو يعلى في «العدة»، فقال: فأما قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإن ذلك مجمل؛ لأن الصلاة في اللغة الدعاء، فكان كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥]، وفي الشريعة هي: التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به، ولا ينبىء عنه وجب أن يكون مجملاً.

وهذا مذهب بعض الشافعية.

وذهب بعض الشافعية ـ كالغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام» ـ إلى التفريق بين الأوامر والنواهي: فما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي والترك فهو مجمل.

والراجح الأول، وهو: أن تلك الأسماء تحمل على الحقيقة الشرعية مطلقاً، أي: في الإثبات أو النفي، ولا يجوز العدول عن ذلك إلاَّ بقرينة.

وإليك بعض المسائل التي تأثرت بذلك الخلاف.

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢].

اختلف في ذلك: هل المراد به المعنى الشرعي، أو المراد المعنى اللغوي؟

فذهب بعض العلماء كالشافعية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى

الشرعي وهو: العقد؛ لأن النكاح حقيقة شرعية، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي، ولذا فإنه لو زنى الأب بإمرأة فإن ذلك لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم.

وذهب آخرون كجمهور الحنفية إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى اللغوي، وهو الوطء، فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له.

المثال الثاني: قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة».

اختلف في ذلك، هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكماً في الافتقار للطهارة فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة.

المثال الثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا يَنكح المحرم ولا يُنكح».

اختلف العلماء هل المراد بالنكاح هنا المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي؟

فذهب بعض العلماء ـ كأكثر الحنفية ـ إلى أن المراد به المعنى اللغوي وهو: الوطء، ولذا ذهبوا إلى أنه يحرم الوطء على المحرم ولا يحرم عليه العقد.

وذهب آخرون ـ كالمالكية ـ إلى أن المراد بالنكاح هنا المعنى الشرعي وهو: العقد، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد ـ أيضاً ـ .

* * *

القسم الرابع: المجاز المطلق

تعريف المجاز لغة

المجاز مأخوذ من الجواز، وهو: العبور، والانتقال من موضع إلى موضع آخر، يقال: «جزت المكان» أي: عبرته وانتقلت منه إلى مكان آخر، فالمجاز هو اللفظ الجائز من شيء إلى شيء آخر تشبيهاً بالجسم المنتقل من موضع إلى آخر.

* * *

تعريف المجاز اصطلاحاً

قوله: **(فصل: وأما المجاز فهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح).**

ش: **أقول:** هذا تعريف المجاز في الاصطلاح.

والمراد باللفظ هو كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً كزيد، أو مهملاً كديز، أو حقيقة أو مجازاً، أو عام أو خاص أو غير ذلك.

وقوله: «المستعمل» احترز به عن أمرين، هما:

١ ــ اللفظ المهمل كديز.

٢ ــ اللفظ قبل الاستعمال فإنه لا حقيقة ولا مجاز.

وقوله: «في غير موضوعه» أخرج الحقيقة؛ لأنها ــ كما سبق ــ لفظ استعمل في موضوعه الأصلي.

قوله: «على وجه يصح» يشير بذلك إلى أنه لا بد من توفر شروط المجاز، وهو قد احترز به من اللفظ الذي استعمل في غير موضوعه على

وجه لا يصح وهو: ما إذا انتفت شروطه أو بعضها، بأن لا توجد علاقة ظاهرة وواضحة.

ومعروف أن شرط المجاز هو: وجود العلاقة ـ بكسر العين ـ وهي: المشابهة الحاصلة بين المعنى الأول والمعنى الثاني بحيث ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز إلى الحقيقة، فيفهم المعنى المجازي باعتبار ثبوت الصفة له كإطلاق «الأسد» على الرجل الشجاع للاشتراك في صفة الشجاعة؛ إذ لها فيه ظهور ومزيد اختصاص فينتقل الذهن منه إلى هذه الصفة.

وسمي مجازاً لأن أهل اللغة يجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً منهم كتسمية الرجل الشجاع أسداً، والبليد حماراً.

* * *

الأمور التي يصح بها المجاز ـ أو أقسام التجوز ـ

قوله: **(ثم إنه إنما يصح بأمور)**.

ش: **أقول**: لما عرف ابن قدامة المجاز بأنه: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح، بيَّن أن المجاز يصح بأمور، أي يُصار إلى المجاز في أمور كثيرة وهي ـ أقسام التجوز ـ .

* * *

الأمـر الأول

قوله: **(أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة كاستعارة لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع، لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به)**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي يصح المجاز بها ــ: تسمية الشيء باسم ما يشابهه، أي: يكون الكلام مجازاً باعتبار مشابهة في المعنى في صفة ظاهرة، مثل: تسمية الرجل الشجاع أسداً؛ نظراً لاشتراك الرجل الشجاع، والأسد في وصف واحد وهو: «الشجاعة»، وذلك لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي.

وهذا يسمى استعارة باتفاق، وهو إذا لم يذكر المستعار له مثل: قولك: «رأيت أسداً»، تريد رجلاً شجاعاً.

وقول ابن قدامة: «في المعنى المشهور» المراد به: أن الأسد قد اشتهر بالشجاعة والإقدام، وهو المراد بقولنا: «صفة ظاهرة».

وخرج بذلك المعنى الخفي، أو الصفة الخفية مثل: «البخر»، فلا تصح استعارة لأسد في الرجل الأبخر، وإن كانت صفة البخر موجودة في الحقيقة، وهو الأسد.

فلا يصح أن تقول: «رأيت أسداً» وأنت تقصد أنه يشبه الأسد في صفة البخر؛ وذلك لأن «البخر» في الأسد خفي غير مشهور به.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: (الثاني: بسبب المجاورة غالباً كتسمية المزادة راوية باسم الجمل الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة ظعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وتسمية الفضلة المستقذرة غائطاً وعذرة).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي يصح بها المجاز ــ: كون

الكلام مجازاً باعتبار نقل اسم لعلاقة مجاورة، ويسمى: المجاز بالمجاورة أي: إذا جاور شيء شيئاً آخر في الأعم الأغلب فإنه يطلق عليه اسمه، من الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: إطلاق اسم «الراوية» على المزادة ـ وهي ظرف الماء أو وعاء الماء ـ ، و «الراوية» في الأصل اسم للجمل الذي يحمل تلك المزادة ـ أي: الجمل الذي يُستقى عليه الماء ـ ، لكن أُطلق اسم الراوية على المزادة ـ أو ظرف الماء ـ مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بالجمل.

المثال الثاني: إطلاق اسم «الظعينة» على المرأة، و «الظعينة» في الأصل اسم للجمل الذي تظعن تلك المرأة عليه أي: الذي تركب عليه، لكن أطلق اسم «الظعينة» على المرأة مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بالجمل أثناء السفر.

المثال الثالث: إطلاق اسم «الغائط» على الشيء المستقذر الخارج من الإنسان، و «الغائط» في الأصل اسم للمكان المنخفض من الأرض، لكن أطلق اسم «الغائط» على الشيء المستقذر مجازاً بسبب كثرة مجاورته والتصاقه بالموضع المطمئن والمنخفض من الأرض؛ لأن الشخص إذا أراد قضاء حاجته في الصحراء فإنه يقصد غالباً المكان المنخفض؛ لئلا يراه أحد.

المثال الرابع: إطلاق اسم «العذرة» على الشيء المستقذر، و «العذرة» في الأصل اسم لفناء الدار، لكن أطلق اسم «العذرة» على الشيء المستقذر مجازاً بسبب كثرة مجاورتها والتصاقها بفناء الدار.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم: الخمرة محرمة، والمحرم شربها، والزوجة محلَّلة، والمحلَّل وطئها، وكإطلاق السبب على المسبَّب، وبالعكس).

ش: **أقول:** الأمر الثالث ـ من الأمور التي يصح المجاز بها ـ إطلاق العرب اسم الشيء على ما يتصل به بأي نوع من الاتصال، وهذا أنواع:

النوع الأول: إطلاق اسم الشيء كله على ما أُعدَّ له، مثل قولهم: «الخمرة محرمة»، ومعروف أن المحرم شرب الخمر فقط.

أما اللمس، أو النظر فهو غير محرم.

وكقولهم: «الزوجة محللة»، ومعروف أن المحلل هو وطئها فقط، أما قتلها، أو تعذيبها؛ فهو حرام.

النوع الثاني: إطلاق السبب على المسبب سواء كان السبب قابلي، أو فاعلي، أو صوري، أو غائي.

مثال السبب القابلي: قولهم: «سال الوادي»، والأصل: «سال الماء في الوادي»، لكن لما كان الوادي سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه.

ومثال السبب الفاعلي: قولهم: «نزل السحاب»، أي: المطر، فإن السحاب في العرف سبب فاعلي، لكن فاعليته باعتبار العادة؛ حيث إن الفاعل حقيقة هو الله سبحانه.

ومثال السبب الصوري: إطلاق اليد على القدرة، فإن اليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء، وهو تجويف راحتها، وصغر عظمها،

وانفصال بعضها عن بعض ليتأتى به وضع الشيء في الراحة، وتنقبض عليه العظام الدقاق المنفصلة، ويتأتى دخولها في المنافذ الضيقة، والتعبير عن اليد بالقدرة ـ كما يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ وقد ورد في القرآن الكريم: في مواضع، منها قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّمَن فِىٓ أَيْدِيكُم مِّنَ ٱلْأَسْرَىٰٓ﴾ [الأنفال: ٧٠].

ومثال السبب الغائي: تسمية العصير خمراً، والحديد خاتماً، والعقد نكاحاً، لأنه غايته.

النوع الثالث: إطلاق المسبَّب على السببِ كإطلاق لفظ «الموت» على المرض الشديد المهلك، وذلك لأن المرض الشديد عادة ما يؤدي إلى الهلاك والموت، وإن شئت فقل إطلاق المعلول على العلة.

* * *

الأمر الرابع

قوله: (الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقوله: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، أي: حب العجل).

ش: **أقول:** الأمر الرابع ـ من الأمور التي يصح بها المجاز ـ: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو: أن يكون الكلام مجازاً باعتبار نقص لفظ من الكلام المركب، من أمثلته:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمراد: واسأل أهل القرية، حذف المضاف، وهو «أهل» وأقيم المضاف إليه وهو: القرية مقامه مجازاً.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ [البقرة: ٩٣]، والمراد: حب العجل، حذف المضاف وهو «حب» وأقيم المضاف إليه وهو «العجل» مقامه مجازاً.

بقية أنواع التجوز

هناك أنواع من أنواع التجوز لم يذكرها ابن قدامة، إليك أهمها:

الأول: وهو تسمية الشيء باسم ضده، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: ٤٠]، فقد أطلق على الجزاء سيئة مع أنه عدل لكونها ضدها.

الثاني: إطلاق اسم الكل على الجزء مثل قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩]، فقد أطلق الكل وهو «الأصابع» على الجزء وهو: «الأنامل» فقط؛ لأن العادة أن الإنسان لا يضع أصبعه في إذنه.

الثالث: إطلاق الجزء وإرادة الكل، مثل قول القائل: «أنا أملك أربعين رأساً من الغنم»، فأطلق الجزء وهو الرأس، وأراد جميع الجسم.

الرابع: تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه، مثل: تسمية الآدمي «مضغة».

الخامس: تسمية الشيء باعتبار ما سيكون عليه وما يؤول إليه، مثل: إطلاق اسم «المسكر» على الخمر.

ويسمى تسمية الشيء المعد لأمر باسم ذلك الأمر.

السادس: المجاز بالزيادة كقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، قال القاضي عبد الوهاب المالكي: قد اختلف في كيفية كون هذا مجازاً فقال الجمهور: إن الكلمة تصير بالزيادة مجازاً، وقال قوم:

إن نفس الزيادة تكون مجازاً دون جميع الكلمات؛ لأن الكاف هي المستعملة في غير موضعها، والمثل مستعمل في موضعه.

قال: والصحيح مذهب الجمهور؛ لأن الحرف الواحد لا يفيد بنفسه، وما لا يفيد بنفسه لا يوصف بأنه حقيقة ولا مجاز، وإنما يوصف بذلك الكلام المفيد، والكاف لا تفيد إلاَّ بانضمامها إلى المثل، فوجب أن تكون الجملة مجازاً.

السابع: إطلاق اسم المصدر على اسم الفاعل، كقولهم: «رجل عدل» أي: عادل.

وعكسه وهو إطلاق اسم الفاعل على المصدر، كقولهم: «قم قائماً» أي: قياماً.

الثامن: إطلاق اسم المصدر على اسم المفعول، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١]، أي: مخلوقه.

وعكسه، وهو إطلاق اسم المفعول عل المصدر، كقوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥]، أي: ساتراً.

التاسع: إطلاق اسم اللازم على الملزوم، كإطلاق المس على الجماع. وعكسه وهو: إطلاق اسم الملزوم على اللازم، كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾ [الروم: ٣٥]، أي: يدل، والدلالة من لوازم الكلام.

العاشر: إطلاق الأثر علي المؤثر كتسمية ملك الموت موتاً.

الحادي عشر: إطلاق المحل على الحال: كتسمية المال كيساً فيقولون: هات الكيس والمراد: المال الذي فيه.

الثاني عشر: إطلاق المؤثر على الأثر، كقوله: «ما أرى في الوجود إلاَّ الله تعالى» يريد آثاره والدلالة عليه في العالم.

الثالث عشر: إطلاق اسم البدل على المبدل، كتسمية الدية بالدم فكانوا يقولون: «أكل فلان دم فلان»، أي: ديته.

الرابع عشر: إطلاق اسم المبدل على البدل، كتسمية الأداء بالقضاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، أي أديتم. ونحو ذلك.

* * *

هل المجاز يستلزم الحقيقة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن كل مجاز يستلزم وجود حقيقة في شيء آخر.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن حد المجاز هو: اللفظ المستعمل في ما وضع له ثانياً، فإن هذا الحد يدل على أن لهذا اللفظ استعمال في ما وضع له أولاً والمراد به الحقيقة.

أو تقول ـ في الاستدلال على ذلك ـ إن المجاز فرع، والحقيقة أصل، ومتى وجد الفرع وجد الأصل.

المذهب الثاني

لم يذكره ابن قدامة، وهو: أن المجاز لا يستلزم الحقيقة وهو ما ذهب إليه كثير من الأصوليين المحققين كالآمدي في «الإحكام».

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن غاية المجاز أن يكون مستعملاً في غير ما وضع له أولاً، وما وضع له اللفظ أولاً ليس حقيقة ولا مجازاً، فلا مانع من أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولاً.

* * *

هل تستلزم الحقيقة المجاز؟

قوله: **(ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز)**.

ش: **أقول**: اتفق على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، أي: أنه لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يُستعمل فيما عداه)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز: أن كون اللفظ قد استعمل في ما وضع له لا يلزم منه أن يستعمل فيما عداه من المعاني، بل قد يكون له معنى واحد فقط.

وأيضاً يمكن أن نستدل لهذا بالوقوع؛ حيث إننا لو استقرأنا وتتبعنا اللغة العربية لوجدناها مملوءة بحقائق لا مجازات لها.

* * *

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فعلى ماذا يحمل؟

قوله: **(فصل: متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة، ولا يكون مجملاً إلاَّ أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز).**

ش: **أقول**: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز وتجرد عن القرائن فإن اللفظ يحمل على الحقيقة.

ولا يمكن أن نجعل اللفظ مجملاً ومشتركاً بين معنيين وهما الحقيقة والمجاز.

ولا يمكن أن نحمله على المجاز إلاَّ إذا دل دليل على أنه أريد به المجاز .

* * *

أدلـة ذلـك

لقد استدل على أن اللفظ يحمل على الحقيقة، ولا يكون مجملاً، ولا يكون مجازاً إلاَّ بقرينة ــ بأدلة، إليك ذكرها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي ولا يكون مجملاً ــ: أن كل لفظ يحتمل أن يكون مجازاً ويحتمل أن يكون حقيقة لو جعلناه مجملاً لأدى ذلك إلى بقاء كثير من ألفاظ الكتاب والسنة بدون أن يعمل بها، فأفضى إلى عدم الاستفادة منها؛ وذلك لأن حكم

المجمل ــ كما سيأتي ــ هو التوقف حتى يأتي دليل يرجح أحد المعاني وهذا يؤدي إلى تعطيل أكثر النصوص بلا عمل وهذا لا يقوله مسلم عاقل.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (واختل مقصود الوضع، وهو التفاهم).

ش: **أقول**: الدليل ــ من الأدلة على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي، ولا يكون مجملاً ــ: أننا لو جعلنا كل لفظ احتمل أن يكون حقيقة وأن يكون مجازاً مجملاً لاختل واضطرب مقصود الوضع اللغوي، أي: لا نفهم من أي لفظة أي معنى مقصود، مما يؤدي إلى عدم تفاهم الناس في مخاطباتهم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه، فكأنه قال: «متى سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى، فيجب حمله عليه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن اللفظ المطلق يحمل على معناه الحقيقي ولا يكون مجملاً ــ: أن واضع الكلام للمعنى إنما وضعه ليكتفي به في الدلالة عليه، وليستعمل فيه دون غيره من المعاني، فكأن الواضع قال: «إذا سمعتموني أتكلم بهذا الكلام فاعلموا أنني أعني به هذا المعنى دون ما هو مجاز فيه»، فيجب على السامع أن يحمل اللفظ على ما وضع له، وهو المعنى الحقيقي.

* * *

ما الحكم إذا غلب المجاز بالعرف؟

قوله: (**إلاَّ أن يغلب المجاز بالعرف كالأسماء العرفية، فتصير ــ حينئذٍ ــ الحقيقة كالمتروكة، فإنه لو قال: «رأيت غائطاً أو راوية» لم نفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف، لا يصرف إلى الحقيقة إلاَّ بدليل**).

ش: **أقول**: لما بين أن اللفظ المجرد عن القرائن يحمل على المعنى الحقيقي، ولا يحمل على المجاز، ولا يكون مجملاً استثنى حالة واحدة من ذلك وهي: أن يغلب المجاز في الاستعمال، أي: أن يتعارف الناس على التخاطب بالمجاز، دون الحقيقة وينتشر ذلك بينهم فتكون الحقيقة ــ على ذلك ــ كالمتروكة المنسية التي لا تنقدح في أذهان المتخاطبين.

فمثلاً: لو قال شخص: «رأيت غائطاً» فإن كل الناس ينقدح في أذهانهم أن المقصود ذلك الشيء المستعذر الخارج من الإنسان، ولا ينقدح في أذهانهم الحقيقة وهو: المكان المطمئن المنخفض من الأرض.

فهنا حملوا اللفظ على ما تعارفوا عليه، ولا يحمل على الحقيقة إلاَّ بدليل.

كذلك لو قال شخص: «رأيت راوية» فإنه ينقدح في أذهان الناس أن المقصود بذلك هو: وعاء الماء، ولا ينقدح في أذهانهم الحقيقة وهو الجمل الذي يستقى عليه.

فصار الوضع الأول ــ وهو الحقيقة ــ منسياً متروكاً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم إلاَّ أنه ثبت بعرف الاستعمال، ولا يمكن صرفه إلى الحقيقة إلاَّ بدليل. والله أعلم.

* * *

كيف نعرف الحقيقة من المجاز؟

قوله: (فصل ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين).

ش: **أقول:** إذا ورد لفظ فإنا نعرف أن المراد به الحقيقة، ولا يراد به المجاز، أي: يفرق بينهما بالنص والنقل عن أهل اللغة، أو بضرب من الاستدلال.

فأما النص فأن يقولوا: هذا حقيقة، وهذا مجاز، أو يقولوا: إذا أريد بهذه اللفظة كذا فهو حقيقة، وإذا أريد بها كذا فهو مجاز، أو يحدوا الحقيقة بحد، والمجاز بحد.

وأما الاستدلال، فإنه يستدل على أن المراد بذلك اللفظ الحقيقة دون المجاز بأدلة، إليك ذكرها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة والآخر لا يفهم إلاَّ بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً).

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ على معرفة الحقيقة ـ: أن اللفظ له معنيان فيسبق أحد المعنيين إلى فهم السامع من غير قرينة، أما المعنى الآخر لا يفهم ولا ينقدح في الذهن إلاَّ بقرينة، فيكون اللفظ حقيقة في المعنى الذي تبادر إلى فهم السامع مطلقاً، أي: بدون قرينة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً، والمعنى

الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على معرفة الحقيقة ــ: أن يكونوا إذا أرادوا معنى من المعاني اقتصروا على لفظة مخصوصة، وإن أرادوا بها معنى آخر لم يقتصروا على تلك اللفظة بل زادوا قرينة، فعلم أن المعنى الذي اقتصروا عليه هو الحقيقة، أي: يكون اللفظ حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ، دون قرائن، وهو قريب من الأول.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين كالأمر في الكلام حقيقة؛ لأنه يصح منه: «أمر، يأمر، أمراً»، وليس بحقيقة في الشأن نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]؛ لأنه لا يقال منه «أمر يأمر»، والله أعلم).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على معرفة الحقيقة ــ: أن يكون أحد اللفظين يصح فيه الاشتقاق والتصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة، والآخر مجازاً مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فدل ذلك على كون الأول حقيقة، والآخر مجازاً.

فإن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصالته، وعدم تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته.

مثال ذلك: لفظ «الأمر» يطلق على الطلب نحو: أخرج، ويطلق على الشأن والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]. والمقصود: شأن فرعون وفعله.

فوجدنا العرب يصرفون اللفظ ويشتقون منه فيقولون: «أمر، يأمر، أمراً» فهو مأمور، وهو آمر. في حين أنهم لا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل فلا يقولون فيه: «أمر يأمر...».

أي: أن إطلاق لفظ الأمر على الفعل لا يشتق لمن قام به منه اسم الآمر. فدل ذلك دلالة واضحة على أن الأول حقيقة، والثاني مجاز.

* * *

بقية الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز

ذكر ابن قدامة ثلاثة من الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز، وإليك الباقي:

* * *

الدليل الرابع

أنه لا يصح النفي في حين أنه يصح نفيه في نفس الأمر، ولهذا فإنه يصح أن يقال لمن سمي من الناس حماراً لبلادته: أنه ليس بحمار، ولا يصح أن يقال: إنه ليس بإنسان في نفس الأمر؛ لأنه حقيقة فيه.

* * *

الدليل الخامس

أن لا يكون اللفظ مطرداً في مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغة والشارع من الاطراد وذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة فهذا مجاز؛ لأنه لا يطرد، ولهذا لا يسمى كل طويل من شجرة أو رمح وغير ذلك نخلة.

هذه أهم الأدلة على معرفة الحقيقة من المجاز، وهناك أدلة أخرى قد ذكرها بعض الأصوليين وهي ضعيفة لذلك لم أتطرق لها.

* * *

السبب الداعي إلى المجاز

إن عدول المتكلم في التعبير عن الحقيقة إلى المجاز له أسباب، إليك أهمها:

الأول: التعظيم والتبجيل، مثل قولهم: «سلام على المجلس العالي».

الثاني: التحقير والتنزه من ذكر الحقيقة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣].

الثالث: تكثير الفصاحة؛ لأن فهم المعنى منه يتوقف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذة الكسب.

الرابع: أن تكون لفظة الحقيقة ثقيلة على اللسان، مثل: «الخنفقيق» اسم للداهية.

الخامس: تيسير التجنيس، والجمع، وسائر أصناف البديع.

السادس: المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز، كقوله تعالى: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤].

السابع: زيادة بيان حال المذكور، مثل قولك: «رأيت أسداً يخطب» فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك: «رأيت رجلاً يشبه الأسد في الشجاعة».

الثامن: تفهيم المعقول في صورة المحسوس لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، ويسمى استعاره تخيلية مثل قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤].

التاسع: أن يجهل المخاطب اللفظ الحقيقي لذلك المعنى المعبر عنه بالمجاز، مثل قول الفقهاء: «حشيش الحرم لا يجوز نقله» وأرادوا الأخضر؛

لأنه معلوم ــ لغة ــ أن الرطب يقال له خلا، واليابس حشيش، فكأن الفقهاء آثروا تسمية الرطب حشيشاً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه لكونه أقرب إلى أفهام العامة؛ نظراً لجهلهم معنى الخلا.

* * *

تعريف الكلام لغة

قوله: (**فصل: الكلام هو: الأصوات المسموعة، والحروف المؤلفة**).

ش: **أقول**: تعريف الكلام في اللغة هو: عبارة عن الأصوات المسموعة، والحروف المؤلفة، ويقول ابن عقيل: هو: اسم لكل ما يتلفظ به مفيداً كان أو غير مفيد.

والأصوات: جمع صوت، والصوت هو: عرض مسموع، أي: أن صوت المتكلم عَرَض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم ــ وهي مخارج الحروف ــ ودفع النفس الهواء حتى يصل إلى أذن السامع متكيفاً بصورة كلام المتكلم.

وكلام العرب ستة عشر وجهاً هي: «الأمر»، و «النهي»، و «الخبر»، و «الاستخبار»، و «الطلب»، و «الجحود»، و «التمني»، و «الأغلاط»، و «التلهف»، و «الاختبار»، و «القسم»، و «التشبيه»، و «المجازاة»، و «الدعاء»، و «التعجب»، و «الاستثناء».

والمراد بالصوت: اللفظ المشتمل على بعض الحروف تحقيقاً كمحمد، أو تقديراً كالضمائر المستترة.

* * *

أقســام الكــلام

قوله: (وهو منقسم إلى «مفيد» وغير «مفيد»).

ش: أقول: ينقسم الكلام من حيث إفادته لمعنى وعدم إفادته إلى قسمين:

القسم الأول: الكلام المفيد لمعنى نحو: «زيد قائم».

القسم الثاني: الكلام غير المفيد نحو: «زيد» و «إلى» و «قام» و «ذهب»، فكل لفظ بمفرده لا يفيد شيئاً.

* * *

المقصود بالكلام عند أهل العربية

قوله: (وأهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم وما عداه إن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كلم وقول، والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح).

ش: أقول: إذا أطلق لفظ «الكلام» فقيل مثلاً: «هذا كلام» أو «تكلم فلان بكلام» فإنه ينقدح في الذهن الكلام المفيد عند أهل اللغة العربية، فالكلام عندهم عبارة عما اجتمع فيه أمران: اللفظ والإفادة.

والكلام المفيد المقصود هو: الجملة المفيدة المكونة من:

مبتدأ وخبر، نحو: «زيد كاتب».

أو فعل وفاعل، نحو: «قام زيد».

أو حرف نداء واسم، نحو: «يا زيد».

والكلام يتألف مما ذكر؛ لأن الكلام يتضمن الإسناد، وهو يقتضي مسنداً ومسنداً إليه.

وما عدا هذا ينظر: فإن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول:

والكلمة هي جنس، أنواعه ثلاثة: اسم، فعل، وحرف.

فالاسم: كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان ذلك المعنى، نحو: «زيد» و «محمد».

والفعل: كلمة دلت على معنى في نفسها، وعلى زمان ذلك المعنى نحو: قام، كتب.

والحرف: كلمة لا تدل على معنى إلاَّ في غيرها، نحو: «من» و «قد».

أما إن كان أكثر فهو كلم وهو: ما إذا تضمن ثلاث كلمات فصاعداً نحو: «زيد في الدار»؛ لأن الكلم جمع، وأقله ثلاثة ـ كما سيأتي في مسألة أقل الجمع ـ إن شاء الله تعالى.

والحق: أن الكلام يطلق على كل ما أفاد معنى سواء كان كلمتان، أو ثلاث أو أكثر، هذا ما تعارف عليه أهل اللغة.

وقد تبين مما سبق: أن بين الكلام والكلم عموماً وخصوصاً من وجه: فالكلم أعم من جهة المعنى؛ لانطلاقه على المفيد وغيره.

وأخص من جهة اللفظ؛ لكونه لا ينطلق على المركب من كلمتين ـ كما تقدم قوله من أنه لا بد أن يتضمن ثلاث كلمات ـ.

فمثلًا قوله: «زيد قام أبوه» كلام؛ لوجود الفائدة، وكلم لوجود الثلاثة، وقوله: «قام زيد» كلام؛ لأنه مفيد، وليس بكلم؛ لأنه أقل من ثلاث كلمات.

وقوله: «إن قام زيد» هذا كلم؛ لأنه يتكون من ثلاث كلمات، ولا يسمى كلاماً؛ لأنه غير مفيد.

والقول: عبارة عن اللفظ الدال على معنى، فهو أعم من الكلام، والكلم، والكلمة عموماً مطلقاً.

وتطلق الكلمة لغة ويراد بها الكلام، لكن هذا الإطلاق على سبيل المجاز من باب تسمية الشيء باسم جزئه.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٠]؛ حيث إن الضمير في قوله: «إنها» وفي «قائلها» راجع لقوله تعالى حكاية عن العاصي إذا جاءه الموت: ﴿رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠].

ومثل قول النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد بن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

قال ابن مالك ـ رحمه الله ـ فيما سبق:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم
واحده كلمة، والقول عم وكلمة بها كلام قد يؤم

* * *

أقسام الكلام المفيد

قوله: **(والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من تعريف الكلام، وذكر أقسامه من حيث الإفادة وعدمها، شرع في ذكر أقسام الكلام المفيد حيث إن هذا هو ما يبحث فيه الأصولي.

وأقسام الكلام المفيد ثلاثة:

الأول : النـــص.

الثـاني : الظـاهر.

الثالث: المجمل.

وسيأتي تعريف وبيان كل قسم من تلك لأقسام ـ إن شاء الله تعالى ـ .

ولعلك تسأل وتقول: ما سبب انحصار أقسام الكلام المفيد في هذه الثلاثة؟.

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن سبب انحصار أقسام الكلام المفيد في هذه الثلاثة هو: أن اللفظ إما أن يكون له معنى واحد فقط لا ينقدح في الذهن غيره، أو يكون له معنيان فأكثر.

فإن كان اللفظ لا يحتمل إلاَّ معنى واحد ـ فقط ـ فهذا هو: النص.

وإن كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى نُظِر:

إن ترجح أحد معنييه أو معانيه على الآخر فهو: الظاهر.

وإن لم يترجح أحد معنييه أو معانيه ـ أي: كانت متساوية ـ فهو المجمل.

* * *

القسم الأول: النص

قوله: (فصل: القسم الأول النص).

ش: **أقول**: بدأ في القسم الأول وهو: النص؛ لقوته، حيث إنه لا يحتمل إلاَّ معنى واحداً فقط.

* * *

تعريف النص لغة

النص أصله في اللغة هو: رفع الشيء إلى أقصى غاية له.

ومنه: ما ورد في الحديث: «كان رسول الله ﷺ يسير العنق فإذا وجد فجوة نص»، أي: رفع السير إلى غايته، وورد في «النهاية»: أن عمرو بن دينار قال: «ما رأيت أنص للحديث من الزهري»، أي: أرفع له وأسند.

ومنه: «نصت الظبية رأسها»: إذا رفعته.

ومنه: تسمية الكرسي الذي تجلس عليه العروس «منصة»؛ لأنها ترتفع عليه حيث تكون ظاهرة ليراها الآخرون بخلاف غيرها من النساء.

* * *

تعريف النص اصطلاحاً

لقد عرف النص اصطلاحاً بتعريفات كثيرة، منها:

التعريف الأول

قوله: (**وهو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى:** ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ...﴾ [البقرة: ١٩٦]).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للنص، وإليك بيانه:

فقوله: «ما أفاد بنفسه»، معناه: أن هذا اللفظ قد أفاد الحكم بنفسه دون أي مساعدة من أي جهة كانت.

فخرج بذلك اللفظ المشترك؛ لأنه لا يفيد معنى من معانيه إلاَّ إذا وجدت قرينة ترجح هذا المعنى، وخرج اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز فلا نحمله على مجازه إلاَّ بقرينة، وهكذا لا يحمل أي لفظ مما سبق على معنى إلاَّ بانضمام غيره معه.

أما هذا اللفظ فقد نص على معناه دون مساعدة.

وقوله: «من غير احتمال»، معناه: أن هذا اللفظ أفاد حكماً ومعنى واحداً ـ فقط ـ من غير أن يتطرق إليه أي: احتمال آخر أصلاً، لا على قرب، ولا على بعد.

وخرج بذلك اللفظ الظاهر فإنه قد أفاد حكماً بنفسه لكن مع احتمال معنى آخر.

مثال النص قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فإن هذا اللفظ نص في الحكم حيث إن مجموع الثلاثة في الحج والسبعة إذا رجع هي عشرة فقط دون زيادة أو نقصان، فلا تحتمل «إحدى عشرة»، ولا تحتمل التسعة، كذا قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نص في نفي التماثل بين البيع والربا.

كذلك لفظ «الفرس» لا يحتمل الحمار ولا الجمل.

فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي، أي: إثبات المسمى، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (هو قيل: هو الصريح في معناه).

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للنص، وهو الذي صححه القاضي أبو يعلى في «العدة»، وتبعه أبو الخطاب في «التمهيد».

وزاد القاضي فيه وابن البناء: «وإن كان اللفظ محتملاً في غيره».

فيكون تعريف النص ــ على هذا ــ : ما كان صريحاً في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملاً في غيره.

ومعنى «الصريح» الخالص الذي لا يشوبه أي شيء يعكر على الذهن.

وهذا التعريف للنص يفهم منه: أنه ليس من شرط النص: أن لا يحتمل إلاَّ معنى واحداً؛ لأن هذا قليل الوجود، مثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فهذا نص في أن الزاني يجب عليه الحد، وليس بنص في صفة الزاني هل يكون بكراً أو ثيباً.

* * *

حكم النص

قوله: **(وحكمه: أن يصار إليه، ولا يعدل عنه إلاَّ بنسخ).**

ش: **أقول:** حكم النص أن يصير المكلف إلى معناه، وأن يعمل بالحكم الذي دل عليه، ولا يتركه إلاَّ إذا ثبت ناسخ له، فهنا يترك المنسوخ، ويعمل بالناسخ.

* * *

التعريف الثالث

قوله: **(وقد يطلق اسم النص على الظاهر).**

ش: **أقول:** هذا التعريف الثالث للنص، وهو أن يكون تعريفه هو نفس تعريف الظاهر ــ وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع أو هو: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

وإطلاق اسم النص على الظاهر هو إطلاق الإمام الشافعي ــ رحمه الله ــ ، كما نقله كثير من الشافعية عنه.

* * *

حكم إطلاق النص على الظاهر

قوله: (ولا مانع منه؛ فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: «نصت الظبية رأسها»: إذا رفعته وأظهرته، قال أمرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هـي نصتـه ولا بمعطـل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه).

ش: أقول: إن إطلاق اسم النص على الظاهر لا مانع منه في الشرع، وهو منطبق في اللغة؛ ذلك لأن النص في اللغة ـ كما سبق بيانه ـ بمعنى الظهور، ومنه قول العرب: «نصت الظبية رأسها» إذا رفعته وأظهرته، ومن ذلك قول امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس يفاحش إذا هـي نصتـه ولا بمعطـل

أي: نصت الظبية جيدها إذا رفعته وأظهرته.

وسمي الكرسي الذي تجلس عليه العروس منصة؛ لأنها تظهر عليه.

قال ذلك كله المطرزي صاحب «المغرب في لغات الفقه»، و الإيضاح شرح مقامات الحريري»، و «الإقناع في اللغة».

وإذا ثبت أنه لا مانع من إطلاق اسم النص على الظاهر فيكون حد النص هو نفس حد الظاهر كما وضحته، وكما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

* * *

موقف ابن قدامة من إطلاق اسم النص على الظاهر

قوله: (إلاَّ أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً).

ش: أقول: أن ابن قدامة ـ تبعاً للغزالي رحمهما الله ـ ذهب إلى

جواز إطلاق اسم النص على الظاهر؛ لأن اللغة تساعده على ذلك.

لكن بيَّن أن الأقرب للصواب، والأبعد عن الخطأ والأوجه هو: أن يعرف النص بتعريف خاص به وهو ما اختاره، وهو: «ما يفيد بنفسه من غير احتمال».

* * *

دليله على هذا الموقف

قوله: (دفعاً للترادف، والاشتراك عن الألفاظ، فإنه على خلاف الأصل).

ش: **أقول**: استدل ابن قدامة على أن الأولى والأقرب تحديد النص بأنه ما أفاد بنفسه من غير احتمال بقوله: إننا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر للزم من ذلك حصول الترادف والاشتراك في الألفاظ، وهما على خلاف الأصل. بيان ذلك:

أننا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر لثبت أن لهذين اللفظين، وهما: «النص» و «الظاهر»، معنى واحداً ــ وهو ــ معنى الظاهر، وهو: ما احتمل معنيين هو في أحدهما ــ أظهر ــ وهذا هو الترادف.

وكذا لو أطلقنا اسم النص على الظاهر لثبت أن الذي يحتمل معنيين هو في أحدهما أظهر ــ هما: النص، والظاهر، وهذا هو الاشتراك.

ومعروف أن الترادف والاشتراك خلاف الأصل، لأن الأصل هو: أن يكون للفظ معنى واحد، وأن يكون للمعنى لفظ واحد.

* * *

التعريف الرابع

قوله: (وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرجه عن كونه نصاً).

ش: **أقول**: هذا التعريف الرابع للنص.

والمراد منه: أن يُعبَّر بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

أي: أن النص هو اللفظ الذي دل على معنى لا يتطرق إلى الذهن أي احتمال آخر مقبول يعضده دليل.

أما إذا تطرق إليه احتمال لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

* * *

الفرق بين هذا التعريف والتعريف الأول

إن التعريف الأول للنص اشترط القائلون به: أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا من قريب، ولا من بعيد.

أما هذا التعريف فقد اشترط القائلون به: أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل.

* *

القسم الثاني: الظاهر

قوله: (فصل: القسم الثاني: الظاهر).

ش: **أقول**: لما فرغ من القسم الأول ــ وهو: النص ــ شرع في القسم الثاني وهو: الظاهر؛ لأنه في الرتبة الثانية ــ بعد النص ــ في القوة؛ حيث

إننا نفهم منه معنى راجحاً، وإن فهمنا منه معنى آخر، لكنه مرجوح. فهو قريب من النص، ولأن النص والظاهر يشتركان في وجوب العمل بهما.

* * *

تعريف الظاهر لغة

الظاهر لغة هو الشاخص المرتفع، ويطلق لغة على خلاف الباطن، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، فكما أن الظاهر من الأشخاص هو المرتفع الذي تباد إليه الأبصار، كذلك في المعاني.

* * *

تعريف الظاهر في الاصطلاح

عرف الظاهر ـ في الاصطلاح ـ بتعريفات، إليك أهمها:

لتعريف الأول

قوله: (**وهو: ما سبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره**).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للظاهر.

فقوله: «ما سبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى»، معناه: أن الظاهر هو اللفظ الذي إذا أطلق وصدر من متكلم فإن السامع يسبق إلى فهمه منه معنى معين.

واحترز بهذه العبارة عن المجمل؛ لأن اللفظ المجمل لا يفهم منه السامع معنى معين، مثل لفظ: «الشفق» لا يفهم السامع من هذا اللفظ معنى معين، بل يفهم معنيين متساويين هما: «الحمرة والبياض».

احترز بقوله: «عند الإطلاق» من اللفظ الذي يفهم منه السامع معنى

معين، ولكن بسبب قرينة أو دليل آخر، فإن هذ وإن سمي ظاهراً باعتبار ظهور المراد منه إلاَّ أنه مجاز؛ إذ ليس هو ظاهراً بذاته، بل بسبب القرينة والدليل الخرجي.

وقوله: «مع تجويز غيره» معناه: أن اللفظ له معنيان، أحدهما سبق إلى فهم السامع، وترجح عنده، والآخر لم يسبق إلى فهمه، ولم يترجح عند السامع.

وهذه العبارة أخرجت النص؛ لأن النص هو اللفظ الذي يفهم منه معنى واحد فقط، لا يجوز غيره.

* * *

التعريف الثاني

قوله: **(وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للظاهر.

والمراد به: أن الظاهر هو: اللفظ الذي فهم منه السامع معنيين، ولكن رجح أحدهم دون الآخر.

فخرج بقوله: «ما احتمل معنيين» النص؛ لأن النص هو اللفظ الذي لا يحتمل إلاَّ معنى وحداً فقط ـ كما سبق ـ.

وخرج بقوله: «هو في أحدهما أظهر» المجمل؛ لأن المجمل: هو اللفظ الذي احتمل معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر، أي: اللفظ المتردد بين معنيين على السواء: كالشفق، والقرء، والعين.

تنبيه: التعريف الأول والثاني بمعنى واحد، لذلك قال ابن قدامة

ـ رحمه الله ـ : «وإن شئت قلت. . . »، أي: أنت بالخيار بين التعريفين فإن شئت عرفته بالأول وإن شئت عرفته بالثاني.

تنبيه آخر: زاد الطوفي في «شرح مختصره» على التعريف الثاني قيد «فأكثر» فعرفه قائلاً: «الظاهر: هو اللفظ المحتمل معنيين فأكثر هو في أحدها أظهر»، معللاً ذلك بأن اللفظ قد يحتمل معنيين ومعاني وقال: إن ذلك أجود من تعريف ابن قدامة.

قلت: إن تعريف ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ورد على الغالب في سائر النصوص الشرعية، فأكثرها تحتمل معنيين فقط أحدهما أظهر، أما ما ذكره الطوفي من وجود أكثر من معنيين للفظ الواحد فهو قليل ونادر، والنادر لا حكم له، ولا يدخل في القواعد الأصولية، فيكون ـ على هذا ـ تعريف ابن قدامة أجود من تعريف الطوفي ـ رحمهما الله تعالى ـ . والله أعلم.

* * *

حكم الظاهر

قوله: (**فحكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلاَّ بتأويل**).

ش: **أقول**: حكم الظاهر: أن يصير السامع إلى معناه الظاهر له والراجح عنده، فيجب العمل بما دل عليه من الأحكام، ولا يجوز ـ بأي حال ـ ترك ذلك المعنى الراجح والظاهر إلاَّ إذا قام دليل صحيح على تأويله، أو تخصيصه، أو نسخه.

* * *

التـأويـل

لما ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ حكم الظاهر، وهو: «أنه يجب العمل بالمعنى الظاهر والراجح، ولا يجوز العمل بالمعنى المرجوح إلاَّ بتأويل»، أراد أن يبين المراد من التأويل الذي يسوغ عن طريقه ترك المعنى الراجح، والعمل بالمعنى المرجوح.

* * *

تعريف التأويل لغة

التأويل: مصدر من آل الشيء يؤول إلى كذا: إذا رجع إليه، قال أبو عبيدة في «مجاز القرآن»: «التأويل: التفسير، والمرجع، والمصير»، وهو ما ذكره الطبري في «تفسيره».

وقال ابن فارس في «الصاحبي»: «والتأويل آخر الأمر، وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر، أي: مصيره وعقباه».

وقد ورد في «التفسير» للراغب الأصفهاني: أنه يقال: تأول فلان الآية الفلانية، أي: نظر ما يؤول إليه معناها.

* * *

تعريف التأويل في الاصطلاح

قوله: **(والتأويل: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر).**

ش: **أقول**: هذا تعريف ابن قدامة للتأويل، وهو غير بعيد عن تعريفه في اللغة.

ومعناه: أن يكون اللفظ له معنيان: معنى راجح، ومعنى مرجوح، فثبت لدى المجتهد دليل يعضِّد ويقوِّي المعنى المرجوح، فيغلب على ظنه أن المعنى المرجوح هو المراد من اللفظ فيقدمه ويعمل به، ولا يعمل بالمعنى الذي دل عليه الظاهر؛ لأنه صار مرجوحاً.

وهذا التعريف هو تعريف للتأويل الصحيح.

ويعلم مما سبق:

أن ترجيح المعنى المرجوح بلا دليل لا يُسمَّى تأويلاً.

وأن ترجيح المعنى المرجوح بشيء شبه للسامع أنه دليل، ولكن عند التحقيق اتضح أنه دليل غير صحيح فإنه يُسمَّى تأويلاً فاسداً.

وأن حمل معنى اللفظ على ظاهره لا يُسمَّى تأويلاً.

وأن حمل اللفظ على أحد معنييه المتساويين، أو أحد معانيه المتساوية لا يُسمَّى تأويلاً.

* * *

ما اعترض به على تعريف ابن قدامة للتأويل

لقد اعترض الآمدي في «الإحكام»، وتبعه ابن الحاجب في «مختصر المنتهى» على هذا التعريف باعتراضين، إليك ذكرهما مع الجواب عنهما:

* * *

الاعتـراض الأول

أن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه يخرج منه التأويل الذي يكون بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع، غير ظني حيث إن ابن قدامة: قال «بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر».

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قلت: هذا الاعتراض لا يُسلَّم؛ لأن الدليل الظني إذا كان يقوى على صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، فمن باب أولى أن يقوى الدليل القطعي على صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح.

فابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر الدليل القطعي، لأن ذكر الدليل الظني يكفي عنه حيث يكون الدليل القطعي أولى في ذلك. والله أعلم.

* * *

الاعتـراض الثانــي

أن هذا ليس تعريفاً للتأويل المطلق، بل هو تعريف لنوع واحد من نوعي التأويل، وهو: التأويل الصحيح.

لذا قال الآمدي في «الإحكام»: «والحق: أن يقال: أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له. وأما التأويل الصحيح فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده»، وقال مثل ذلك ابن الحاجب.

* * *

الجواب عن هذا

قلت: إن ابن قدامة لما عرف التأويل الصحيح لزم منه معرفة التأويل الفاسد ــ كما بينته سابقاً ــ وبالنظر إليهما عرف حد التأويل المطلق. والله أعلم.

* * *

أنــواع التأويــل

قوله: (إلاَّ أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى، فقد يكون الاحتمال بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً).

ش: **أقول**: سبق أن بينا ــ في تعريف التأويل ــ : أن الدليل الذي ينبني عليه التأويل يجب أن يكون راجحاً على ظهور اللفظ في المعنى الذي يدل عليه، فلذلك كان لا بد أن يسير ذلك مع درجة القرب، أو البعد للاحتمال، ومن هنا كان التأويل على مراتب، أو أنواع، هي:

الأول: التأويل البعيد إذا كان الاحتمال المأول إليه بعيد جداً، فهذا يحتاج إلى دليل في غاية القوة.

مثال ذلك: تأويل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]، محتجين بقراءة الجر في قوله: ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ وأن ذلك كان عطفاً على قوله: ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾ وقراءة الجر قراءة ثابتة، فقالوا: بوجوب مسح الرجلين في الوضوء بدلاً من غسلهما، فأولوا هذا التأويل، ورجحوا هذا الاحتمال نظراً إلى تلك القراءة.

ولكن ما ثبت من الأحاديث الصحيحة التي أمرت بغسل الرجلين، وما ثبت في اللغة، جعل هذا التأويل بعيداً جداً، وستأتي أمثلة على ذلك إن شاء الله.

النوع الثاني: التأويل القريب، إذا كان الاحتمال المأول إليه قريب جداً، فهذا يكفيه أدنى دليل.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ...﴾ [المائدة: ٦]، فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية

مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل، وهو العزم على أداء الصلاة، والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة؛ لأن الوضوء شرط لصحتها، والشرط يوجد قبل المشروط، وهو معنى قريب يتبادر فهمه إلى أي سامع، فيكون معنى الآية: إذا عزمتم على القيام.

النوع الثالث: التأويل المتوسط إذا كان الاحتمال المأول إليه متوسطاً فهذا يحتاج إلى دليل متوسط في القوة.

وهكذا لاحظت أن لكل نوع من تلك الأنواع الثلاثة مرجح يتناسب معه، والفقيه المجتهد له دوره وأثره الكبير في اعتبار هذه المراتب، وتقويم حدودها.

* * *

أقسام دليل التأويل
الذي يقوى به الاحتمال المرجوح على الراجح

قوله: (**والدليل يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً، ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح**).

ش: **أقول**: لما عرف التأويل بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل...» إلخ، أراد أن يبين أنواع دليل التأويل الذي يقوى به الاحتمال المرجوح على الاحتمال الظاهر والراجح، فذكر أنه على أقسام:

القسم الأول: القرينة، أي: أن الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون قرينة.

والقرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله، وتارة تكون منفصلة عنه.

فمثال القرينة المتصلة بالظاهر المراد تأويله:

أن الإمام أحمد قال: «كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فميا وهب، لقوله ـ عليه السلام ـ : «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه»، فقال الشافعي ـ وهو يرى أن له الرجوع ـ : ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئته.

فقال الإمام أحمد: فقلت له: قد قال النبي ـ عليه السلام ـ : «ليس لنا مثل السوء»، فسكت ـ يعني الشافعي ـ .

فهنا الشافعي تمسك بالظاهر، وهو: أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع في قيئه؛ حيث إن الظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم؛ لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً، فحينئذٍ ضعف جانب الإمام أحمد؛ لأنه لم يبق معه إلاَّ احتمال ضعيف قواه بالقرينة المتصلة بالنص الظاهر وهي قوله ـ في صدر الحديث ـ : «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالعائد في قيئه»، وهو دليل قوي وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور، وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً: أن الرجوع في الهبة مثل السوء، وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك عدم جواز الرجوع في الهبة وهو مذهب الإمام أحمد.

ومثال القرينة المنفصلة ما أورده الإمام الشيرازي في «المهذب» مع «المجموع»: أن المسلم من أهل الجهاد لو جاء بمشرك فادعى أنه أمنه، وأنكر المسلم وادعى بأنه أسره، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

الأول: يقبل قول المسلم على كل حال.

الثاني: لا يقبل إلاَّ ببينة.

الثالث: أن القول قول من ظاهر الحال صدقه، فإن كان الكافر أظهر قوة وبطشاً وفروسية وإقداماً من المسلم فإنه يقبل قوله؛ لأن هذه الصفات قرينة جعلتنا نقدم قوله، مع أن قول المسلم أرجح لعدالته وإسلامه وقول الكافر مرجوح. لكن القرينة المنفصلة ـ وهي الصفات التي اتصف بها الكافر ـ عضدت قول الكافر حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح.

القسم الثاني: نص ظاهر آخر: أي الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون نص آخر.

مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، فإن لفظ «الدم» مفرد محلى بأل يفيد العموم حيث يشمل ويعم تحريم جميع الدماء: المسفوح وغير المسفوح، وهذا هو المعنى الراجح الظاهر من اللفظ.

ولكن صرف هذا الظاهر وهو العموم عن ظاهره وهو العموم بنص ظاهر آخر وهو قوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فخصصت هذه الآية الثانية، الآية الأولى وذلك ببيان أن الدم المحرم هو الدم المسفوح.

القسم الثالث: القياس الصحيح الراجح، أي: أن الدليل الصارف عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح قد يكون قياساً راجحاً.

مثاله: أن الشارع الحكيم قد ذكر في كفارة الظهار والصيام «الإطعام» ولكنه لم يذكر تلك الكفارة في القتل الخطأ. وترك ذلك ظاهر في عدم وجوبه؛ لأنه لو كان واجباً لذكره كما ذكر التحرير والصيام.

ويمكن إثبات الإطعام في كفارة القتل الخطأ قياساً على إثباته في كفارة الظهار والصيام والجامع: أن الكفارات حقوق لله ــ تعالى ــ وحكم الامتثال واحد فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل.

هذا على مذهب من يرى القياس في الكفارات، وقد بينت ذلك في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس».

هذا بيان أقسام الدليل الصارف من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح التي ذكرها ابن قدامة ــ رحمه الله ــ .

وهناك دليل صارف آخر للظاهر ذكره بعض العلماء، وهو: النظر إلى حكمة التشريع، مثاله: تأويل جمهور الحنفية قوله ﷺ: «في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة».

فإن ظاهر هذا: أنه لا يجزىء عن الأربعين شاة إلا إخراج شاة بعينها.

ولكن جمهور الحنفية أوّلوا ذلك وقالوا: يجوز إخراج قيمة الشاة ويجزىء ذلك، وعللوا ذلك، بقولهم: إن حكمة التشريع نفع الفقير، ونفع الفقير يتحقق بالقيمة، بل قد تكون القيمة أنفع للفقير من إعطائه عين الشاة.
هذا الكلام إذا كان الدليل الصارف قوياً استطاع بهذه القوة أن يصرف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لكن اللفظ إذا احتمل معنيين متساويين فلا يجوز تركه هكذا، بل لا بد من ترجيح أحد المعنيين بأي نوعٍ من أنواع المرجحات.

* * *

شروط التأويل

قوله: (وكل متأوِّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له).

ش: **أقول**: إن العلماء رحمهم الله ــ تعالى ــ قد اشترطوا شروطاً لكي يقبل التأويل ويكون صحيحاً. إليك بيانها:

الشرط الأول: أن يكون المتأول من أهل التأويل، وهو من توفرت فيه شروط المجتهد ــ التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى ــ ، واشترط العلماء ذلك؛ لئلا يأتي من لا علم عنده فيؤول النصوص الشرعية على حسب علمه القاصر، أو على الهوى والتشهي فيضل ويُضل.

الشرط الثاني: أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليه بطريق صحيح من طرق الدلالة: فإما أن يكون موافقاً لوضع اللغة ولو على سبيل المجاز، أو موافقاً لعادة صاحب الشرع، أو موافقاً لعرف الاستعمال. فمثلاً اللفظ المطلق إذا صرف عن الإطلاق، وحمل على المقيد بدليل صحيح فهو تأويل صحيح، وكذلك اللفظ العام إذا صرف عن العموم وحمل الخصوص بدليل، فهو تأويل صحيح.

الشرط الثالث: أن يقوم التأويل على دليل صحيح، يدل دلالة واضحة وصريحة على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله.

فالمتأوِّل لا بدَّ أن يُبين المعنى المرجوح الذي أوَّل اللفظ إليه، وكذلك لا بدَّ أن يُبين الدليل الذي عضَّد ذلك المعنى المرجوح وقواه حتى قدم على الراجح والظاهر، وإن لم يبين ذلك كان كل ما قاله مجرد دعوى.

* * *

أمثلة للتأويلات البعيدة والفاسدة

قوله: (وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه).

ش: **أقول**: قد تتوفر شروط التأويل عند مجتهد ما، ولكن تأويل ذلك المجتهد وإن كان محتملاً وممكناً فقد تجتمع قرائن تدل على فساده، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، أي: أنه بالنظر إلى مجموع القرائن التي أحتفت بالظاهر فإنا نخرج بأن ذلك التأويل يكون باطلاً بالنسبة لمجتهد آخر. وإليك أمثلة على ذلك:

* * *

المثال الأول

قوله: **(مثاله: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة ــ حيث أسلم على عشر نسوة ــ: «أمسك أربعاً وفارق من سواهن»، بالانقطاع عنهن، وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس).**

ش: **أقول**: المثال الأول للتأويل البعيد: تأويل الحنفية قوله ﷺ لغيلان بن سليمة الثقفي؛ حيث إنه أسلم وتحته عشر نسوة: «أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن» حيث أولوه بأن المراد: ابتدىء زواج أربع منهن إن كان الزواج بعقد واحد، وفارق سائرهن بأن لا تبتدىء العقد عليهن، وأمسك الأوائل منهن إن كان الزواج مرتباً بعقد لكل منهن، وفارق سائرهن، أي: الأواخر.

فيكون الحكم ــ عندهم ــ بناء على هذا التأويل: أنه إن نكحهن معاً، فليس له إمساك واحدة منهن، وإن نكحهن متفرقات أمسك أربعاً من الأوليات.

وعضد الحنفية ذلك التأويل بالقياس، وذلك لأنهم قاسوا العقد على النسوة قبل الإسلام، على العقد عليهن بعد الإسلام، وأنه ليس بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض.

* * *

بيان وجه بُعْد هذا التأويل

قوله: (إلاَّ أن في الحديث قرائن عضَّدت الظاهر، وجعلته أقوى من الاحتمال).

ش: **أقول**: إن تأويل الحنفية لظاهر الحديث السابق ممكن أن يقبل فيكون التأويل قريباً، لولا أن هناك عدة قرائن عضدت المعنى الظاهر والراجح وقوته ــ وهو: استدامة النكاح للأربع بدون عقد مطلقاً ــ وجعلته أقوى من ذلك الاحتمال الذي ذكره الحنفية مما جعل تأويلهم في غاية البعد، وإليك بيان هذه القرائن التي عضدت وقوت المعنى الظاهر:

* * *

القرينــة الأولــى

قوله: (أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلاَّ الاستدامة، فإنهم لو فهموه، لكان هو السابق إلى أفهامنا).

ش: **أقول**: القرينة الأولى ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ــ أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذا الحديث إلاَّ الاستدامة في النكاح والاستمرار فيه، دون مفارقة للأربع اللاتي اختارهن، فلم ينقل إلينا أن صحابياً من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد فهم مثل ما فهمتموه ــ أيها الحنفية ــ ولم ينقل عنهم أو عن واحد منهم أنه ابتدأ النكاح لما أسلم.

وكذلك نحن في زماننا لو سمعنا هذا الحديث لكان استدامة النكاح واستمراره هو السابق إلى أفهامنا فلا ينقدح في أذهاننا غيره وهذا ما حصل وثبت لنا. إذن يكون المعنى الذي أوَّلتم الحديث إليه غير منقدح في أذهاننا

ولم ينقدح في أذهان الصحابة من قبلنا، فيكون الاحتمال الذي ذكرتموه بعيد جداً.

* * *

القرينـة الثانيـة

قوله: (والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلاَّ برضاء المرأة).

ش: **أقول:** القرينة الثانية ــ من القرائن التي عضَّدت المعنى الظاهر للحديث ــ أن الشارع قد قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة، وفوض ذلك كله إلى اختيار غيلان، فلم يفرق بين المفارقة والإمساك، مما يدل على أن المراد الاستمرار في النكاح على ما هو عليه.

فلو كان المراد ابتداء النكاح ــ كما هو تأويل الحنفية ــ لما جعل الاختيار كله لغيلان، بل لاحتاج إلى رضى من يبتد بها، ويصير التقدير: «فارق الكل وابتدىء من شئت»، فيضيع قوله: «اختر أربعاً» لأنهن قد لا يرضين، أو بعضهن أن يرجع إليه، والنكاح ــ كما هو معلوم ــ لا يصح إلاَّ برضاء المرأة.

* * *

القرينـة الثالثـة

قوله: (والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح).

ش: **أقـول:** القـرينـة الثـالثـة ــ مـن القـرائـن التـي عضـدت ظـاهـر

الحديث ــ : أن الفرقة بين الرجل وامرأته لو وقعت بالإسلام لم يخيِّره، ولكنه قد خيَّره بين الإمساك والمفارقة، والمتبادر إلى الفهم من لفظ «الإمساك» هو: الاستدامة والاستمرار، والسؤال وقع عنه.

فلو كان المراد من الحديث هو ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لأن النبي ﷺ لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وذلك لأن غيلان جديد عهد بالإسلام ــ كما يفيده سياق الحديث ــ بحاجة إلى بيان شروط النكاح وما يجوز وما لا يجوز فيه خصوصاً في أمر يتوقف عليه استحلال بضع المرأة، وضبط الأنساب.

ولكنه لم يذكر شيئاً من ذلك مما يدل على أن المراد هو ما تدل عليه لفظة «أمسك»، فلم يكن لها إلاَّ معناها اللغوي وهو: الاستمرار والاستدامة.

* * *

القرينة الرابعة

قوله: (الرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: إنكح أربعاً ممن شئت).

ش: **أقول**: القرينة الرابعة ــ من القرائن التي عضدت ظاهر الحديث ــ : أنه لو كان المراد هو الاحتمال الذي ذكره الحنفية ــ وهو: ابتداء النكاح ــ لما حصر الإمساك في نساءه اللواتي أسلم وهن تحته ولقال: «إنكح أربعاً ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات فإنهن عندكم كسائر نساء العالم».

ولكن لم يفعل ذلك، بل خصص وحصر الإمساك بالنساء اللواتي أسلم غيلان وهن تحته مما يدل على أن المراد بالإمساك هو: الاستدامة في النكاح والاستمرار فيه.

وهذه القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده، وآحادها لا يبطل الاحتمال، لكن المجموع يشكك في صحة القياس ــ الذي عضد الحنفية تأويلهم به ــ المخالف لظاهر الحديث، ويصير اتباع الظاهر بسبب تلك القرائن أقوى في النفس من اتباع القياس؛ لأن التمسك بظواهر النصوص أقوى من التمسك بالقياس؛ لا سيما إذا علمنا أنه لا قياس مع النص. والله أعلم.

* * *

المثال الثاني

قوله: (**ومثال التأويل في العموم القوي: قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، قالوا: هذا محمول على الأمة، فثناهم عن قولهم: «فلها المهر بما استحل من فرجها» فإن مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى المكاتبة**).

ش: **أقول**: المثال الثاني للتأويل البعيد تأويل الحنفية قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، حيث أولوه وحملوه على المكاتبة. وإليك بيان ذلك:

إن مذهب الحنفية هو: أن المرأة تزوج نفسها بغير إذن وليها ــ واستدلوا على ذلك بأدلة ــ ولكن جمهور العلماء احتجوا على أنه لا نكاح إلاَّ بولي بهذا الحديث وهو: «أيما امرأة نكحت نفسها...» إلخ، فأراد الحنفية أن يبطلوا احتجاج الجمهور بهذا الحديث، فقالوا: إن هذا الحديث لا يعم جميع الحرائر من النساء، بل هو محمول على الأمة؛ حيث إنه لا يجوز لها أن تزوج نفسها، بل أمرها بيد سيدها.

ثم ثناهم عن ذلك التأويل والقول عبارة وردت في آخر الحديث وهي:

«فلهـا المهر بما استحل من فرجها»، حيث إنه معلوم أن الأمة لا تملك شيئاً؛ لأنها وما تملك لسيدها، فحملوا الحديث كله على المرأة المكاتبة ـ وهي التي اشترت نفسها من سيدها ـ وقالوا ذلك؛ لأن المكاتبة فيها شوباً من الحرية فيكون مهرها لها كالحرة، وشوباً من الرق فلا تستقل بتزويج نفسها.

* * *

بيان بُعد هذا التأويل

قوله: (وهذا تعسُّف ظاهر).

ش: أقول: إن حمل الحنفية الحديث السابق على المرأة المكاتبة هو تأويل بعيد جداً، وصرف اللَّفظ الظاهر في معنى معين على احتمال ضعيف جداً هو تعسَّف وفعل من غير دليل، وسلوك طريق غير معتاد.

وقلنا: إن تأويل الحنفية للحديث بعيد جداً وظاهر الفساد؛ لأن هناك قرائن كثيرة عضدت المعنى الظاهر والراجح من الحديث ـ وهو: اشتراط الولي في النكاح في جميع النساء ـ وجعلته أقوى من ذلك الاحتمال وهو حمله على المكاتبة ـ فقط ـ مما جعل تأويلهم في غاية البعد والضعف، وإليك بيان هذه القرائن التي عضدت المعنى الراجح والظاهر:

* * *

القرينـة الأولـى

قوله: (لأن العموم قوي).

ش: أقـول: القـرينـة الأولـى ـ مـن القـرائـن التـي عضـدت المعنـى الظاهر ـ : أن الحديث ورد فيه صيغة من صيغ العموم المتفق عليها وهي:

«أي» المؤكدة بما، مما جعل التعميم في الحديث قوياً. وسيأتي بيان ذلك فيما بعد.

وهذا يفيد أن الولي مشترط في النكاح في جميع نساء العالم: حرائر وغير حرائر، بدون استثناء.

* * *

القرينـة الثانيـة

قوله: (والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد التعميم إلاَّ بقرينة تقترن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة).

ش: **أقول**: القرينة الثانية ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ــ : أنكم حملتم الحديث على المرأة المكاتبة وقلتم: إن الولي يشترط في المكاتبة فقط، والمكاتبة نادرة الوجود بالنسبة إلى جميع النساء، وكلام النبـي ﷺ ورد فيه صيغة عموم وهي: «أي» وهو يتكلم بكلام العرب، وثبت من الاستقراء والتتبع أن العرب إذا تكلموا بكلام فيه صيغة من صيغ العموم فإنهم يريدون ويقصدون التعميم في الحكم، وأنه ليس من كلامهم إرادة النادر والشاذ بلفظ ظهر منه قصد العموم إلاَّ إذا اقترنت باللفظ قرينة صرفته من إفادته للعموم إلى أفادته للخصوص.

فإن قلتم: إنه كما أن المرأة الحرة تبيع وتشتري، وتوهب وتؤجر نفسها، كذلك تعقد على بضعها قياساً على ذلك؛ إذ لا فرق، وأن الذكر يتولى العقد، فكذلك المرأة الحرة ولا فرق، فهذا القياس قرينة أخرجت المرأة الحرة من الحديث، وأما الأمة فمعروف أن مهرها لسيدها، فلم يبق

إلاَّ المكاتبة فهي التي يشترط لها الولي.

قلنا: إن قياس عقد النكاح، على عقد البيع أو الإجارة في الأموال، وقياس الإناث على الذكور لا يعتبر قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة. بيان ذلك:

إن قياس عقد النكاح على عقد البيع والإجارة في الأموال قياس مع الفارق؛ لأن عقد البيع، والشراء، والإجارة، والهبة وغيرها التي تفعلها المرأة عقد لها لوحدها وفي أمور تخصها، لكن العقد على بضعها فإنه يخصها مع أسرتها، فهذا قياس مع الفارق.

أما قياس الإناث على الذكور فهو قياس مع النص. وهذا مبين في الفروع الفقهية. والله أعلم.

* * *

سؤال واستفسار

قال قائل منهم: إنكم أيها الجمهور ذكرتم بأن قصد التعميم لجميع النساء: حرائر وغيرها ظاهر في الحديث والمطلوب: بيان الأدلة على ذلك.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(ودليل ظهور قصد التعميم أمور)**.

ش: **أقول**: إن الحديث ورد فيه ألفاظ وصيغ تفيد العموم، مما جعل الحديث يفيد: أنه لا نكاح بلا ولي في جميع النساء، ودل على ذلك أمور وردت فيه، وهي كما يلي:

* * *

الأمـر الأول

قوله: (الأول: أنه صُدِّر بأي، وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم).

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي تدل على أن الشارع قصد في الحديث عموم النساء بلا استثناء ــ: أن الحديث صُدِّر وبدىء بلفظة وصيغة من صيغ العموم وهي: «أي»، وهي أداة شرط، وأدوات الشرط قد اتفق على أنها تفيد العموم، ولم يخالف فيها أحد ممن خالف في غيرها؛ لأن صيغ العموم قسمان:

قسم قد اتفق على أنه يفيد العموم، كأدوات الشرط والاستفهام.

وقسم قد اختلف في إفادتها للعموم، كالمفرد المحلى بأل، والنكرة في سياق النفي. وسيأتي تفصيل ذلك في باب العموم إن شاء الله تعالى.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: (الثاني: أنه أكد بـ «ما» وهي من مؤكدات العموم).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ــ: أن العموم الذي أفادته صيغة: «أي» قد أكد بلفظ «ما» فقال: «أيما» وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم ــ أيضاً ــ مما يجعل احتمال التخصيص بعيد جداً.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ـ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ـ: أن النبـي ﷺ قال: «فنكاحها باطل»؛ حيث رتب الحكم وهو: بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء؛ لأن فعل الشرط هو: «نكحت» وجوابه: «فنكاحها باطل»، قال ذلك في معرض الجزاء وذلك ـ أيضاً ـ يؤكد قصد العموم.

* * *

الأمـر الرابـع

قوله: **(ولو اقترح على العربـي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة)**.

ش: **أقول**: الأمر الرابع ـ من الأمور التي تدل على أنه قصد في الحديث التعميم ـ أن أهل اللغة إذا أرادوا أن يعبروا بلفظ مستغرق في العموم فإنهم يلجأون إلى مثل هذه العبارة وهي: «أي»، لأن قرائح ذوي الفصاحة والبلاغة لا تسمح في العموم بأبلغ من هذه العبارة ولا أجزل من هذا الكلام، فإنا نعلم أن العربـي الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة لم يأت بأبلغ من هذه الصيغة مهما كانت فصاحته وبلاغته.

فهذه الأمور تدل دلالة واضحة على أن الحديث ظاهر في قصد العموم لجميع النساء دون استثناء.

* * *

القرينـة الثالثـة

قوله: **(ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة)**.

ش: **أقول**: القرينة الثالثة ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث: وهو: اشتراط الولي في النكاح لجميع النساء ــ أنه لم ينقل إلينا أن صحابياً من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد فهم من هذا الحديث أن المقصود: المكاتبة فقط؛ إذ لو وقع ذلك لوصلنا، ولكن لم يصلنا شيء من ذلك، مما يجعلنا نقطع بأن هذا الفهم خاص بكم أيها الحنفية.

* * *

القرينة الرابعة

قوله: **(ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة، ولو قال القائل: أردت المكاتبة لنسب إلى الإلغاز، ولو أخرج المكاتبة وقال: «ما خطرت ببالي» لم يستنكر، فما لا يخطر على البال إلاَّ بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟!)**.

ش: **أقول**: القرينة الرابعة ــ من القرائن التي عضدت المعنى الظاهر من الحديث ــ: أنا لو سمعنا واحداً منا يقول لغيره: «أيما امرأة رأيتها اليوم فاعطها ريالاً»، لا يفهم أحد من ذلك أن المقصود: المكاتبة ــ فقط ــ، بل يفهم أن المراد جميع النساء.

ولو قال المتكلم: «أردت بذلك الكلام المكاتبة» لنسب إلى الإلغاز، أي: أن كلامه ألغاز لا يفهمه إلاَّ هو، وأنه اصطلح على ذلك بنفسه دون غيره، ولنسب إليه ــ أيضاً ــ الجهل باللغة.

ولو قال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، ثم قال: «أردت به الكلب أو الثعلب» **على** الخصوص، لنسب إلى الجهل باللغة.

ولو أخرج «المكاتبة» من حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها...» فلما

سئل لماذا أخرجتها؟ قال: «ما خطرت ببالي» لا ينكر عليه أحد؛ لشذوذها، ولأن العادة اقتضت ألا تخطر الشواذ ببال الإنسان.

فما لا يخطر بالبال إلاَّ بالإخطار ولا ينقدح في الذهن إلاَّ بالتنبيه وجاز أن يشذ عن ذكر اللافظ وذهنه حتى جاز إخراجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ العام المستغرق عليه؟! هذا بعيد جداً.

هذه القرائن الأربع قد عضدت وقوت المعنى الظاهر من الحديث وهو: اشتراط الولي في النكاح في جميع النساء، ودفعت تلك القرائن بمجموعها تأويل الحنفية الحديث وحملهم له على أن المراد به المكاتبة ـ فقط ـ وهذه القرائن جعلت هذا التأويل بعيداً وفاسداً.

* * *

المثـال الثالـث

قوله: (**وقد قيل: في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» نحمله على القضاء: إنه من هذا القبيل؛ لأن التطوع غير مراد فلا يبقى إلاَّ الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح**).

ش: **أقول**: المثال الثالث من أمثلة التأويلات البعيدة: تأويل الحنفية ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» حيث حملوه وقصروه على صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارة، وقالوا: يشترط تبييت النية لهذه الأنواع من الصوم لأنها غير متعينة.

أما الصوم المعيَّن وهو: صوم رمضان، والنذر المعيَّن فيخرج عن دلالة الحديث فلا يشترط تبييت النية فيهما، مستندين في ذلك إلى ما أخرجه البخاري ومسلم عن سلمة بن الأكوع ـ رضي الله عنه ـ: أن النبـي ﷺ بعث

رجلاً في الناس يوم عاشوراء يقول «أن من أكل فليتم، أو فليصم، ومن لم يأكل فلا يأكل»، قالوا: دل هذا الحديث على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه أنه يجزئه أن ينوي صيامه نهاراً ــ وهذا بناء على أن صوم عاشوراء كان واجباً ــ وأنه لا فرق بين هذا المعين، وبين النفل، ورأوا في ذلك جمعاً بين الأدلة الذي هو أولى من العمل ببعضها، وإهمال البعض الآخر.

أما صوم النفل فقد خرج من عموم الحديث لدليل قد خصصه، وهو ما أخرجه مسلم أن عائشة ــ رضي الله عنها ــ قالت: دخل علي رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم من شيء؟ فقلنا: لا، فقال: فإني إذن صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله أهدي لنا حيس، فقال: أرنيه فقد أصبحت صائماً فأكل.

وفعل ذلك الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من بعده.

فبان لك: أن الصوم المعين ــ كصوم رمضان، والنذر المعين ــ غير مراد، وصوم التطوع غير مراد أيضاً؛ لما سبق.

فلم يبق إلاّ صوم قضاء رمضان، وصوم النذر المطلق، وصوم الكفارة فحصروا الحديث على ذلك وقالوا: يشترط تبييت النية لصوم قضاء رمضان، والندر، والكفارة ــ فقط ــ دون غيرها.

هذا بيان تأويل الحنفية للحديث السابق.

أما جمهور العلماء فقد عمموا الحديث إلى جميع أنواع الصوم؛ لأنه قد ورد فيه صيغة من صيغ العموم وهي: النكرة في سياق النفي حيث قال: «لا صيام» فهي تعم كل صيام. وعلى هذا لا يخرج من ذلك إلاّ ما قام عليه الدليل.

وعلى هذا يكون الحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية في جميع أنواع الصوم ما عدا صوم التطوع، فقد خرج عن ذلك بحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ السابق.

وقال بعضهم: إن تأويل الحنفية الحديث وقصره على القضاء، والنذر في البعد والندرة كتأويلهم حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها...» على المكاتبة، لأن قوله: «لا صيام» صيغة عموم ـ كما سبق بيانه ـ تتناول جميع أنواع الصيام، فإذا أخرجنا منها صوم التطوع، وصوم رمضان الذي هو ركن الإسلام، وهو أعلى مراتب الصيام، فلم يبق إلاَّ صوم القضاء، والنذر المطلق وصوم الكفارات، وهي واجبة بأسباب عارضة ـ قد توجد وقد لا توجد ـ فصار لذلك نادر كندرة المكاتبة في حديث النكاح ـ وهو: «أيما امرأة نكحت نفسها...» ـ.

هذا قول بعض العلماء.

* * *

موقف ابن قدامة من ذلك

قوله: (والصحيح أنه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة).

ش: **أقول**: لما قال بعض العلماء: إن تأويل الحنفية حديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» إلى صوم القضاء والنذر والكفارة، وقالوا: إنه نادر وبعيد كبعد وندرة المكاتبة في حديث النكاح ـ وهو: أيما امرأة، خالف ابن قدامة هذا وذكر أن قياسكم هذا على هذا قياس مع الفارق فبيَّن: أن القضاء والنذر اللذين قصر عليهما حديث: «لا صيام لمن لم يبيت

الصيام من الليل» ليسا في الندرة كالمكاتبة التي قصر عليها حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها»؛ لأمور:

الأول: أن العموم في حديث النكاح أقوى؛ لأنه عبر بصيغة «أي» وأكدها بـ «ما»، ثم رتب بطلان النكاح على الشرط.

أضف إلى ذلك أن «أي» قد اتفق على أنها تفيد العموم.

أما صيغة «لا صيام» فهي نكرة في سياق النفي وقد اختلف العلماء في إفادتها للعموم، وبعضهم ـ كالعكبري ـ قد اشترط أنها لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بـ «من» الجارة ظاهرة أو مقدرة ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله في باب العموم ـ .

الثاني: أن صيغة: «لا صيام» تحتمل نفي كمال الصوم، لا صحته، وتحتمل نفي صحته، أما صيغة «أي» فلا تحتمل شيئاً، بل هي للعموم والاستغراق.

الثالث: أن أنواع الصوم خمسة: «صوم رمضان، والتطوع، وصوم القضاء، والنذر، والكفارة» وقد قصر الحنفية الحديث على ثلاثة منها وهي: صوم القضاء، والنذر، والكفارات.

أما المكاتبة فهي واحدة بالنسبة إلى ملايين النساء.

فليست نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبة إلى جنس النساء.

فبان لك من هذه الأمور الثلاثة أنه ليس ندرة صوم القضاء، والنذر، والكفارة كندرة المكاتبة.

وبناء على هذا يكون قول بعضهم: إن ندرة صوم القضاء، والنذر والكفارة كندرة المكاتبة في مسألة النكاح ليس صحيحاً؛ حيث إنه قياس مع الفارق.

أما تخصيص الحديث على القضاء، والنذر، والكفارة، واستبعاد صوم رمضان من أن يتناوله الحديث، فهذا يحتاج إلى دليل قوي جداً؛ وذلك لأن صوم رمضان أسبق إلى الفهم؛ حيث لا يفهم عند إطلاق «الصيام» إلاَّ صوم الفرض؛ لأنه آكد الصوم وأعلى رتبة.

* * *

الحاصل من أمثلة التأويل

قوله: **(وعند هذا يعلم: أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات تتفاوت في البعد والقرب، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص، ويليق ذلك بالفروع. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: يحصل مما سبق ذكره من أمثلة التأويل الثلاثة نتائج لا بد أن تعلمها، وهي:

أولاً: أن إخراج النادر كالمكاتبة من عموم حديث «أيما امرأة...» قريب من الأذهان، ممكن التصور.

ثانياً: أن قصر العموم على النادر والشاذ ممتنع وبعيد عن تصور الأذهان، كقصر حديث: «أيما امرأة نكحت...» على المكاتبة.

ثالثاً: أن بين القريب والممتنع درجات متفاوتة في القرب والبعد، مثل: قصر حديث: «لا صيام لمن لم يبيت...» على صوم النذر، وصوم القضاء، وصوم الكفارة، حيث إن ذلك دون قصر حديث: «أيما امرأة نكحت...» على المكاتبة في البعد، ودون إخراج النار من العام في القرب.

والحاصل: أن الذوق الفقهي يلعب دوره الهام في الحكم على التأويل بكونه قريباً، أو بعيداً. وهذا موضعه كتب الفروع. والله أعلم.

* * *

القسم الثالث: المجمل

قوله: (**فصل: القسم الثالث: المجمل**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر القسم الأول ـ من أقسام الكلام المفيد ـ وهو: النص، وفرغ من ذكر القسم الثاني منها وهو: الظاهر، شرع في ذكر القسم الثالث وهو: المجمل، وأخره في الذكر عنهما؛ لأنه أضعف منهما؛ حيث لا يفهم منه معنى معيَّن بينما النص والظاهر يفهم منهما معنى معيَّن.

* * *

تعريف المجمل لغة

المجمل في اللغة: المجموع، ومنه يقال: «أجملت الشيء إجمالاً» جمعته من غير تفصيل.

ويطلق لغة على الخلط، ويطلق على المبهم، ويطلق على المحصل من أجمل الشيء إذا حصَّله، ويقال: «أجملت الحساب» إذا حصلته.

* * *

تعريف المجمل اصطلاحاً

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف المجمل، وإليك أهمها:

التعـريف الأول

قوله: (**وهو: ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى**).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للمجمل، وهو تعريف ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

ومعناه: أن المجمل هو اللفظ الذي إذا أطلق فلا يفهم منه السامع معنى، بل يفهم عدة معانٍ لا يدري أيها المقصود.

وبذلك خرج النص؛ لأن النص هو الصريح بمعناه، ولا ينقدح في الذهن غيره.

وخرج أيضاً الظاهر؛ لأن الظاهر يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، وإن كان ينقدح في الذهن معنى آخر، لكنه مرجوح.

* * *

الاعتراض على هذا التعريف

يمكن أن يعترض على هذا التعريف باعتراضين، هما:

الاعتـراض الأول

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه؛ حيث يدخل دخولاً أولياً اللفظ المهمل؛ لأن اللفظ المهمل لا يفهم منه معنى عند إطلاقه، وليس بمجمل؛ لأن الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له.

* * *

الاعتـراض الثـانـي

أنه غير جامع لأفراد المعرف؛ لأن اللفظ المجمل المتردد بين محامل قد يفهم منه معنى، وهو: انحصار المراد منه في بعضها، وإن لم يكن معيناً وكذلك ما هو مجمل من وجه ومبيَّن من وجه، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فإنه مجمل، وإن كان يفهم منه معنى.

* * *

الجواب عن هذين الاعتراضين

يمكن لابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن يقول: إني عرفت المجمل بأنه: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» وأريد به أنه الذي لا يفهم منه معنى عند إطلاقه من جهة ما هو مجمل.

* * *

الاعتراض على هذا الجواب

يمكن أن يقال ــ في الاعتراض على هذا الجواب ــ: إن هذا فيه تعريف المجمل بالمجمل، وتعريف الشيء بنفسه ممتنع.

* * *

تصحيح التعريف

يمكن أن يزاد في تعريف ابن قدامة ــ السابق ــ قيد: «معيَّن» ليكون التعريف صحيحاً، فيكون التعريف هكذا: «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن»، بمعنى: أن اللفظ المجمل لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن واضح جلي، بل يفهم منه معنيان فأكثر لا ندري أيها المراد.

* * *

التعريف الثاني

قوله: **(وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر).**

ش: **أقول**: هذا التعريف الثاني للمجمل، وهو قريب من تعريف الآمدي له في «الإحكام».

فقوله: «ما احتمل أمرين» أخرج النص؛ لأنه لا يحتمل إلاَّ أمراً واحداً فقط.

وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر»، أخرج الظاهر؛ لأنه يحتمل أمرين، أحدهما أرجح من الآخر.

وهذا التعريف أقرب إلى الصواب من تعريف ابن قدامة السابق الذكر؛ لأنه قد سلم من الاعتراضين السابقين.

ولو أضيف لفظ «فأكثر» لكان أصح تعريف للمجمل، فيقال: «المجمل هو: اللفظ الذي احتمل أمرين فأكثر لا مزية لأحدها على الآخر».

* * *

أسباب الإجمال، أو مواضع ورود الإجمال

يرد الإجمال لأسباب كثيرة، ومنها:

السـبب الأول

قوله: (وذلك مثل الألفاظ المشتركة كلفظة «العين» المشتركة بين الذهب والعين الناظرة وغيرهما، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة).

ش: **أقول**: السبب الأول من أسباب الإجمال: الاشتراك في اللفظ المفرد ــ عند القائلين بامتناع تعميمه ــ.

واللفظ المشترك قد يكون بين معنيين مختلفين، مثل: لفظ «العين» فإنه متردد بين معانٍ كثيرة وهي: «الشمس» و «الذهب» و «العين الناظرة الباصرة» و «عين الإرواء» و «الجاسوس»، فإن هذه معانٍ كثيرة ينطبق عليها لفظ واحد وهو: «العين».

وقد يكون اللفظ مشترك بين معنيين متضادين مثل لفظ «القرء»، فإنه متردد بين معنيين متضادَّين وهما: «الحيض» و «الطهر».

ومثـل: لفـظ «الشفـق» المتـردد بيـن معنييـن وهمـا: «البيـاض» و «الحمرة».

وقد بينت ذلك بالتفصيل في شرحي للمقدمة المنطقية من هذا الكتاب فارجع إليه إن شئت، ولا داعي لتكراره هنا.

* * *

السـبب الثـاني

قوله: (وقد يكون الإجمال في لفظ مركب، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٧٣٢] متردد بين الزوج والولي).

ش: **أقول**: السبب الثاني من أسباب الإجمال: الاشتراك في اللفظ المـركـب، مثـل قـولـه تعـالـى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٧٣٢]، فإن الذي بيده عقدة النكاح مشترك بين أن يكون «الزوج»، أو يكون «الولي».

ونظراً إلى هذا الاشتراك في اللفظ المركب اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج؛ لأنه هو الذي بيده دوام العقد والعصمة. وهذا رأي الإمام أبـي حنيفة، والشافعي في قوله الجديد، وأحمد في أصح الروايتين عنه.

المذهب الثاني: أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي؛ لأنه هو الذي يعقد نكاح المرأة؛ لأنها لا تزوج نفسها، وهذا رأي الإمام مالك.

* * *

السبب الثالث

قوله: (وقد يكون بحسب التصريف كالمختار، يصلح للفاعل والمفعول).

ش: **أقول**: السبب الثالث من أسباب الإجمال في اللفظ: التصريف في اللفظ، والتصريف هو العلم الذي يُعرف به أحوال ابنية الكلام مثل: لفظ «المختار»، فإن هذا اللفظ متردد بين من وقع عليه الاختيار، وبين من وقع منه الاختيار.

أي: أنك إذا سمعت عبارة: «زيد المختار» فلا تدري هل زيد هو الذي اختار فيكون فاعلاً، أو زيد هو الذي قد اختير فيكون مفعولاً به.



السبب الرابع

قوله: (وقد يكون لأجل حرف محتمل كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة، و «من» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، وأمثال ذلك).

ش: **أقول**: السبب الرابع ـ من أسباب الإجمال ـ الاشتراك في الحرف بمعنى: عدم وضوح المقصود من هذا الحرف، من أمثلة ذلك:

«الواو» مترددة بين أن تكون عاطفة، وأن تكون للابتداء والاستئناف، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ﴾ [آل عمران: ٧].

فإن الواو في قوله: «والراسخون» مترددة بين أن تكون عاطفة فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل الآيات على حسب ما علمهم الله تعالى، وبين أن تكون الواو للابتداء والاستئناف فيكون الله هو المتفرد بعلم التأويل،

أما الراسخون في العلم فإنهم يسلمون لله ذلك ويقولون آمنا به كل من عند ربنا.

وقد سبق بيان ذلك في «فصل في المحكم والمتشابه من القرآن الكريم»، وقد شرحته، ولا داعي لإعادة ذلك هنا، فإن شئت فارجع إليه.

ومن أمثلة ذلك «مِنْ» مترددة بين أن تكون للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس، كقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، فمن هنا بين ابتداء الغاية، فيكون معناها: ابتدئوا المسح من الصعيد، وبين أن تكون للتبعيض، فيكون المعنى: امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد.

وهناك أسباب لورود الإجمال لم يذكرها ابن قدامة هنا، وإليك ذكر أهمها:

* * *

السبب الخامس

من أسباب الإجمال: التردد في مرجع وعود الضمير، مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يمنعن جار جاره أن يغرز خشبة في جداره»، فإن الضمير في عبارة: «جداره» يحتمل أن يعود إلى الغارز فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يفعل ذلك في جدار نفسه.

ويحتمل أن يعود الضمير على الجار الآخر فيكون المعنى: لا يمنعه جاره أن يغرز خشبة في جدار ذلك الجار، وهذا هو ما رجحه أكثر العلماء؛ لقول أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ : «ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمين بها بين أظهركم»، ولو كان الضمير عائداً إلى الغارز نفسه لما ذكر ذلك.

* * *

السبب السادس

من أسباب الإجمال: التخصيص بالمجهول مثل إذا قيل: «اقتلوا المشركين إلَّا بعضهم»، وذلك لأن العام إذا خص بمجهول يصير الباقي محتملاً، فكان مجملاً.

* * *

السبب السابع

من أسباب الإجمال: التخصيص بصفة مجهولة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤].

وسبب الإجمال: أن الإحصان غير مبين، فكان صفة مجهولة.

* * *

السبب الثامن

من أسباب الإجمال: التخصيص بالمستثنى المجهول، مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فإنه هنا قد استثني من المعلوم ما لم يعلم، فصار الباقي محتملاً فكان مجملاً.

* * *

السبب التاسع

من أسباب الإجمال: التردد في مرجع صفة، مثل: لو كان زيد طبيباً غير ماهر في الطب، وهو ماهر في غيره، فقلت: «زيد طبيب ماهر»، فإن «ماهر» متردد بين أن يعود إلى ذات زيد، وبين أن يعود إلى وصفه المذكور وهو «طبيب»، فإن أعدنا «ماهر» إلى زيد فإن مهارته تكون في غير الطب،

وإن أعدنا «ماهر» إلى «طبيب» فإن مهارته تكون في طبه.

إلى غير ذلك من أسباب الإجمال، أو مواضع ورود الإجمال.

* * *

الإجمال في الأفعال

الإجمال كما يكون في الأقوال ــ كما سبق ــ كذلك يكون في الأفعال، أي: كما قد يكون في دلالة الألفاظ فقد يكون في دلالة الأفعال، مثل: أن يفعل الرسول ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً كما روي عنه عليه الصلاة والسلام «أنه جمع بين الصلاتين في السفر»، فإن هذا مجمل؛ لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو سفر قصير، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلاَّ بدليل.

وقد مثل لذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللمع وشرحه، والآمدي في «الإحكام» بأمثلة غير ما ذكرناه، فإن شئت فارجع إلى ذلك.

* * *

حكم المجمل

قوله: (**فحكم هذا: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه**).

ش: **أقول**: حكم اللفظ المجمل: هو أن نتوقف فيه، فلا يجوز أن نعمل به حتى يثبت لنا دليل خارجي أن المراد هو أحد معنييه، أو أحد معانيه وذلك لأن اللفظ إذا تردد بين معنيين ــ مثلاً ــ فلا يخلو:

إما أن يراد كل واحد منهما معاً.

أو لا يراد واحد منهما.

أو يراد واحد منهما دون الآخر.

أما الأول: ــ وهو: أن يرادان معاً ــ فهذا لا يمكن؛ لأنه قد يكون المعنيان متضادان فيستحيل أن نعمل بهما معاً.

أما الثاني: ــ وهو: أن لا يراد واحد منهما ــ فهذا لا يمكن؛ لأنه يؤدي إلى خلو اللفظ عن المعنى، أي: أن هذا اللفظ لا يراد به شيء، وهذا لا يتكلم به العقلاء.

فلم يبق إلاَّ الثالث ــ وهو: أن يراد به أحد المعنيين دون الآخر ــ، لكننا لا نعرف المعنى المراد ــ من هذين المعنيين ــ إلاَّ بدليل خارجي، فلذلك نتوقف في اللفظ المجمل حتى يرد دليل خارجي يرجح أحد المعنيين.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فيه لفظ مجمل وهو: «قروء» فجاء في كلام العرب أحياناً وأريد به «الحيض» وورد أحياناً في كلامهم وأريد به «الأطهار» ــ وقد بينت ذلك بالتفصيل في المقدمة المنطقية من هذا الكتاب ــ.

فهنا توقفنا في المراد به هنا حتى ثبت لنا دليل خارجي عن اللفظ دل على أن المراد به «الحيض»، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: أن الشارع في هذه الآية جعل الشهور في الآيسة بدلاً عن الحيض، فلم يقل: «يئسن من الأطهار».

* * *

نصوص اختلف في كونها مجملة
من الآيات والأحاديث

هناك نصوص من الكتاب والسنة قد اختلف العلماء فيها: هل هي مجملة، أو لا إجمال فيها، بل هي واضحة مبينة؟ إليك ذكر بعضها.

* * *

النص الأول

قوله: **(فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ونحوها..).**

ش: **أقول:** النص الأول من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ونحوها، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]، وكل تحريم وتحليل مضافين إلى الأعيان اختلف العلماء فيها هل من المجمل أو هي من المبين على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فليس بمجمل).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن كل تحريم وتحليل مضافين إلى الأعيان مثل الآيات السابقة لا إجمال فيها، بل هي مبينة، وسيأتي ذكر أصحاب هذا المذهب.

* * *

الدليل على ذلك

قوله: (لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع، ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: «حرمتُ عليك الطعام» الأكل دون اللمس والنظر، و «حرمت عليك الجارية» الوطء يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له).

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب ـ وهو: أنه لا إجمال في الحكم المضاف إلى العين بقولهم: إن الاستقراء والتتبع أثبت أن أهل اللغة قد تعارفوا على أن تحريم أو تحليل كل عين ينظر فيها إلى ما هي معدَّة له.

فإذا أضيف التحريم أو التحليل إلى عين من الأعيان فإنه يُقدر الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات: الشرب، وفي الملبوسات: اللبس، وفي الموطوءات: الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفهم من غير توقف.

وعلى هذا: فإن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ظاهر في: تحريم الأكل؛ لأنه هو المعنى الذي يسبق إلى الفهم من جهة عرف الاستعمال، وإذا ذل الاسم بالعرف على معنى كأن ذلك الاسم وضع لذلك المعنى، ولا فرق، ولذلك قسم الأصوليون الأسماء إلى عرفية ووضعية وقد سبق بيانها.

وكذلك لو قال: «حرمت عليك هذا الطعام»، فإن الذهن ينصرف إلى أن المحرم هو: الأكل، أما النظر، أو اللمس، أو شم الرائحة فليس بمحرم.

وإذا قال: «حرمت عليك هذا الثوب»، فإنه ظاهر في أنه يريد أن المحرم هو اللبس فقط.

وإذا قال: «حرمت عليك النساء»، فإنه يريد الوطء.

وهذا يعرفه كل أحد قد أطلع على عرف أهل اللغة، حيث إنهم قد قطعوا به كالعرف في الدابة أن المراد به الخيل لا غير فوجب حمله عليه لأجل هذا الظاهر العرفي، ولم يقل أحد: أنها مجملة لا نعلم المراد بها، وكذلك هنا فإنه يفهم منه معنى واضح، فكيف يكون مجملاً والصريح تارةً يكون بعرف الاستعمال، وتارةً بالوضع، وكل ذلك واحد في نفي الإجمال.

* * *

أصحاب هذا المذهب

قوله: **(وهذا اختيار أبي الخطاب، وبعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: ذهب إلى المذهب السابق ـ وهو المذهب الأول ـ بالإضافة إلى ابن قدامة، أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وأبو علي وابنه أبو هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبو الحسين البصري في «المعتمد»، من المعتزلة، وعليه أكثر الشافعية، وهو مذهب أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وحكي عن القاضي: أنه مجمل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] مجمل، أي: لا يعرف المراد منه.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل يتعلق بها، فلا يدري ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها، أم بيعها، أم النظر إليها، أم لمسها؟).

ش: أقول: استدل أصحاب هذا المذهب ـ أعني المذهب الثاني ـ بقولهم: إن الأعيان لا تتصف بالتحريم، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين، أي: أن تحريم الأعيان لا يصح، وإنما يحرم أفعالنا في العين، وليس لأفعالنا ذكر في اللفظ، فلا يعلم ما ذلك الفعل المحرم من الميتة، أيكون المحرم منها أكلها، أم مسها، أم النظر إليها، أم بيعها والانتفاع بها؟ ولا يعلم ما ذلك الفعل المحرم من الأم، أيكون المحرم منها وطئها، أو النظر إليها، أو لمسها؟ فلا يعلم المراد من التحريم والاحتمالات متعددة ـ كما تلاحظ ـ وهي متساوية عند السامع، ولا بد من تقدير فعل، وليس بعضها أولى من بعض، ولا مرجح لأحدها، فكان اللفظ مجملاً.

* * *

أصحاب هذا المذهب

قوله: (وهذا قول جماعة من المتكلمين).

ش: أقول: ذهب إلى هذا المذهب ـ أعني: أنه مجمل ـ أبو يعلى في «العدة»، وأبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري، وبعض الحنفية، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية.

* * *

بيان ما وقع فيه أبو يعلى من اضطراب في هذا

وقع عند أبـي يعلى اضطراب في هذه المسألة، فقد ذكر في «العدة»

(١٠٦/١) أن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، من المبين، وذكر في (١٤٥/١) أن هاتين الآيتين من المجمل.

وحاول محقق «العدة» أن يوجد لذلك مخرجاً، فقال في هامش «العدة» (١٤٥/١): «الذي اعتقده أن القاضي أبا يعلى نقل في الأول كلام الجصاص ـ رحمه الله ـ في أصوله بنصه، وكان فيه: أن هذه الألفاظ مبينة، ولما جاء إلى هنا وكان مستقلاً في رأيه حكم بأنها مجملة».

قلت: إن هذا الكلام لا يقبل؛ لعدم الدليل عليه، فإن أبا يعلى لم يصرح ولم يشر إلى أن كلامه في (١٠٦/١) منقول عن شيخه الجصاص.

* * *

بيان غلط من نسب هذا المذهب إلى أكثر الحنفية

لقد نسب بعض الأصوليين ـ كالفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب ـ هذا المذهب ـ وهو: أن ذلك مجمل ـ إلى أكثر الحنفية، وهذا غلط واضح؛ حيث صرح أكثر الحنفية ـ كابن عبد الشكور في مسلم الثبوت، والبزدوي في أصوله مع الكشف وغيرهما ـ: أن هذا مذهب بعض الحنفية كالكرخي، وأبي عبد الله البصري فقط، أما مذهب أكثر الحنفية فهو كالمذهب الأول ـ وهو: أنه لا إجمال في ذلك.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون بالوضع تارة، وبالعرف أخرى).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن دليل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إنا لا نسلم بأننا لا نعلم الفعل المحرم من الميتة، والفعل المحرم من الأم ـ الواردين في الآيتين ـ، بل رجحنا ما ذكرناه وهو: أن المحرم في الميتة هو الأكل، والمحرم في الأم هو: الوطء. والذي جعلنا نرجح ذلك هو: عرف الاستعمال؛ فإنه قاض بأن المراد ما ذكرنا فهو المتبادر إلى الذهن كما سبق في الاستدلال.

ثم إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ احتجوا بظواهر هذه الأمور، ولم يرجعوا إلى غيرها لبيانها، فلو لم تكن من المبين لما احتجوا بها.

* * *

النص الثاني

قوله: (وقول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ...﴾ [البقرة: ٢٧٥]).

ش: **أقول**: النص الثاني من النصوص التي اختلف فيها هل هي من المجمل أو المبين قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فقد اختلف العلماء فيه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام فيحمل على عمومه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذه الآية لا إجمال فيها، بل هي مبينة ومعناها ظاهر؛ حيث إن اللفظ عام، فيحمل على عمومه في كل ما يسمى بيعاً، إلاَّ ما خصه الدليل.

وهذا مذهب أكثر العلماء، وهو الصحيح؛ حيث إن «البيع» مفرد محلى بأل الاستغراقية، فتكون عامة، وتشمل كل بيع.

ويؤيد ذلك: أن النبي ﷺ اعتنى ببيان البيوع الفاسدة: كالنهي عن بيع المنابذة، والملامسة، وحبل الحبلة، والملاقيح، والغرر، والثمر حتى يبدو صلاحه ونحو ذلك مما يدل على أن المقصود هو حل جميع أنواع البيوع إلاّ ما خصصه الشارع كما سبق.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: (وقال القاضي: هو مجمل).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٨٥] مجمل، ذهب إلى ذلك أبو يعلى في «العدة».

واستدل لذلك بأن الله ـ تعالى ـ حكى عنهم ـ وهم أهل اللسان ـ أنهم قالوا: «إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا»، وإذا كان كذلك افتقر إلى قرينة تفسره، وتميز بينه وبين الربا؛ لأن الربا هو بيع لكن بزيادة مخصوصة كبيع الصاع بصاعين.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عما احتج به أبو يعلى بأن يقال: إنهم فرقوا بين البيع والربا في الاسم، وإنما قالوا: هو مثله في المعنى.

* * *

منشأ الخلاف

ومنشأ الخلاف في هذا: أن «أل» الواردة في لفظ «البيع» هل هي للعموم، أو عهدية، أو للجنس من غير استغراق، أو محتملة؟

وقلنا: إن الراجح هو: أن هذه الآية مبينة، وأنها تحمل على عمومها، فتكون جميع أنواع البيع حلال؛ حيث إن هذا هو الموافق للأصل؛ حيث إن الأصل في المنافع الحل، وفي المضار الحرمة بأدلة شرعية، فمهما حرم البيع فهو خلاف الأصل.

* * *

بيان اضطراب أبي يعلى في هذا

أبو يعلى قال في «العدة» (١/ ١١٠): إن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مبينة؛ حيث إن معناها معقول ظاهر، ولا تفتقر إلى البيان، وقال في نفس الكتاب (١/ ١٤٨): إن هذه الآية من المجمل.

فهنا وقع اضطراب في رأيه، فبعضهم كالفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب نقل عنه المذهبين.

* * *

النص الثالث

قوله: (**فصل: وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلاَّ بطهور»**).

ش: **أقول**: النص الثالث ـ من النصوص التي اختلف فيها: هل هي من المجمل أو المبين؟ ـ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا صلاة إلاَّ بطهور» ونحوه مثل: «لا صلاة إلاَّ بفاتحة الكتاب»، و «لا صيام لمن يبيت الصيام من الليل» و «لا نكاح إلاَّ بولي» و «لا صلاة لجار المسجد إلاَّ في المسجد» و «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» وغيرها، اختلف العلماء فيها على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (ليس بمجمل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذا من المبين الواضح الظاهر المعنى. وليس من المجملات، حيث إنه نفي لما ليس منفياً بصورته؛ فإن صورة الصلاة، والصوم، والنكاح، والوضوء موجودة.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: (وقال الحنفية هو مجمل).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن هذا مجمل.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو عبد الله البصري، وأكثر المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن المراد به نفي حكمه؛ إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن ذلك مجمل بقولهم: إنه لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل، وهو الصلاة، أو الصوم، أو النكاح، أو الوضوء ـ في الأحاديث السابقة ـ وذلك لأن صورة الصلاة مثلاً يمكن إيجادها بغير طهور كصلاة المحدث، كذلك صورة النكاح، والصوم، والوضوء يمكن إيجادها بغير توفر شرطها، فلو نفي ذلك خلفاً.

فتعين أن المراد بالنفي هنا هو: نفي الحكم، أي: نفي حكم الصلاة، ونفي حكم الصوم، ونفي حكم النكاح، ونفي حكم الوضوء.

والحكم متعدد يتنوع إلى أنواع، منها: «الصحة» و «الإجزاء» و «الكمال»، فلا نعلم هل المراد: «لا صلاة صحيحة» أو «لا صلاة مجزئة»، أو «لا صلاة كاملة» وهي متساوية عندنا، فليس حكم بأولى من حكم، ولا مرجح لأحدها فيكون اللفظ متردداً بينها بالتساوي فيكون مجملاً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(قلنا إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ).**

ش: **أقول:** لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن هذا مبيَّن وليس من المجملات بقولهم:

إن الحقائق الشرعية ثابتة ــ كما سبق بيانه ــ فإذ جاءنا مثل هذه الأسماء ــ كالصوم، والصلاة، والوضوء، والنكاح ــ فإنه يجب حملها على حقيقتها الشرعية، فإذا اختل ركن أو شرط فإنه يصح نفيه حقيقة؛ لأن الشرعي هو: تام الأركان متوافر الشروط، ولهذا قال النبي ﷺ للمسيء في صلاته: «ارجع فصل فإنك لم تصل»، وإذا كانت الحقيقة هي المراد نفيها، فلا يحتاج نفيها لإضمار حكم، وإنما يحتاج إلى إضمار شيء إذا استحال حمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة، ولكنه هنا يُحمل اللفظ على ما أضيف إليه حقيقة؛ حيث إن المراد من النفي ــ هنا ــ : نفي الحقيقة، وعلى ذلك فلا يحتاج إلى إضمار شيء، فلا إجمال.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (**فإن قيل: فالفاسدة تسمَّى صلاة**).

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الثاني على ما سبق بقولهم: إن الإنسان لو صلى بدون طهارة، فإن صلاته هذه فاسدة، ولكن ذلك لا يمنع من إطلاق اسم «الصلاة» عليها، وإن كانت فاسدة.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (**قلنا: ذلك مجاز؛ لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته، والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة**).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على ذلك الاعتراض بقولهم: إن إطلاق اسم «الصلاة» على الصلاة الفاسدة إطلاق مجازي، لا حقيقي، والعلاقة: أن الصلاة الفاسدة وقعت على صورة الصلاة الصحيحة.

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة أولى به، وبناء على ذلك: فإنه يجب حمل قوله: «لا صلاة. . .» على حقيقته الشرعية.

* * *

الصحيح في ذلك

قوله: (**والصحيح: أن يُحمل ذلك على نفي الصحة**).

ش: **أقول**: إن الصحيح من أقوال العلماء: أن يحمل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلاَّ بطهور» ـ ونحو ذلك مما ذكر هناك ـ على أن المراد به: نفي صحة الصلاة بلا طهور، ولا يصح حمله على نفي الصلاة.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (ووجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و «لا عمل إلاَّ بنية» و «لا بلدة إلاَّ بسلطان» يراد به: نفي الفائدة والجدوى، ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف).

ش: أقول: الدليل على أن النفي في قوله: «لا صلاة» ونحوه يحمل على نفي الصحة: أن المتبادر إلى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجـود إنما هو نفي فائدته وجدواه ومنفعته، وقد اشتهر ذلك في عرف الاستعمال، فمثلاً: يقال: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و «لا كلام إلاَّ ما أفاد»، و «لا حكم إلاَّ لله»، و «لا طاعة إلاَّ لله»، و «لا عمل إلاَّ بنية»، و «لا بلدة إلاَّ بسلطان».

فيقال ذلك وإن كان العلم غير النافع يُسمَّى علماً، والكلام غير المفيد يُسمى كلاماً، والحكم لغير الله يُسمى حكماً، والطاعة لغير الله تُسمى طاعة، والعمل بلا نية يُسمى عملاً، والبلدة بغير سلطان تُسمى بلدة.

لكن نفي ذلك ـ في الأمثلة السابقة ـ لعدم فائدة العلم غير النافع، ولعدم فائدة الكلام، ولعدم صحة الحكم لغير الله، ولعدم صحة الطاعة لغير الله، ولعدم صحة العمل بلا نية، ولعدم فائدة البلدة بلا سلطان؛ لأن البلدة التي لا سلطان فيها لا فائدة من الحياة فيها.

فكذلك ـ هنا ـ يحمل النفي في قوله: «لا صلاة إلاَّ بطهور» على نفي الصحة؛ لانتفاء فائدة الصلاة بغير طهور.

فالصلاة بلا طهور، والنكاح بلا ولي، والصوم بغير تبييت النية من الليل لا تفيد شيئاً، فانتفت صحتها؛ نظراً لانتفاء فائدتها.

فثبت أن الصحيح أن يحمل النفي في قوله: «لا صلاة» ونحوه على نفي الصحة.

ويؤيد ذلك: أن هذا هو الظاهر؛ لأنه أقرب إلى موافقة دلالة اللفظ على النفي؛ لأنه إذا قال: «لا صلاة إلاَّ بكذا» أو قال: «لا صوم إلاَّ بكذا» فقد دل على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة، ودل على صفته ــ وهي الصحة ــ بدلالة الالتزام، فإذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام؛ تقليلاً لمخالفة الدليل.

* * *

الاعتراض على ذلك

لقد اعترض بعضهم على ذلك قائلاً: يمكن حمل قوله: «لا صلاة» على نفي الصلاة الشرعية؛ لأن الصلاة قد اختل فيها شرط وهو عدم وجود الطهارة، فكأن حقيقة الصلاة الشرعية غير موجودة، كما قال الجمهور في دليلهم السابق على عدم الإجمال.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (**ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية، فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه؛ لكونه خلفاً، وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح؛ لأن الصلاة يؤمر بها، ويُنهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه**).

ش: **أقول**: قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الصحيح: أن النفي في قوله: «لا صلاة» يحمل على نفي الصحة، أي: «لا صلاة صحيحة إلاَّ بطهور».

ولا يصح حمل النفي ـ هنا ـ على نفي الصلاة الشرعية؛ لأنه لا يخلو من أمرين، هما:

الأول: إن أريد بالصلاة الشرعية: نفس صورة الصلاة فهذا لا يمكن ـ بأي حال ـ حمل اللفظ وهو «لا صلاة إلاَّ بطهور» عليه؛ وذلك لأن صورة الصلاة يمكن إيجادها بغير طهور كصلاة المحدث، فإذا نفيت صورة الصلاة كان ذلك مخالفاً للواقع.

الثاني: وإن أريد بالصلاة الشرعية وفسِّرت بالفعل مع الحكم لم يصح حمل اللفظ عليه ـ أيضاً ـ ؛ وذلك لأن الصلاة قد أمر بفعلها، ونهي عنها فأمر بها في أوقاتها إذا استكملت جميع الشروط، وينهى عنها بخلاف ذلك، والأمر والنهي يتعلقان بالفعل الذي يمكن الإتيان به إذا توفرت الشروط والأركان، وتركه إذا لم يكن كذلك.

فلم يبق إلاَّ حمل اللفظ، وهو نفي الصلاة على نفي الصحة، فيكون المراد بما سبق: «لا صلاة صحيحة إلاَّ بطهور»، و «لا وضوء صحيح إلاَّ بنية»، و «لا صوم صحيح إلاَّ بتبييت النية من الليل». والله أعلم.

* * *

النص الرابع

قوله: (**فصل: وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلاَّ بنية»**).

ش: أقول: النص الرابع ـ من النصوص التي اختلف فيها، هل هي من المجمل أو لا؟ ـ قوله عليه السلام: «لا عمل إلاَّ بنية» ونحوه، كقوله: «إنما الأعمال بالنيات»، اختلف العلماء فيه على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: (يدل على نفي الإجزاء وعدمه؛ لما ذكرنا من العرف، فليس هذا من المجملات، بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفي، وهو صدق؛ لأن المراد نفي مقاصده، لا نفي ذاته).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قوله: «لا عمل إلاَّ بنية» ليس من المجمل، والنفي فيه يحمل على نفي الصحة والإجزاء، أي: «لا عمل مجزىء إلاَّ بنية»، أو «لا عمل صحيح إلاَّ بنية».

* * *

الدليل على ذلك

ويدل على ذلك: ما سبق من أنه قد اشتهر في عرف الاستعمال: أن نفي كل فعل كان متحقق الوجود إنما هو نفي فائدته وجدواه، فيكون المراد: نفي فائدة وجدوى ومنفعة العمل بدون نية، فتنتفي صحته لما سبق.

وعلى هذا: لا يكون ذلك النص من المجملات، بل من المألوف في عرف الاستعمال كقولهم: «لا علم إلاَّ ما نفع»، و «لا كلام إلاَّ ما أفاد»، وكل ذلك نفي لما لا ينتفي، وهذا صحيح؛ لأنه ليس المراد نفي ذاته؛ حيث إن ذاته موجود: فالعلم غير النافع موجود، والعمل بلا نية موجود، فهذا لا يمكن نفيه، ولكن المراد من ذلك نفي المقصد، وهو: الصحة، أي: لا علم صحيح إلاَّ ما نفع، ولا كلام صحيح إلاَّ ما أفاد، وكذلك يقال: لا عمل صحيح ومجزىء إلاَّ بنية.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النص ـ وهو: لا عمل إلاَّ بنية ـ من المجمل، ذهب إلى ذلك بعض العلماء: كأبي الحسين البصري، وأبي عبد الله البصري.

* * *

الدليل على ذلك

استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بقولهم: إنه ما دام أن صورة العمل بدون نية لا تنتفي ـ كما قلتم ـ فوجب أن يكون المراد: نفي حكمه، والحكم يتنوع إلى أنواع، منها: الصحة و الكمال، والإجزاء وهي متساوية عندنا، ولا ترجيح لأحدها فثبت الإجمال.

* * *

الجواب عن ذلك

إن الظاهر من النفي في قوله: «لا عمل إلاَّ بنية» هو: نفي الصحة ودل على ذلك عرف الاستعمال، واللغة، كما سبق أن بينا ذلك.

وعلى هذا: بطل زعمكم: أن أنواع الحكم متساوية. والله أعلم.

* * *

النص الخامس

قوله: **(فصل: وقوله ـ عليه السلام ـ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»...).**

ش: **أقول:** النص الخامس ـ من النصوص التي اختلف فيها هل هي من المجمل أو لا؟ ـ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فهذا اختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (المراد به: رفع حكمه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا إجمال في ذلك، بل هو مبيَّن؛ حيث إن المراد به: رفع حكم الخطأ، ورفع حكم النسيان، وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (فإنا علمنا أنه لم يرد رفع صورته؛ لأن كلامه يجل عن الخلف).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أن الحديث السابق لا إجمال فيه ـ بل هو ظاهر في أن المراد به: رفع حكم الخطأ ـ بقولهم: إنه إما أن يحمل على رفع صورة الخطأ وصورة النسيان وحقيقتهما، أو يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان، ولا يمكن حمله على غيرهما.

أما الأول ـ وهو حمل اللفظ على رفع صورة الخطأ وصورة النسيان وحقيقتهما ـ فهو باطل؛ لأن صورة الخطأ وصورة النسيان واقعتان كثيراً من الناس، فلو قلنا بأن صورة الخطأ وصورة النسيان مرتفعتان للزم من ذلك مخالفة الواقع، ويكون ـ حينئذٍ ـ كذباً، وكلام الرسول ﷺ يتنزه عن ذلك ـ أي: أن الرسول ﷺ يتنزه ويجل من أن يتكلم بكلام يخالف الواقع ـ .

وإذا ثبت بطلان الأول ثبت الثاني وهو: أن يحمل الحديث على نفي ورفع حكم الخطأ، وحكم النسيان، لا نفي ورفع صورتهما.

* * *

المذهب الثاني

أن قوله ــ عليه السلام ــ : «رفع عن أمتي الخطأ...» فيه إجمال، ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري، وأبو عبد الله البصري.

* * *

بيان غلط من نسب ذلك لبعض الحنفية

نسب بعض العلماء ــ كالسمعاني في القواطع، والزنجاني في تخريج الفروع على الأصول، والبرماوي في الفوائد السنية ــ هذا إلى بعض الحنفية، وبعد مراجعتي لكتب الحنفية في ذلك لم أجده لواحد منهم. والله أعلم.

* * *

دليلهم على ذلك

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أن الحديث فيه إجمال بقولهم: إن اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع صورة الخطأ والنسيان، فلما عورضوا بأن صورتهما واقعة ــ كما سبق بيانه ــ قالوا: إن المراد: نفي حكم الخطأ والنسيان، وعند ذلك فإما أن يضمر نفي جميع أحكام النسيان، أو بعضها.

والأول ــ وهو: نفي الأحكام ــ لا يمكن؛ لأن الإضمار على خلاف الأصل، وإنما يصار إليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل العمل باللفظ، فيجب الاقتصار فيه على أقل ما تندفع به الضرورة وهو: بعض الأحكام.

وأيضاً من أدلة امتناع نفي جميع الأحكام: أن من جملتها لزوم الضمان، وقضاء العبادة وهو غير منتف بالإجماع، ثم إن ذلك الحكم المضمر لا يمكن القول بتعيينه؛ لعدم دلالة اللفظ عليه، فلم يبق إلاَّ أن يكون غير معين، ويلزم منه الإجمال.

الجواب عن ذلك

سيأتي الجواب عن ذلك ــ إن شاء الله ــ ضمن كلام من خصص الحكم برفع المؤاخذة وهو قريب.

* * *

خلاف الجمهور هل الحكم المرفوع عام وشامل، أو هو خاص؟

لما اتفق الجمهور على أن الحديث يحمل على رفع حكم الخطأ وحكم النسيان، اختلفوا ــ فيما بينهم ــ هل المرفوع عام وشامل لجميع أحكام الخطأ والنسيان، أو هو خاص في رفع المؤاخذة على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أن المنفي والمرفوع في الحديث جميع أحكام الخطأ والنسيان، وهذا شامل للإثم والعقاب، والضمان، والقضاء. وذهب إلى هذا بعض العلماء منهم: ابن قدامة ــ هنا ــ ، وأبو الخطاب في «التمهيد»، وفخر الدين الرازي في «المحصول».

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إننا قلنا بأنه لا بد من تقدير لفظ «حكم»، فتكون العبارة: «رفع عن أمتي حكم الخطأ وحكم النسيان»، فيكون ــ عندنا ــ اسم منكر أضيف إلى معرفة وهو: «حكم الخطأ» وهذا صيغة من صيغ العموم، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ والنسيان.

فيترتب على ذلك: أن من ترك عبادة خطأً، أو نسياناً، أو إكراهاً لا يأثم بتركها، ولا يلزم قضاؤها؛ ومن أتلف شيئاً خطأً، أو نسياناً لا يأثم بذلك، ولا يضمنه.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقيل: المراد به: رفع حكمه الذي هو المؤاخذة، لا نفي الضمان، ولزوم القضاء).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الحكم المرفوع والمنفي في الحديث هو: حكم خاص وهو: الإثم والمؤاخذة ـ فقط ـ.

وليس المراد هو نفي جميع أحكام الخطأ والنسيان، فلا يدخل ضمان المتلفات، ولا يدخل قضاء العبادات.

وهذا ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وكثير من محققي العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] عاماً في كل حكم، بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه، فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع، وقد كان يفهم من قولهم: «رفعت عنك الخطأ»: المؤاخذة به والعقاب).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الحكم المرفوع

والمنفي هو حكم خاص وهو: المؤاخذة والإثم ـ بقولهم: إذا تعذر حمل لفظ الحديث على رفع ونفي صورة وعين الخطأ والنسيان، فإنه يتعين حمل اللفظ على رفع حكم الخطأ والنسيان، لكن ليس الحكم على إطلاقه، بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ؛ حيث إن من عَرَف عُرْف أهل اللغة قبل ورود الشرع لا يتشكك ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده: «رفعت عنك الخطأ والنسيان» في أن مراده من ذلك: رفع المؤاخذة والعقاب.

فكذلك هذا الحديث ـ وهو قوله عليه السلام ـ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان...» صريح فيه، وليس بعام في جميع أحكامه، من ضمان المتلفات، ولزوم قضاء العبادة وغيره، بل هو خاص في: رفع المؤاخذة والعقاب؛ وذلك لأنه لا صيغة في الحديث تدل على أنه عام في جميع الأحكام، قياساً على قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فإننا لم نجعل ذلك عاماً، بل إن المحرم هو: الأكل ـ فقط ـ ، وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، لم نجعله عاماً في كل حكم، بل إن المحرم هو: الوطء، وهذا أخذناه من عرف الاستعمال، مع أنه لا بد من إضمار فعل في الآيتين.

فكذلك قوله ـ عليه السلام ـ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه كالفعل، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع: وهو المؤاخذة والعقاب كما قلنا.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض معترض على ما سبق، قائلاً: لقد قررتم بأن المرفوع في

الحديث هو حكم خاص، وهو: الإثم والعقاب، ويلزم على هذا رفع دخول ضمان المتلفات فليرتفع؛ لأنه يعتبر من جملة المؤاخذات والعقوبات.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه، ولهذا يجب على الصبـي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد، فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك الاعتراض ــ: إن ضمان المتلفات قد يجب امتحاناً من أجل أن يثاب عليه، لا للانتقام والعقاب، وهو ــ أي الضمان ــ من خطاب الوضع ــ الذي سبق ذكره ــ فهو ليس بعقاب بل هو جبران للمتلفات.

ولهذا، فإنه يجري فيمن ليس مكلفاً كالصبـي والمجنون، مع أن القلم قد رفع عنهما، ويجب الضمان ــ أيضاً ــ على العاقلة في دية الخطأ، مع أنهم لا علم لهم بالجناية، وكذلك يجب الضمان على المضطر في المخمصة إذا أكل مال غيره، مع أن الأكل ــ وهو إتلاف مال غيره ــ واجب عليه؛ حفظاً لنفسه.

وقد يجب الضمان لأجل العقاب كما وجب على المتعمد لقتل الصيد؛ ليذوق وبال أمره.

وخلاصة القول في ذلك: أن الضمان قسمان:

القسم الأول: ضمان ورد بطريق العقاب، فهذا ينتفي ويرتفع ويدخل مع الحكم المرفوع؛ لأنه مؤاخذة.

القسم الثاني: ضمان ورد بطريق الجبران والامتحان، فهذا لا ينتفي، ولا يدخل ضمن الحكم المرفوع؛ لأنه ورد للامتحان.

* * *

بيان عدم صحة هذا المذهب

قوله: **(قال أبو الخطاب: وهذا لا يصح)**.

ش: **أقول**: أبو الخطاب الحنبلي ـ وهو من أصحاب المذهب القائلين: إن المرفوع جميع أحكام الخطأ والنسيان ـ قد صرح في التمهيد له بأن المذهب الثاني ـ وهو: أن الحكم المرفوع خاص بنفي المؤاخذة ـ لا يصح، وهو ظاهر البطلان.

* * *

أدلـــة ذلـــك

استدل أصحاب المذهب الأول على عدم صحة المذهب الثاني بدليلين:

الدليـــل الأول

قوله: **(لأنه لو أراد نفي الإثم، لم يكن لهذه الأمة فيه مزية؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم صحة المذهب الثاني ـ : أن الشارع لو أراد نفي ورفع المؤاخذة والإثم فقط لترتب على ذلك إبطال فائدة تخصيص الأمة بالرفع والنفي الوارد في الحديث؛ حيث إن الرسول ـ عليه السلام ـ قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، فقوله: «عن أمتي» يقتضي اختصاصها بهذه الرخصة والرحمة.

فلو قلنا: إن النفي والرفع حكم مختص بالإثم ــ فقط ــ فإنه لا يكون لهذه الأمة مزية تميزت بها عن غيرها في ذلك؛ لأن الناسي غير مكلف في جميع الشرائع السابقة، فثبت أن المرفوع: الإثم، والضمان وغيرهما.

* * *

الاعتراض على ذلك الدليل

يمكن أن يعترض على ما قاله أبو الخطاب ــ هنا ــ بأن يقال: إن هذا الكلام غير مقبول؛ لأن هذه الأمة تميزت واختصت بعفو الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه، دل على ذلك أدلة منها ما يلي:

الأول: هذا الحديث، حيث ورد فيه «عن أمتي»، حيث يفيد: أن غيرها ليس كذلك.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقول الله ــ تعالى ــ : «قد فعلت» يدل على أن المؤاخذة بالخطأ والنسيان كانت معهودة على من قبلنا؛ لأنه لو كانت المؤاخذة مرفوعة عن كل أحد لما دعت ضرورة إلى ذلك الدعاء وإظهار الكرامة بالإجابة بقوله سبحانه: «قد فعلت» ــ كما ورد في الحديث القدسي ــ ، فظاهر الامتنان أنه خاص بنا. والله أعلم.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته، اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على عدم صحة المذهب الثاني ــ : أن الشارع لما أضاف الرفع والنفي إلى ما لا يمكن أن يرتفع وينتفي حقيقة ــ وهو صورة الخطأ والنسيان ــ فإنه يقتضي أن يكون المرفوع والمنفي الذي يتعلق به الخطأ والنسيان وهو: حكمهما، وهذا عام وشامل لكل حكم يتعلق بالخطأ والنسيان، والإكراه من إثم، وضمان، وقضاء. كما بيناه سابقاً. والله أعلم.



المبيَّن

قوله: (فصل: البيان والمبيَّن في مقابلة المجمل).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المجمل، كان لا بد من أن يتبعه بذكر البيان؛ حيث إن المجمل يفتقر إليه.

والمبيَّن من لفظ أو فعل يقابل المجمل فما تقدم للمجمل من تعريفات وحدود فخذ ضدَّها في المبيَّن.

فإن كان تعريف المجمل هو: «ما لا يفهم منه عند الاطلاق معنى معيَّن»، يكون ضدُّه هو تعريف المبيَّن، وهو: «ما فهم منه عند الإطلاق معنى معيَّن».

وإن كان تعريف المجمل هو: «ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر»، يكون ضدُّه وعكسه هو تعريف المبيَّن، وهو: «اللفظ الذي ينص على المعنى بدون احتمال».

واعلم أن المبين يقابل المجمل ـ كما سبق ـ ، والبيان يقابل الإجمال.

فالمجمل هو: اللفظ الذي تردد بين معنيين أو معان ـ كما سبق ـ .

والإجمال: إرادة التردد من المتكلم.

والمبيَّن: الكلام الدال من أن يتردد الذهن بين معنيين.

والبيان يطلق تارة على فعل مبين وهو: التبيين كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم.

فالبيان ـ على هذا ـ اسم مصدر «بيَّن»، والمصدر منه هو: «التبيين».

والبيان ـ أيضاً ـ يطلق على ما حصل به التبيين، وهو: الدليل.

ويطلق ـ أي: البيان ـ على متعلق التبيين ومحله وهو: المدلول وهو: المبيَّن.

ونظراً إلى اختلاف الإطلاقات ـ كما سبق ـ فقد اختلف العلماء في التعريف الاصطلاحي للبيان ـ كما سيأتي ـ .

* * *

تعريف البيان اصطلاحاً

قوله: **(واختلف في البيان)**.

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في تفسير وتعريف البيان، فذكروا له عدة تعريفات، إليك أهمها:

* * *

التعريـف الأول

قوله: **(فقيل: هو الدليل، وهو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول للبيان: أنه الدليل.

وهذا اختيار القاضي أبـي بكر الباقلاني، والغزالي، وأكثر الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدامة ـ كما سيأتي ـ وأبـي الحسن التميمي، وقال

معناه أبو الخطاب وابن عقيل. واختاره ـ أيضاً ـ بعض المعتزلة.

وإذا ثبت أن البيان هو: الدليل، فحد البيان هو نفس حد الدليل.

والدليل لغة: المرشد إلى المطلوب سواء كان حسياً كالمرشد إلى بلد معين، أو معنوياً كالأدلة الشرعية.

والدليل اصطلاحاً: هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

ومعناه: أن الدليل: هو كل شيء استعمل للتوصل به إلى حكم معيَّن بشرط أن يكون النظر فيه صحيحاً.

واحترز بذلك مما يتوصل بفاسد النظر فيه إلى حكم من الأحكام.

وقال: «إلى علم أو ظن» ليعم ذلك كل ما يقال له دليل سواء كان مفيداً للقطع، أو للظن، وسواء كان عقلياً، أو حسياً، أو شرعياً، أو عرفياً، أو قولاً، أو سكوتاً، أو فعلاً، أو ترك فعل إلى غير ذلك.

وقال بعضهم: إن اسم الدليل يُخصُّ بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة يخص بما أوصل إلى الظن، وهؤلاء هم الذين يفرقون بين الدليل والأمارة.

والحق: أن ما أوصل إلى العلم وما أصل إلى الظن كله يطلق عليه دليل، يدل على ذلك الواقع فمن تتبع واستقرأ كتب الفروع والأصول وجد ذلك جلياً واضحاً.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (وقيل: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح).

ش: أقول: هذا التعريف الثاني للبيان.

وهو تعريف أبي بكر الصيرفي، ونصه ــ كما نقله كثير من الأصوليين ــ : «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي».

ومعناه واضح.

تنبيه: نسب البرماوي في «الفوائد السنية» هذا التعريف إلى إمام الحرمين والآمدي.

وهذا ليس بصحيح؛ حيث إن إمام الحرمين في «البرهان» قد حكى هذا التعريف وحكم عليه بأنه ليس بمرضٍ، والآمدي كذلك لما حكى هذا التعريف في الإحكام ردَّ عليه بثلاثة أوجه:

الأول: أنه غير جامع.

والثاني: أن فيه تجوزاً.

والثالث: أن فيه زيادة.

* * *

التعريف الثالث

قوله: **(وقيل: هو: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف الثالث للبيان.

وهو قريب من تعريف جمهور الفقهاء الذي نقله أبو الحسن الماوردي عنهم وهو: أن البيان: إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلاَّ به، نقل ذلك ابن السمعاني في «قواطع الأدلة»، وقال عنه: «إنه أحسن من جميع الحدود».

ومعنى التعريف الذي أورده ابن قدامة: أن البيان هو: الشيء الذي دل على أن المراد من ذلك اللفظ المجمل هو ذلك المعنى المعين.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : أن يرد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة

على المعنى المراد ـ كالشفق، والقرء، والعين مثلاً ـ فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان.

* * *

الاعتراض على التعريفين السابقين

قوله: (وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل، وقد يقال لمن دل على شيء: «بينه» و «هذا بيان حسن» وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان، وليس ثم إشكال، ولا يشترط ـ أيضاً ـ حصول العلم للمخاطب، فإنه يقال: «بين له غير أنه لم يتبين»...).

ش: **أقول**: لما ذكر التعريف الثاني، والتعريف الثالث، نقل اعتراض بعض الأصوليين عليهما؛ حيث قيل فيه: إن هذين التعريفين يختصان باللفظ المجمل ـ فقط ـ ؛ وذلك لأن التعريف الثاني: هو إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح، أي أن اللفظ كان مشكلاً متردداً بين معان ـ وهو المجمل، فجاء بيانه كما سبق ـ .

وكذلك في التعريف الثالث وهو: «ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد» أي: أن اللفظ كان مجملاً فجاء بيانه.

وهذا تقييد للبيان، وحصره في صورة من صوره.

وهذا لا يمكن أن يقبل؛ وذلك لأمور:

الأول: أنه ورد في الواقع: أن الشخص إذا دل غيره على شيء فإنه يقال له: «بينه له»، وأيضاً يوصف بأنه بيان حسن فهذا يصح إطلاقه وإن لم يكن قد سبقه لفظ مجمل، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الثاني: أن النصوص الشرعية التي أوردت الأحكام ابتداء تسمى بياناً قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وأراد به القرآن.

فلا يشترط فيه أن يكون بياناً لمشكل.

الثالث: أنه ليس من شرط البيان: أن يحصل التبيين والعلم بهذا البيان للمخاطب فيصح أن يقال: «بيِّن له ذلك غير أنه لم يتبين ولم يعلم به»، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتؤمل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه.

فبان لك بطلان التعريفين السابقين ـ الثاني والثالث ـ حيث إن كل واحد منهما غير جامع؛ لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة إجمال يسمى بياناً، وهذا غير داخل في التعريفين ـ معاً ـ ، وشرط الحد: أن يكون جامعاً مانعاً.

* * *

الراجح من تعريفات البيان

لما بطل التعريفان ـ الثاني والثالث ـ لم يبق إلاَّ الأول ـ وهو: أن البيان: الدليل ـ وهو المختار؛ لأن من ذكر دليلاً لغيره ووضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفاً أن يقال: «تم بيانه»، ويقال: «هذا بيان حسن» إشارة إلى الدليل المذكور، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* * *

ما يحصل به البيان

يحصل البيان بأمور هي كما يلي:

* * *

لأمر الأول: البيان بالكلام

قوله: (ثم البيان يحصل بالكلام).

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي يحصل بها البيان ــ: الكلام وهو: التلفظ صراحة بالمراد، ويسميه بعضهم «القول»، بأن يقول المتكلم: «أريد بهذا اللفظ كذا».

والدليل على أنه يحصل به البيان: ما ورد في الشريعة.

وأمثلة ذلك كثيرة جداً، فمنها: قوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ﴾ [البقرة: ٦٩]، بيان بالقول والكلام الصريح لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧].

ومنها: قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر» بيان بالكلام والقول الصريح لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وغالب الأحكام الواردة في الكتاب وجاء تفصيلها في السنة من هذا النوع.

والبيان بالكلام لم يختلف العلماء فيه.

* * *

الأمر الثاني: البيان بالكتابة

قوله: **(وبالكتابة)**.

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي يحصل بها البيان ــ: الكتابة.

وهو يعتبر نوعاً من أنواع البيان بالفعل ــ الذي سيأتي ــ.

* * *

دليل ذلك

قوله: (ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات).

ش: أقول: استدل على أن الكتابة يحصل بها البيان: بالنقل حيث روي أن النبي ﷺ كتب إلى عماله في الصدقات، وكتابه الذي بعثه مع عمرو بن حزم إلى أهل اليمن، وبين فيه الفرائض والسنن والديات، وكتابة الخلفاء من بعده إلى عمالهم في الصدقات من غير نكير.

* * *

دليل آخر

أن الكتابة تقوم مقام القول اللساني في تأدية الذي في النفس، فكانت بياناً.

* * *

الأمر الثالث: البيان بالإشارة

قوله: (وبالإشارة).

ش: أقول: الأمر الثالث ـ من الأمور التي يحصل بها البيان ـ: الإشارة.

وهو يعتبر نوعاً من أنواع البيان بالفعل ـ الذي سيأتي ـ.

قال الشيخ عبد السلام بن محمد القزويني في «الواضح»: لا أعلم خلافاً في أن البيان يقع بهما ـ يعني: الكتابة والإشارة ـ.

* * *

دليل ذلك

قوله: (كقوله: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا، وأشار بأصابعه).

ش: **أقول**: استدل على أن الإشارة يحصل بها البيان بالنقل؛ حيث روى عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ آلى من نسائه شهراً فأقام في مشربه له تسعاً وعشرين، ثم دخل عليهن، فقيل له: إنك آليت شهراً فقال: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا وأشار بأصابعه العشر، وقبض إبهامه في الثالثة: يعني تسعة وعشرين».

فبين هنا الشهر بالإشارة بأنه يكون ـ أحياناً ـ ثلاثين يوماً وأحياناً تسعة وعشرين يوماً.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

لقد اعترض على الدليل السابق معترض قائلاً: إن الرسول ﷺ قد بين ذلك بالكلام والقول في حديث آخر؛ حيث روى عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له وبذلك ثبت أن النبي ﷺ قد بين لهم ذلك بالقول الصريح، دون الإشارة.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : بأن النبي ﷺ قد بين مرة بالقول والكلام الصريح، وبين مرة أخرى بالإشارة مما يدل على جواز البيان بالإشارة.

* * *

دليـل آخـر

أن الإشارة تقوم مقام اللسان في التعبير عما يجول في النفس، فكانت بياناً.

* * *

الأمر الرابع: البيان بالفعل

قوله: (وبالفعل).

ش: **أقول**: الأمر الرابع ـ من الأمور التي يحصل بها البيان: الفعل كفعل النبي ﷺ.

وكون الفعل يأتي بياناً هو مذهب جمهور العلماء، خلافاً لطائفة شاذة، كالكرخي، وأبي إسحاق الإسفراييني.

* * *

دليـل ذلـك

لقد دل على أن الفعل يحصل به البيان دليلان:

الدليـل الأول

قوله: (كتبيينه الصلاة والحج بفعله).

ش: **أقول**: الدليل الأول على أن الفعل يحصل به البيان: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [البقرة: ٩٧]، بين النبي ـ عليه السلام ـ كيفية الصلاة والحج بفعله..

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و «خذوا عني مناسككم»...).

ش: **أقول**: لقد اعترض على الدليل الأول معترض قائلاً: إن بيان الصلاة قد حصل بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وبيان الحج قد حصل بقوله: «خذوا عني مناسككم» فيكون البيان قد حصل بالقول، لا بالفعل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: هذا اللفظ لا نعلم منه الصلاة، والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا لا نسلم بأن البيان حصل بالقول، لأن هذا اللفظ ـ وهو قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقوله: «خذوا عني مناسككم» ـ لم يتضمن تعريف شيء من أفعال الصلاة والمناسك، بل غايته: تعريف أن الفعل هو: البيان، أي: أن النبي ﷺ كأنه قال لهم: انظروا إلى فعلي في الصلاة والحج فافعلوا مثله، فكان فعله هو المبين لتفاصيل الصلاة والحج.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (والبيان بالفعل أدل على الصفة، وأوقع في الفهم من الصفة بالقول؛ لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الفعل يحصل به البيان ـ : أن الإجماع منعقد على كون القول بياناً، والإتيان بأفعال الصلاة والحج وغيرهما

ـ مثلاً ـ لكونها مشاهدة أدل على الصفة وأدل على معرفة تفاصيلها من الإخبار عنها بالقول فإنه ليس الخبر كالمعاينة، وليس من رأى كمن سمع، ولهذا كانت مشاهدة زيد في الدار أدل على معرفة كونه فيها من الأخبار عنه بذلك، وأوقع في الفهم من وصفه بذلك.

وإذا كان القول بياناً مع قصوره في الدلالة عن الفعل المشاهد، فكون الفعل بياناً أولى.

* * *

الأمر الخامس: البيان بالسكوت

قوله: (وقد يتبين جواز الفعل بالسكوت عنه).

ش: **أقول**: الأمر الخامس ـ من الأمور التي يحصل بها البيان ـ : السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فإذا سئل النبي ﷺ عن حكم حادثة وواقعة، وسكت: دل سكوته على أنه لا حكم للشرع في هذه الواقعة وهذا يعتبر بياناً لها.

* * *

دليل ذلك

قوله: (فإن النبي ﷺ لا يُقر على الخطأ).

ش: **أقول**: استُدل على أن السكوت يحصل به البيان بـ : أن النبي ﷺ إذا سئل عن حكم واقعة، ولم يجب بأي قول دل على أن هذه الواقعة لا حكم لها في الشرع؛ لأن النبي ﷺ لا يُقر على الخطأ، أي: لو كان سكوته عن بيان حكمها خطأ لبين له الله عز وجل ذلك، فيكون سكوته بياناً في أن هذه الواقعة لا حكم لها.

فمثلاً: روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابنتيها إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله: هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد، وقد أخذ عمها مالهما، ولا ينكحان إلاَّ بمال، فقال: «اذهبي حتى يقضي الله فيك» فذهبت ثم نزلت آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فبعث خلف المرأة وابنتيها وعمهما فقضى فيهم بحكم الآية، فإن ذلك دل على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم وإلاَّ لما جاز تأخيره عن وقت الحاجة.

* * *

خاتمة: في أن كل مقيَّد من الشارع فهو بيان

قوله: (فكل مقيَّد من الشارع: بيان).

ش: **أقول**: لما ذكر الأمور الخمسة السابقة التي يحصل بها البيان أراد ــ الآن ــ أن يختم ذلك بقاعدة عامة وكلية لما سبق فبين فيها: أن كل حكم مطلق فقيده الشارع فهو بيان.

وهي قاعدة كلية ــ كما سبق ــ بإمكانك أن تطبقها على أكثر ما ورد في الشريعة.

* * *

هل يجوز في البيان أن يكون أضعف من المبين؟

قوله: (ويجوز تبيين الشيء بأضعف منه كتبيين أي الكتاب بأخبار الآحاد).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على جواز البيان بالأقوى، والمساوي، أي: أنه إذا البيان أقوى من المبين، أو أن البيان مساو للمبين فإنه يجوز ذلك.

ولكنهم اختلفوا في البيان إذا كان أضعف من المبين هل يجوز ذلك؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

يجوز أن يكون البيان أضعف دلالة من المبين وهذا مذهب جمهور العلماء ومنهم ابن قدامة ـ كما صرح بذلك هنا ـ .

وعلى هذا: فإنه لا يشترط أن يكون طريق البيان للمجمل والتخصيص للعموم كطريق المجمل والعموم فيجوز بيان مجمل القرآن وعمومه، وما ثبت بالمتواتر. ـ وهما قطعيان ـ بالظني كخبر الواحد والقياس.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يجوز أن يكون البيان أضعف من المبين، بل لا بد من أن يكون أقوى منه، أو مساوي له. هذا مذهب أبي الحسن الكرخي.

ومعناه: أن أبا الحسن الكرخي اشترط أن يكون البيان مثل المبين في قوة ثبوته، فلا يجوز عنده بيان المقطوع بالمظنون.

تنبيه: هذا ما نقل عن الكرخي، والظاهر لي ـ والله أعلم ـ : أن هذا مذهب جمهور الحنفية وليس هو مذهب الكرخي فقط؛ حيث إن عامة الحنفية يرون أنه لا بد أن يكون بيان التغيير ـ وهو بيان التخصيص ـ مثل المبين في قوة ثبوته فيخص عام القرآن والسنة المتواترة بمثلهما، ولا يقبل خبر الواحد في تخصيصهما.

* * *

لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة

قوله: (فصل: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل ــ وهو: وقت وجوب العمل بالخطاب ــ ؛ وذلك لأنه يعتبر تكليفاً بما لا يطاق وهو: لا يجوز؛ لأنه لا قدرة للمكلف ــ حينئذٍ ــ على الامتثال.

ولأن وقت الحاجة وقت الأداء، فإذا لم يكن مبيناً تعذر الأداء، فلم يكن بد من البيان.

مثاله: لو قال في رمضان: «حجوا هذا العام» ثم إذا جاء وقت الحج لم يبين لهم كيفية الحج وطريقته.

وقد حكى الاتفاق على عدم جواز ذلك الغزالي، والباجي، وابن السمعاني، وكثير من الأصوليين.

* * *

هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب؟

قوله: (واختلف في تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت وجوب العمل بمقتضاه: هل يجوز ذلك شرعاً أو لا يجوز؟ على مذاهب:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً.

فيجوز أن يقول ـ مثلاً ـ : صوموا غداً» فإذا جاء وقت غد بين لهم طريقة وكيفية الصيام.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، والحسن بن حامد، والقاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو مذهب أكثر الحنابلة كما صرح بذلك المجد بن تيمية في «المسودة».

واختاره أكثر الشافعية، وبعض الحنفية، وبعض المعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو بكر عبد العزيز، وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً إلاَّ في تأخير بيان النسخ فإنهم يجوزونه.

اختار هذا المذهب: غلام الخلال «أبو بكر: عبد العزيز بن جعفر الحنبلي» وأبو الحسن التميمي من الحنابلة، والظاهرية، وجمهور المعتزلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية كأبـي بكر الصيرفي، وأبـي حامد المروذي وأبـي إسحاق المروزي.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(ووجهه ثلاثة أمور)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ــ بثلاثة أدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه، ولا يجوز أن يقال: «أبجد هوز»، يراد به: وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ــ : أنه يراد بالخطابات تفيهم السامع للمطلوب فيها، وهذه هي فائدتها، والخطاب بالمجمل بدون توضيحه وبيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون وجوده كعدمه، وهذا هو العبث، والله عز وجل منزه عن الكلام بالبعث.

وهذا كما لو قال: «أبجد هوز» ويريد به: وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد؛ لأنه لغو من الكلام، فهذا لا يجوز.

فكذلك الخطاب بالمجمل لا يجوز؛ لأنه لا يفيد، فلا بدَّ من بيانه.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(أنه لا يجوز مخاطبة العربـي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلاَّ لفظه)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ: أنه اتفق على أنه لا يجوز أن يخاطب العربي بلغة عجمية، والفارسي بلغة زنجية، والسبب في عدم جواز ذلك هو: أن العربي لا يفهم لغة العجم، والفارسي لا يفهم لغة الزنج، فهو لم يسمع إلاَّ اللفظ، دون فهم معناه.

فكذلك خطابه بالمجمل دون بيانه لا يجوز؛ لأنه خطاب بما لا يفهم، ولذا لا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» يريد به في خمس من البقر لم يجز، لأنه تجهيل في الحال، وإبهام لخلاف المراد، وكذا قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين التخصيص فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلاَّ بقرينة الاستثناء، كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلاَّ بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن قرينة فهو تغيير للوضع).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ: أنه لم يُختلف في أنه لو قال: «في خمس من الإبل شاة» وأراد به خمساً من الغنم أو البقر لا يجوز ذلك، وإن كان بشرط البيان بعده.

والسبب في عدم جواز ذلك: أن العبارة الأولى لا يفهم منها الخمس من البقر أو الغنم فهو تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد.

فكذلك قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يوهم العموم،

فيوهم قتل كل مشرك فيكون خلاف المراد، فيكون تجهيلاً في الحال.

ولو قال: «له علي عشرة» وأراد بالعشرة: سبعة فإنه لا يجوز؛ لأنه تجهيل، وإن كان ذلك جائزاً إن اتصل الاستثناء به بأن يقول: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة».

وكذلك العموم قد وضع للاستغراق، ويراد به الخصوص بشرط وجود قرينة متصلة مبينة لذلك، فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل بين المجمل، والعام والمطلق فيجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان ما يمكن استعمال حكمه كالعام والمطلق ونحوهما.

وهذا مذهب أبي الحسن الكرخي، قال الجصاص في «الفصول»: «والذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن ـ رحمه الله ـ جواز تأخير بيان المجمل، وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه، وكذلك يجب أن يكون القول في اللفظ المطلق إذا أراد به المخاطب غير الحقيقة فغير جائز تأخير بيان مراده».

وقال الصيمري في «مسائل الخلاف»: «... كان أبو الحسن يقول: إن تأخير بيان المجمل جائز، ولا يجوز تأخير بيان العموم».

والغريب: أن جمهور الأصوليين ينسبون هذا المذهب إلى أبي الحسن الكرخي، فقط والحق أن أكثر محققي المذهب الحنفي قد تابعوا أبا الحسن الكرخي في ذلك؛ ومنهم: الجصاص، والدبوسي، والصيمري، والسرخسي، والبزدوي، والنسفي وغيرهم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: **(فإنه يوهم العموم: فمتى أريد به الخصوص، ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا؛ فإنه لا يفهم منه شيء)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب ـ على جواز تأخير بيان المجمل، وعدم جواز تأخير بيان العموم ـ بقولهم: إن اللفظ العام يجب حمله على الحقيقة، فإذا ورد لفظ عام فإنه يجب أن نعتقد العموم فيه.

أي: أن اللفظ العام له معنيان: راجح وهو العموم، ومرجوح وهو الخصوص، فنعمل بالراجح.

وإذا ورد لفظ عام أريد به الخصوص، ولم يبين مراده في ذلك، لا يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب به؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بلزوم اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، ويفضي إلى ثبوت حكم في صورة غير مرادة ـ أصلاً ـ ، ولذا فلا يجوز تأخير بيان مثل هذا العموم لئلا يلزم منه ما تقدم قوله.

وهذا بخلاف المجمل؛ لأن المجمل لا يفهم منه معنى معيَّن ـ كما سبق ـ بل إن كل معانيه متساوية في الفهم، ولا يرجح أحدها على الآخر، فلا نعمل بأي واحدٍ منها حتى يأتي بيان المراد من ذلك.

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد سلك أصحاب المذهب الأول في الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مسلكين، هما كما يلي:

* * *

المسلك الأول: الاستدلال بالوقوع

قوله: **(ولنا: الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة)**.

ش: **أقول**: المسلك الأول: الاستدلال على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة بوقوعه في الكتاب والسنَّة، حيث إن ذلك وقع فيهما، ودل على ذلك أدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ . . .﴾ [القيامة: ١٨ ـ ١٩])**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩].

ووجه الاحتجاج بها: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨]، معناه: فإذا أنزلناه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨]، حيث أمر النبي ﷺ بالاتباع بفاء التعقيب لقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨]، ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم معرفته به، وإنما يكون بعد الإنزال، وإذا كان المراد بقوله: ﴿قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة: ١٨] الإنزال، فقوله:

﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾ [القيامة: ١٩]، يدل على تأخير البيان عن وقت الإنزال؛ لأن «ثم» للمهلة والتراخي.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (... ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ [هود: ١]، وثم للتراخي).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ : هذه الآية.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ رتب تفصيل الآيات على أحكامها؛ لأنه عبَّر بلفظ «ثم» التي هي للمهلة والتراخي، فهذا يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

اعتراض على هذا

قلت: يمكن أن يعترض على هذا الدليل بأن يقال: ليس المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل، والمستعمل في غير ما هو ظاهر فيه، وإنما المراد من قوله: ﴿ أُحْكِمَتْ ﴾ [هود: ١]، أي: في اللوح المحفوظ، و ﴿ فُصِّلَتْ ﴾ [هود: ١] في الإنزال.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧]، ولم يفصل إلاَّ بعد السؤال).

ش: أقول: الدليل الثالث ـ من الأدلة على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: أن الله ـ تعالى ـ أمر بني إسرائيل بذبح بقرة؛ حيث قال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فالله أمر بذبح بقرة معينة غير منكرة، ولكنه لم يعينها ويفصل في صفاتها إلاَّ بعد أن سألوا أسئلة متكررة.

ودل على كون المأمور به معيناً أمران:

الأمر الأول: أن بني إسرائيل سألوا تعيينها بقولهم: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾ [البقرة: ٦٨]، و ﴿مَا لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩]، ولو كانت منكرة لما احتيج إلى ذلك؛ لأنه بإمكانهم الخروج عن العهدة بأي بقرة كانت.

الأمر الثاني: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ﴾ [البقرة: ٦٩]، و ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ﴾ [البقرة: ٦٩]، و ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ﴾ [البقرة: ٧١]، والضمير في جميع هذه الصفات يصرف إلى ما أمروا به وجوباً.

فثبت أنه أخر بيان أوصاف البقرة المأمور بذبحها إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وقال في خمس الغنيمة: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، وأراد بني هاشم، وبني المطلب، ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل، وبني عبد شمس، سئل عن ذلك فقال: «أنا وبنو عبد المطلب لم نفترق في جاهلية، ولا إسلام»).**

ش: أقول: الدليل الرابع ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت

الخطاب ــ قوله تعالى: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، ثم بين النبي ﷺ أن ذلك التقسيم بعد سلب القاتل، وأن المقصود بذي القربى هم: بنو هاشم، وبنو المطلب، وأن بني أمية، وبني نوفل، وبني عبد شمس لا يدخلون في ذوي القربى، فلما سئل عن ذلك قال: «أنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا» وشبك بين أصابعه.

فثبت أن قوله: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١]، لم يبين إلاَّ عند وقت الحاجة، فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (وقال لنوح: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ [هود: ١١]، فتوهم نوح ــ عليه السلام ــ أن ابنه من أهله حتى بين الله ــ تعالى ــ له).

ش: **أقول:** الدليل الخامس ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ : هذه الآية.

وجه الاحتجاج بها: أن نوحاً ــ عليه السلام ــ فهم من لفظ: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠] العموم، أي: أنه يعم جميع أهله ومن بينهم ابنه، لكن لما أدرك ابن نوح الغرق خاطب نوح ربه قائلاً: ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، أي: اطلب منك إنقاذ ابني؛ لأنه من أهلي، فبين الله ــ تعالى ــ لنوح: أنه أراد بأهله من كان على دينه فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]. فهنا لم يبين الشارع ذلك وقت الخطاب، بل أخره إلى وقت الحاجة، وهذا دليل جوازه.

الدليل السادس

قوله: (وقال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين).

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ : أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، لم يقترن بها البيان ـ مع أنه لم يرد بها مطلق الدعاء إجماعاً ـ ، بل أخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين ذلك جبريل ـ عليه السلام ـ للنبي ﷺ وصلى به في يومين، ثم قال: «يا محمد، هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين»، ثم بين النبي ﷺ ذلك لغيره بعد بيان جبريل له.

فهنا وقع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

* * *

الدليل السابع

قوله: (وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة»، «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة...»).

ش: **أقول**: الدليل السابع ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ : قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] مطلقاً، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك مقدار الواجب، وصفته في النقود، والمواشي، والعقار، والثمار والزروع من أموال الزكاة شيئاً فشيئاً، مثل قوله ـ عليه السلام ـ : «في أربعين شاة شاة»، وقوله: «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

* * *

الدليل الثامن

قوله: (وبان المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] بفعله، لقوله: «خذوا عني مناسككم»).

ش: أقول: الدليل الثامن ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك أفعال الحج وطريقته وكيفيته بفعله، وأمر الناس أن يفعلوا في الحج مثل فعله بقوله: «خذوا عني مناسككم».

* * *

الدليل السابع

قوله: (والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبينهما النبي ﷺ متراخياً بالتدريج من يرث، ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن يحرم).

ش: أقول: الدليل الثامن ـ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ـ: جميع الآيات الواردة في النكاح، والبيع، والإرث؛ حيث إنها وردت أولاً في الكتاب مجملة، وعامة، ومطلقة، ثم بين ـ ثانياً ـ النبي ﷺ بعد ذلك بالتدريج تفاصيل تلك الأحكام: فبين من يحل نكاحه، ومن لا يحل، وما يصح بيعه، وما لا يصح، ومن يرث ومن لا يرث.

* * *

الدليل العاشر

قوله: (وقوله: ﴿وَجَٰهِدُوا۟﴾ [التوبة: ٤١] عام، ثم قال: «ليس على الضعفاء ولا على المرضى»).

ش: **أقول**: الدليل العاشر ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ: قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: ٤١]، وهذا عام، ثم ورد بعد ذلك تخصيصه بقوله: «ليس على الضعفاء ولا على المرضى»، وكذلك جميع الأعذار الشرعية خصصت هذا العموم.

* * *

الدليل الحادي عشر

قوله: (وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده).

ش: **أقول**: الدليل الحادي عشر ــ على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ: أن الأحكام العامة الواردة في الشرع قد بينها الشارع بالتخصيص بعد ذلك بمدة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: الآية السابقة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ثم خصَّص ذلك بعده بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ومنها: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ثم ورد تخصيصه بقوله عليه السلام: «أحل لنا ميتتان ودمان»، وسيأتي زيادة لذلك ــ إن شاء الله ــ في باب العموم والخصوص.

* * *

وجه الدلالة من هذا المسلك

قوله: (وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات، فلا يتطرق إلى الجميع).

ش: **أقول**: وجه الدلالة ــ من تلك الأدلة السابقة على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ هو: أن تلك الأدلة السابقة دلت على وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، والوقوع دليل الجواز.

وهذا المسلك ــ وهو الاستدلال بالوقوع ــ لا سبيل إلى إنكاره، وإن أنكر بعضهم أحد تلك الأدلة، والاستشهادات؛ نظراً لتطرق الاحتمال إليه بتقدير اقتران البيان به، فإنه لا يمكن أن يتطرق ذلك الاحتمال إليها جميعها، وإن ادعى أحدهم أن الاحتمال يتطرق إليها جميعها فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

المسلك الثاني
الاستدلال بالقياس

قوله: **(المسلك الثاني: أنه يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ بيان للوقت، فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد اعتقاد اللزوم في الدوام).**

ش: **أقول**: المسلك الثاني ــ من المسلكين اللذين قد دلا على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ــ : القياس على النسخ. بيانه:

أن النسخ بيان وتخصيص في الأزمان، وهذا بيان في الأعيان، والنسخ يجوز تأخيره باتفاق العلماء، بل يجب تأخيره لا سيما عند المعتزلة فإن النسخ عندهم بيان لوقت العبادة.

وعلى هذا: يجوز أن يرد لفظ يدل على تكرر الفعل على الدوام، ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام.

وورود بيان نسخ الحكم بعد اعتقاد دوامه واقع لا شك فيه.

فكذلك هنا: يجوز تأخير البيان مطلقا. ولا فرق.

والخلاصة: أن ما سبق من الأدلة ــ الواردة ضمن المسلكين السابقين ـ واقعة دالة على جواز تأخير البيان في كل ما يحتاج إلى البيان من

عام، ومجمل، ومجاز، وفعل متردد، وشرط مطلق غير مقيد.

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمسلكين السابقين، شرعوا بالجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يجوز تأخير البيان مطلقاً ـ وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (أما قولهم: «لا فائدة في الخطاب بمجمل» فغير صحيح، فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، يعرف وجوب الإيتاء، ووقته، وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصى، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا عن كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكراً، بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف أبجد هوز، فإنه لا فائدة فيه أصلاً).

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن فائدة الخطابات إفهام السامعين، والخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم فلا فائدة فيه، فلا يجوز».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن هذا غير صحيح؛ حيث إن الخطاب بالمجمل له فائدة، وهو: معرفة أن هناك أمراً ونهياً في الشريعة، ومعرفة عزم المكلف على امتثال الأوامر والانتهاء عن المنهي عنها إذا بينت

بعد ذلك، فالمكلف العازم على الفعل وعلى الترك ـ بعد البيان ـ يستحق الثواب، وسقوط العقاب.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] هو مجمل، ومع ذلك خاطبنا الشارع به؛ لأن فيه فوائد؛ حيث إننا نعرف من هذا الخطاب ما يلي:

١ ـ وجوب إيتاء حق الزرع؛ لأن الأمر مطلق، والأمر المطلق إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب.

٢ ـ وقت الإيتاء، حيث إنه يكون بعد الحصاد.

٣ ـ أنه حق المال.

فهنا يمكن للمكلف أن يعزم فيه على الامتثال، والاستعداد لهذا الامتثال، ولو عزم على ترك الامتثال لكان عاصياً يعاقب على ذلك.

وكذلك يقال في كل أمر مطلق إذا ورد ولم يتبين أنه للإيجاب، أو الندب، أو أنه للفور، أو التراخي، أو أنه للتكرار أو للمرة الواحدة، فإنه يفيد اعتقاد الأصل، ومعرفة التردد بين الجهتين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإن هذا مجمل ومع ذلك فإن فيه فائدة، وهي: أن يعرف المكلف إمكان سقوط المهربين الزوج والولي.

فكل هذا لا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها، وذلك غير بعيد ومستنكر، بل واقع في الشريعة كما سبق.

وواقع في العادة ومخاطبات الناس، فمثلاً: لو قال الوالد لأولاده: «يستعد أحدكم ليسافر معي اليوم»، فإن هذا مجمل، وفيه فائدة، وهي: أن

كل واحد يظهر استعداد لامتثال الأمر ويعزم على ذلك وفي ذلك أجر ومثوبة ولو لم يسافر، وسافر غيره مع أبيه.

أما قياسكم الخطاب بالمجمل على قوله: «أبجد هوز» فهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ وذلك لأن الخطاب بالمجمل له فائدة كما سبق بيانه، أما قوله: «أبجد هوز» فلا فائدة فيه أصلاً. بيانه:

أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل الذي سيبين فيما بعد، واستعداده لذلك فلا يضر تأخير تفصيل البيان إلى وقت الحاجة إلى العمل بها.

أما قوله: «أبجد هوز» وهو يريد به وجوب الصلاة فلا يفيد شيئاً لا عن قريب ولا عن بعيد؛ لأنه تغيير للوضع، وقلب لحقائق الأمور.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن سبب عدم جواز مخاطبة العربي بلغة فارسية هو: أنه لا يفهم لغة العجم، فكذلك هنا لا يجوز الخطاب بالمجمل لأنه لا يفهم معناه».

أجاب الجمهور عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: **(والتسوية بينه ـ أيضاً ـ وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح؛ لما ذكرنا).**

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن الدليل الثاني لهم ـ : أن قياسكم الخطاب بالمجمل على خطاب العربي بالفارسية لمن لا يفهمها قياس غير

صحيح وفاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، لما ذكرناه سابقاً وهو: أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل إذا بين له تفاصيله، ويستعد لذلك، فلا يضر تأخيره.

أما خطاب العربـي بالفارسية لمن لا يفهمها، فإنه لا يفيد فائدة أصلاً.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم إياها وكيف يبعد هذا ونحن نجوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود، فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وها هنا يُسمى خطاباً، لحصول أصل الفائدة).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن دليلهم الثاني ــ: أنه لا يمتنع مخاطبة الأعجمي بالعربية؛ قياساً على مخاطبة المعدوم، بيان ذلك:

أنا جوَّزنا كون المعدوم مخاطباً بالتكاليف الشرعية ومنها الأوامر، وذلك على تقدير الوجود أي: أنه مأمور بها إذا وجد وتوفرت فيه شروط المكلف ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ــ.

فإذا كان هذا جائزاً فمن باب أولى جواز مخاطبة النبـي ﷺ لجميع أهل الأرض من الفرس والزنج والترك، ويشعرهم اشتمال هذا القرآن على أوامر يعرفهم بها المترجم.

فهذا قياس أولوي؛ حيث إن الأصل: أمر المعدوم، والفرع: أمر الأعجمي، والعلة الجامعة بينهما: أن كلاً منهما مخاطباً على تقدير شيء.

فجاز أمر المعدوم على تقدير وجوده وتوفر شرط التكليف، وأمر الأعجمي جاز على تقدير وجود المبين له وهو: المترجم.

ولا يجعل ذلك خطاباً، بل إنما يُسمَّى خطاباً إذا فهمه المخاطب، والمخاطب في مسألتنا حصل له أصل الفائدة وهو: فهم أصل الأمر بالزكاة ــ مثلاً ــ وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد، وكذلك فهمه من قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أنه متردد بين الزوج والولي، والتعيين منتظر.

فإذن توجيه الخطاب للفارسي أو للزنجي ــ وهو لا يفهمه ــ جائز على تقدير وجود المترجم له والمبين المقصود من هذا الخطاب. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وأما الثالث فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق، ولا كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب، فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص، أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل فليس من كلام العرب؛ بخلاف ما ذكرناه. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «أنه إذا كان ظاهر الخطاب يدل على شيء، وأراد به المتكلم غير ظاهره، فهذا تجهيل، وإيهام لخلاف المراد فمثلاً لو قال قائل: «له علي عشرة» وأراد بالعشرة سبعة بدون قرينة فهذا تجهيل وتغيير للوضع» أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن ما ذكرتم صحيح لو كان العام نصاً في إفادته للاستغراق.

أي: لو كانت دلالة العام قطعية ـ كما قال أكثر الحنفية ـ لكان ما ذكرتموه صحيحاً.

ولكن ليس الأمر كذلك عند جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين فدلالة العام ظنية عندهم؛ حيث إن صيغ العموم ـ مثل كل، وجميع، وألفاظ الجموع، وأدوات الشرط والاستفهام وغيرها ـ تفيد العموم والخصوص لكن إفادتها للعموم أرجح.

أي: أن تلك الصيغ تحتمل العموم والخصوص، ولكن احتمال العموم أرجح؛ لأدلة من الإجماع، واستقراء كلام العرب ـ ستأتي إن شاء الله في باب العموم ـ.

فمن قال بأن دلالة العام قطعية فقد جهل بكلام العرب؛ حيث إن من تتبع واستقرأ كلام العرب، وما ورد في العمومات الواردة في كلام العرب والكتاب والسنَّة، فإنه سيجد أن أكثرها قد خصص حتى توصلوا إلى قاعدة معروفة وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص».

فعلى المكلف أن يعمل باللفظ العام على عمومه إن خلى عن المخصص وهو ـ في نفس الوقت ـ يحتمل أنه يراد منه الخصوص وينتظر أن ينبه ويشار إلى الدليل المخصص.

أما إذا أراد بالعشرة السبعة، وأراد بالإبل البقر ونحو ذلك فهذا ليس من كلام العرب، وهو تغيير للوضع، وقلب لحقائق اللغة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

لقد سبق أن ذكر ابن قدامة مذهباً ثالثاً في المسألة وهو: «التفريق بين المجمل والعام، وهو مذهب أبـي الحسن الكرخي؛ حيث قال: يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان العام مستدلاً على ذلك بأنه يجب اعتقاد عموم اللفظ حال علمنا به، والعمل على ذلك، فإذا أريد به الخصوص ولم يبين مراده فلا يجوز تأخير بيان ذلك؛ لأنه يوهم إثبات حكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف ذلك حيث إن حكمه التوقف» ولم يجب ابن قدامة على ذلك.

ويمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن ذلك يبطل بالنسخ؛ حيث إن ما ذكرتموه موجود فيه، فالسامع يعتقد عمومه، وهو اعتقاد جهل، كما أن له أن يخبر عنه، وقد جوزنا تأخيره، على أنه عندنا يعتقد عموم اللفظ العام بشرط عدم وجود ما يخصصه، وإذا ورد التخصيص علمنا أن المخصوص لم يدخل في العموم. والله أعلم.

* * *

بقية المذاهب في المسألة

ذكر ابن قدامة في المسألة ثلاثة مذاهب، وإليك ذكر الباقي:

المذهب الرابع: أنه يجوز تأخير بيان العام، ولا يجوز تأخير بيان المجمل ـ عكس المذهب الثالث ـ ، ذهب إليه بعض الشافعية.

قالوا في تعليله: إنما جاز تأخير العموم؛ لأنه قبل البيان مفهوم المعنى أما المجمل فلا يجوز تأخيره؛ لأنه قبل البيان غير مفهوم.

المذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره، حكاه أبو الحسين في «المعتمد».

المذهب السادس: أنه يجوز تأخير بيان الأخبار، أما الأوامر والنواهي فلا يجوز تأخير بيانهما.

المذهب السابع: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي، ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد.

• • •

الأمـــر

قوله: (باب الأمر).

ش: **أقول**: لما فرغ من النظر الأعم وهو: الكلام عما يتعلق بالألفاظ كلها كالمجمل والمبين والظاهر والمؤول، شرع بالنظر الأخص وهو النظر في الأمر والنهي.

* * *

سبب تقديم الأمر على النهي

قدم الكلام في الأمر؛ لأنه طلب إيجاد الفعل، أما النهي فهو طلب الاستمرار على عدم الفعل، فقدم الموجود على المعدوم.

* * *

أهمية الأمر والنهي في الشريعة

إن باب الأمر والنهي من الأبواب المهمة في أصول الفقه؛ لأمرين:

الأول: أنهما أساس التكليف في توجيه الخطاب إلى المكلفين.

الثاني: أن معرفتهما تؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية بتفاصيلها، وبها يتميز الحلال من الحرام.

ولذلك نرى كثيراً من الأصوليين جعلهما من أوائل الموضوعات الأصولية التي بحثوها.

تعريف الأمر

لقد اختلف في تعريف الأمر، فذكر الأصوليون عدة تعريفات له، وإليك ذكر أهمها:

* * *

التعريف الأول

قوله: (**الأمر: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء**).

ش: **أقول**: هذا التعريف الأول للأمر، وهو تعريف أبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، وهو الذي صح عند فخر الدين الرازي في «المحصول».

ومعنى: «استدعاء»، أي: الطلب، وهو جنس دخل فيه كل طلب سواء كان طلب فعل، أو طلب ترك من المساوي، وهو: الالتماس، أو من الأدنى إلى الأعلى، وهو: الداعاء والسؤال، أو من الأعلى إلى الأدنى، وهو: الأمر.

وقوله: «الفعل» خرج النهي؛ لأنه طلب ترك.

وقوله: «بالقول» أخرج الإشارة والرمز وبعض الحركات التي تفهم استدعاء الفعل بغير قول فهذا يسمى أمراً مجازياً؛ لأن الطلب من لوازم الأمر الحقيقي، والصيغة من لوازم الطلب، بناءً على أن الكلام حقيقة في العبارات اللسانية، لا في المعاني النفسانية.

فالمراد بالقول: الصيغة.

وقوله: «على وجه الاستعلاء»، أي: أن يأتي الأمر متكيفاً بكيفية الترفع على المأمور، كأمر الله للمخلوقين، وأمر السيد لعبيده، وأمر الأب لأولاده، وأمر السلطان لرعيته.

اعتراض على هذا التعريف

لقد قال قائل معترضاً على تعريف ابن قدامة السابق: إن التعريف غير جامع لأفراد المعرف؛ لأنه قيده «بالقول»؛ حيث أخرج بذلك القيد: الفعل الذي يستدعي بغير قول كالإشارات والحركات فإن هذا يسمَّى أمراً، فلو حذف منه قيد «بالقول» لاستقام الحد؛ لأن استدعاء الفعل أعم من أن يكون بقول أو غيره، ولما رأى الآمدي هذا الاعتراض وارداً على قيد «بالقول» حذفه من التعريف، فقال في «الإحكام»: «الأمر: طلب الفعل على جهة الاستعلاء».

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن هذا الاعتراض ــ : إن استدعاء الفعل بغير القول الصريح هو أمر مجازي، لا حقيقي، ونحن قد عرفنا الحقيقي وهو يكون بالقول؛ بناءً على أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، والكلام ــ كله ــ حقيقة في العبارات اللسانية ــ كما سبق ــ .

* * *

هل يشترط الاستعلاء أو العلو في الأمر؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يشترط في الأمر الاستعلاء فقط، وهو ما ذهب ابن قدامة ــ كما سبق في تعريفه ــ وذهب إليه كثير من محققي العلماء كالرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام»، وأبـي الخطاب في «التمهيد»، وابن الحاجب في «المنتهى»، وأبـي الوليد الباجي في «إحكام الفصول»،

والقرافي في «نفائس الأصول»، وأبـي الحسين البصري في «المعتمد»، وابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، وصدر الشريعة في «التوضيح».

المذهب الثاني: أنه يشترط في الأمر العلو فقط، وهو اختيار ابن عقيل وشيخه أبـي يعلى، وأبـي إسحاق الشيرازي في «التبصرة»، وابن السمعاني في «القواطع»، وأكثر المعتزلة، وقالوا: لا يصدق الأمر إلاَّ به، أي: أن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب، فإما أن يكون مساوياً فهو التماس، أو دونه فهو سؤال.

والمذهب الثالث: أنه يعتبر الاستعلاء والعلو معاً، وبه جزم ابن القشيري، والقاضي عبد الوهاب المالكي.

المذهب الرابع: أنهما لا يعتبران، أي: لا يعتبر في الأمر الاستعلاء، ولا العلو، وهو مذهب أكثر الأشاعرة، وصححه الزركشي في «تشنيف المسامع»؛ لا مكان أن يقوم بذات الأدنى طلب من الأعلى، ويتخيل أنه يأمره ويتبعه.

والراجح ــ عندي ــ هو المذهب الأول، وهو: اشتراط الاستعلاء في الأمر، دون العلو، وذلك لأن الرجل العظيم لو قال لغيره: «افعل» لا على سبيل الاستعلاء، بل على سبيل التضرع واللين لا يقال: إنه أمر، ولذلك نفى النبـي ﷺ الأمر حينما قال لبريرة: «ارجعي إلى زوجك إنه أب لأولادك. . .» فقالت: تأمرني يا رسول الله»، قال ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لا، إثماً أنا شافع» لما لم يكن ذلك القول على سبيل الاستعلاء، وإذا قال من هو أدنى رتبة لمن هو أعلى رتبة منه: «افعل» على وجه الاستعلاء يقال: «إنه أمره»، ولذلك يوصف بالجهل والحمق بسبب أمره لمن هو أعلى رتبة منه.

* * *

الفرق بين العلو والاستعلاء

يمكن أن يقال ـ في الفرق بينهما ـ : إن العلو كون الآمر في نفسه أعلى درجة من المأمور.

أما الاستعلاء فهو: أن يجعل الآمر نفسه عالياً بكبرياء، أو غيره، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك.

والخلاصة: أن العلو من الصفات العارضة للناطق، والاستعلاء من صفات كلامه.

* * *

التعريف الثاني

قوله: (**وقيل: هو: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به**).

ش: **أقول**: هذا هو التعريف الثاني للأمر، وهو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المستصفى»، وارتضاه جمهور الأشاعرة.

فقوله: «القول» جنس يعم ويتناول كل قول سواء كان أمراً أو نهياً، أو خبراً، أو استخباراً أو تمنياً، أو ترجياً وغير ذلك.

وقوله: «المقتضى طاعة المأمور» احترز به عن كل قول لا يقتضي طاعة المأمور كالخبر والاستخبار، والتمني، والترجي.

وقوله: «بفعل المأمور به» احترز به عن النهي؛ لأن متعلق الطاعة في النهي الكف والترك، ومتعلق الطاعة في الأمر: الفعل.

* * *

بيان فساد هذا التعريف

قوله: **(وهو فاسد)**.

ش: **أقول**: هذا التعريف ظاهر الفساد والبطلان عند ابن قدامة، وعند أكثر الأصوليين المحققين.

* * *

دليل فساد هذا التعريف

قوله: **(إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود، فيفضي إلى الدور)**.

ش: **أقول**: الدليل على كون هذا التعريف فاسداً هو: أنه يفضي إلى الدور، والدور ممتنع في التعريفات. بيان ذلك:

أن المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر، فتتوقف معرفتهما على معرفة الأمر، وذلك لاستحالة معرفة المشتق من حيث إنه مشتق بدون المشتق منه، فلو عرفنا الأمر بهما ــ أي: عرفنا الأمر بالمأمور، وبالمأمور به ــ للزم من ذلك تعريف الشيء بنفسه وهذا هو الدور.

هذا الاعتراض قد أورده ابن قدامة؛ لأنه لا محيص عنه، ولا يمكن الجواب عنه بجواب صحيح.

* * *

اعتـراض ثـانٍ

قال المعترض فيه: إن هذا التعريف فيه دور من وجه آخر، وهو: أن الطاعة يتوقف معرفتها على معرفة الأمر، لكونها عبارة عن موافقة الأمر عند بعض العلماء، فتعريف الأمر بها دور.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن الطاعة اللغوية التي هي بمعنى الانقياد لا يتوقف معرفتها على معرفة الأمر، فلا يكون تعريف الأمر بها دوراً، لكن لو فسر بالطاعة الاصطلاحية للزم الدور كما ذكرتم، فبان أن الاعتراض الثاني على التعريف السابق ضعيف.

والظاهر، والله أعلم: أن ابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر هذا الاعتراض ــ أعني الثاني ــ نظراً لضعفه.

* * *

ما يكون لفظ الأمر فيه حقيقة

اعلم أن «أ، م، ر» لا يعنى به مدلول الأمر كما هو المتعارف في الأخبار عن اللفظ أن تلفظ به، والمراد مدلوله.

بل المراد لفظ الأمر كما يقال: «زيد مبتدأ»، و «ضرب فعل ماضٍ»، و «من حرف جر»، وهذا اللفظ حقيقة في القول المخصوص.

والمراد بالقول: الصيغة.

والمراد بالخصوص: الطالب للفعل، وهو: «افعل».

ولا نزاع بين العلماء في أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص، وإنما النزاع في إطلاق اسم الأمر على ما عدا القول المخصوص من الفعل وغيره، على مذاهب:

المذهب الأول: أن لفظ الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل وغيره، وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر العلماء.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا ﴾ [هود: ٤٠]، أي: فعلنا،

وقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أي: في الفعل.

المذهب الثاني: أن لفظ الأمر مشترك بين القول والفعل بالاشتراك اللفظي؛ لأنه أطلق عليهما والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وهو لبعض الفقهاء.

المذهب الثالث: أن لفظ الأمر متواطىء، فيكون موضوعاً للقدر المشترك بين الفعل والقول؛ دفعاً للاشتراك والمجاز.

وهو اختيار الآمدي في «الإحكام».

المذهب الرابع: أنه مشترك بين الشيء والصفة، وبين جملة الشأن والطرائق.

وهذا اختيار أبـي الحسين البصري، ووافق على أن لفظ الأمر ليس حقيقة في نفس الفعل من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء.

وقد ورد ذلك.

فمثال الأمر إذا أطلق وأريد به الشيء، كقولهم: «تحرك هذا الجسم لأمر»، أي: لشيء.

ومثال الأمر إذا أطلق وأريد به الصفة قول الشاعر: أنس بن مدركة الخثعمي.

عزمت على إقامة ذي صباح   لأمـر مـا يسـوَّد مـن يَسـودُ

أي: لصفة من صفات الكمال.

ومثال الأمر إذا أطلق وأريد به الشأن: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي: شأنه.

والطرائق جمع طريق، والطريق: الشأن.

والراجح عندي هو المذهب الأول، وهو أن لفظ الأمر يطلق حقيقة على القول ويطلق على الفعل وغيره مجازاً. دليل ذلك:

أن لفظ الأمر لو كان حقيقة في الفعل وغيره مع كونه حقيقة في القول لزم من ذلك الاشتراك في اللفظ، وهو خلاف الأصل؛ لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام. والله أعلم.

* * *

هل للأمر صيغة

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرت عن القرائن، وهي: «إفعل» للحاضر، و «ليفعل» للغائب، هذا قول الجمهور).

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن للأمر صيغة موضوعة له، تدل عليه حقيقة بدون قرينة مساعدة كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها ومعانيها.

هذا ما ذهب إليه الجمهور من السلف والخلف.

والصيغ الدالة على الأمر أربع، هي كما يلي:

الأولى: فعل الأمر «إفعل»، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

الثانية: المضارع المجزوم بلام الأمر «ليفعل»، نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ...﴾ [الإسراء: ٦٣].

الثالثة: اسم فعل الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

الرابعة: المصدر النائب عن فعله مثل قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

وإنما خص العلماء صيغة «إفعل» بالذكر؛ نظراً لكثرة دورانه في الكلام.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر بناءً على خيالهم: أن الكلام معنى قائم في النفس)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر لا صيغة له، وهذا مذهب الأشاعرة؛ حيث إنهم يزعمون أن كلام الله معنى قائم بذاته، مجرد عن الألفاظ، والحروف.

فالأمر عندهم، هو: اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة.

ولأجل هذا الاعتقاد ــ الفاسد ــ قسموا الأمر إلى قسمين: «نفسي» و «لفظي».

فالأمر النفسي عندهم هو: اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة.

والأمر اللفظي هو: اللفظ الدال عليه، كصيغة: «إفعل».

* * *

بيان فساد وبطلان مذهب الأشاعرة السابق

قوله: **(فخالفوا الكتاب، والسنة، وأهل اللغة، والعرف)**.

ش: **أقول**: إن الصحيح الذي لا يجوز غيره: أن كلام الله هو الذي نقرأوه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري، دل على ذلك صراحة قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

وجه الدلالة: أنه صرح بأن الذي يسمعه ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه هو: كلام الله تعالى.

أما قول الأشاعرة ـ وهو: أن الكلام معنى قائم في النفس ـ فهو ظاهر البطلان؛ لأنهم ـ بقولهم هذا ـ خالفوا ما جاء في الكتاب وما جاء في السنة، وخالفوا إجماع أهل اللغة واللسان، وخالفوا إجماع الفقهاء، وخالفوا إجماع أهل العرف. وإليك بيان ذلك:

أولًا: بيان مخالفتهم للكتاب

قوله: **(أما الكتاب)**.

ش: **أقول**: لقد ورد في الكتاب آيات تدل دلالة واضحة على أن ما في النفس ـ إن لم يتكلم به ـ لا يُسمى كلاماً، إليك ذكر بعضها:

* * *

الآيــة الأولــى

قوله: **(فإن الله تعالى قال لزكريا: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝١١﴾ [مريم: ١٠، ١١]، فلم يسم إشارته إليهم كلاماً)**.

ش: **أقول**: **وجه الدلالة**: أن الله أمر زكريا بأن لا يكلم الناس ثلاث ليال مع أنه أشار إليهم كما قال: «فأوحى إليهم أن سبحوا» فلم يسم تلك الإشارة إليهم كلاماً:

أي: لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه الذي عبر عنه بالإشارة كلاماً.

* * *

الآيـة الثانيـة

قوله: (وقال لمريم: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمٗا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيّٗا﴾ [مريم: ٢٦]، فالحجة فيه مثل الحجة في الأول).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أن الله أمر مريم أن تقول: لن أكلم اليوم إنسياً، فأمرها الباري بالامتناع عن الكلام، ولكن لما سألوها أن تبين لهم ذلك أشارت إليه، قال تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِۖ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيّٗا﴾ [مريم: ٢٩]، فلم يسم تلك الإشارة إليهم كلاماً.

أي: لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسها الذي عبرت عنه بالإشارة كلاماً.

فهاتان الآيتان قد دلَّتا دلالة واضحة على أن ما في النفس ـ إن لم يتكلم فيه ـ لا يسمى كلاماً.

فبان لك من ذلك أن الأشاعرة لما قالوا إن الكلام معنى قائم في النفس قد خالفوا هاتين الآيتين مخالفة صريحة.

* * *

ثانياً: بيان مخالفتهم للسُّنَّة

قوله: (وأما السنة).

ش: **أقول**: لقد ورد في السنة الشريفة أحاديث تدل دلالة واضحة على أن ما في النفس إن لم يتكلم به لا يُسمى كلاماً، إليك بعضها:

* * *

الحـديث الأول

قوله: (فإن النبـي ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدَّثت به نفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن المسلم إذا حدث نفسه بشيء من الأمور السيئة كقتل فلان أو سبه ونحو ذلك، فإنه معفو عنه شرعاً إذا لم يتكلم، أو يفعل فهنا لم يسمَ حديث النفس كلاماً.

أي لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه ـ وهو حديث النفس ـ كلاماً.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك»، قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «ثكلتك أمك، وهل يكب الناس على مناخرهم إلاَّ حصائد ألسنتهم»).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن المسلم مؤاخذ بما يتلفظ به بلسانه، وهو الذي يؤدي إلى الهلاك في الدنيا والآخرة، أما ما يحدث به نفسه، ولا يتكلم به فلا يؤاخذ به.

أي: أنه لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه، وهو ـ حديث النفس ـ كلاماً.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (وقال: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا: آمين»، ولم يرد بذلك ما في النفس).

ش: **أقول**: وجه الدلالة: أنه بين أن إمام الصلاة إذا نطق وتكلم وقال في آخر الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، فانطقوا وقولوا: ﴿ءَآمِّينَ﴾ [المائدة: ٢] بألسنتكم، ولا تقولوها في نفوسكم.

فلم يرد بذلك ما في النفس، بل أراد القول، والكلام والنطق.

فهذه الأحاديث الثلاثة دلَّت دلالة واضحة على أن ما في النفس إن لم يتكلم فيه لا يُسمَّى كلاماً.

فبان لك أن الأشاعرة لما قالوا: إن الكلام معنى قائم في النفس قد خالفوا هذه الأحاديث مخالفة صريحة.

* * *

ثالثاً: بيان مخالفتهم لإجماع أهل اللغة واللسان

قوله: **(وأما أهل اللسان)**.

ش: **أقول**: إن قول الأشاعرة السابق ــ وهو: أن الكلام معنى قائم في النفس ــ فيه مخالفة لإجماع أهل اللغة واللسان.

* * *

دليل هذه المخالفة

قوله: **(فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام: اسم وفعل، وحرف)**.

ش: **أقول**: الدليل على مخالفة الأشاعرة لإجماع أهل اللغة واللسان هو: أن أهل اللغة قد أجمعوا على أن الكلام يتكون من اسم، وفعل، وحرف، وكل واحد من هذه الأقسام تسمى كلمة.

فالاسم: كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان ذلك المعنى، نحو: «زيد»، و «محمد».

والفعل: كلمة دلت على معنى في نفسها، وعلى زمان ذلك المعنى، نحو: «قام»، و «كتب».

والحرف: كلمة لا تدل على معنى إلاَّ في غيرها نحو: «من»، و «إلى».

وإذا كان أهل اللغة قد أجمعوا على ذلك ــ وهم المرجع فيه ــ فإن قولكم ــ أيها الأشاعرة: إن الكلام معنى قائم في النفس ــ مخالف لهذا الإجماع، فبان لك أن الأشاعرة لما قالوا ذلك قد خالفوا إجماع أهل اللغة واللسان.

* * *

رابعاً: بيان مخالفتهم لإجماع الفقهاء

قوله: (واتفق الفقهاء ــ بأجمعهم ــ على أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث).

ش: **أقول**: إن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس» فإنهم قد خالفوا في ذلك إجماع الفقهاء. بيان ذلك:

أن المسلم لو حلف أنه لا يتكلم، ثم حدَّث نفسه بأشياء، ولم ينطق بلسانه فإنه لا يحنث، ولو نطق بلسانه لحنث ووجبت الكفارة.

فهذا يدل على أن ما في النفس إن لم يتكلم به لا يسمى كلاماً، أي: أنه لم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه ــ وهو حديث النفس ــ كلاماً.

فبان لك: أن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس»، قد خالفوا إجماع الفقهاء وجعلوا ما حدثت النفس به كلاماً فهو يحنث وإن لم يتكلم على زعمهم.

* * *

خامساً: بيان مخالفتهم لإجماع أهل العرف

قوله: (وأهل العرف كلهم يُسمُّون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكتاً أو أخرس).

ش: **أقول**: إن الأشاعرة لما قالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس»، فقد خالفوا ــ أيضاً ــ إجماع أهل العرف. بيان ذلك:

أنه تعارف الناس بأجمعهم ــ على اختلاف طبقاتهم ــ على تسمية الذي ينطق بلسانه: أنه متكلِّم.

وتعارفوا ــ أيضاً ــ على تسمية من لم يتكلَّم: أنه ساكت، أو أخرس لا يستطيع الكلام.

فلم ينقل عن أحدٍ من الناس أنه سمَّى الساكت أو الأخرس متكلماً.

وأنتم أيها الأشاعرة بقولكم: «إن الكلام معنى قائم في النفس» سميتم الساكت متكلماً، وهذا فيه مخالفة صريحة لما تعارف عليه جميع الناس.

* * *

النتيجة أنه لا يعتد بقول الأشاعرة السابق

قوله: (ومن خالف كتاب الله ــ تعالى ــ وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس ــ كلهم ــ على اختلاف طبقاتهم فلا يُعتدُّ بخلافه).

ش: **أقول**: أننا لما قلنا: إن كلام الله ــ تعالى ــ هو هذا الذي نقرأوه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الله، والصوت صوت القارىء، وخالفت الأشاعرة ذلك، وقالوا: «إن الكلام معنى قائم في النفس» فإنا لا نعتد بهذه المخالفة ولا نعتبرها؛ وذلك لأن الأشاعرة بقولهم السابق قد خالفوا نصوصاً صريحة من الكتاب والسنة، وخالفوا ــ أيضاً ــ إجماع أهل اللغة واللسان، وخالفوا إجماع الفقهاء، وخالفوا ما تعارف عليه الناس بأجمعهم.

فمن خالف كل هذه الأمور مخالفة صريحة فلا يمكن أن يعتد بمخالفته إطلاقاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أنه إذا أطلق الكلام في بعض الأحيان على ما في النفس فلا بد أن يقيد بما يدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ٨]، فلو لم يقيد بقوله: ﴿فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [الروم: ٨] لانصرف إلى الكلام باللسان.

* * *

الاستدلال على أن صيغة «إفعل» وما في معناها للأمر

لما قال: إن الأمر له صيغة موضوعة له تدل بمجردها عليه حقيقة وهي: «إفعل» وما في معناها ـ كما ذكرنا هناك ـ: أراد ـ الآن ـ أن يستدل على ذلك، فذكر دليلين، هما كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (وأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن هذه صيغة الأمر ـ: إجماع أهل اللغة. بيان ذلك:

أن أهل اللغة واللسان ـ بأجمعهم ـ قد سموا هذه الصيغة ـ وهي إفعل ـ أمراً، ولم يرد عن أحدهم أنه خالف في ذلك، فصار إجماعاً.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولو قال رجل لعبده: «أسقني ماء» عُدَّ آمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال، وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ على أن هذه صيغة الأمر ــ : أن السيد إذا قال لعبده: «اسقني ماء»، فإنه يلزم من ذلك ما يلي:

١ ــ أن السيد يُعدُّ ويعتبر آمراً.

٢ ــ أن العبد يُعد ويعتبر مأموراً.

٣ ــ إذا أسقى العبد سيده ماء يُسمى ويُعتبر مطيعاً وممتثلاً للأمر.

٤ ــ إذا لم يسق العبد سيده ماء يُسمَّى ويعتبر عاصياً مخالفاً للأمر.

ولو عاقب السيد عبده على ذلك، وجاءه بعض العقلاء العارفين باللغة العربية فسألوه عن سبب معاقبته فقال لهم السيد إني قلت له: «إسقني ماء» فلم يمتثل أمري، لاتفقوا معه على أنه يستحق الأدب والعقوبة واللوم والتوبيخ؛ وذلك لأنه لم يمتثل الأمر الذي ورد بصيغة «إفعل»، مما يدل على أنها هي صيغة الأمر الذي يستحق مخالفه الأدب والعقوبة، ولو لم تكن هذه الصيغة موضوعة للاستدعاء ــ الذي هو الأمر ــ لما استحق المخالف وهو العبد التوبيخ.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: (فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة).

ش: أقول: لقد اعترض بعضهم على ما سبق قائلاً: لا نسلم لكم أن تلك الصيغة ــ وهي إفعل ــ هي صيغة الأمر الذي يستحق مخالفة اللوم والعقوبة؛ وذلك لأن هذه الصيغة مشتركة بين ما ذكرتموه وهو الوجوب، وبين غيره.

أي: أن صيغة «إفعل» لا تخص الوجوب فقط، بل هي مشتركة بين الوجوب وغيره، وإليك بيان ذلك:

* * *

الأول: الوجوب

قوله: (بين الوجوب، كقوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل للوجوب، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فهذا لا شك أن الصيغة للوجوب، حيث تجب معاقبة من ترك الصلاة.

* * *

الثاني: الندب

قوله: (والندب، كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل للندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، فالأمر في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] للندب عند جمهور العلماء، والصارف له من الوجوب إلى الندب هو إقرار النبي ﷺ؛ حيث إن بعض الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لم يكاتب العبيد الذين كانوا تحت يده مع أن فيهم خيراً للإسلام والمسلمين ولم ينكر النبي ﷺ ذلك.

وذهب داود الظاهري وبعض العلماء إلى أن الأمر في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] للوجوب.

وهو مرجوح؛ لما قلنا من الصارف.

والمازري ــ رحمه الله ــ أشار إلى أن هذا القسم إنما يصح على رأي

من قال بأن المندوب مأمور به ـ كما سبق في باب المندوب ـ .

ومثله ابن فارس بقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠].

* * *

الثالث: الإباحة

قوله: (والإباحة، كقوله: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]).

ش: **أقول**: صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، فإن الشارع الحكيم قد أباح للمحرم إذا حلَّ من إحرامه أن يصطاد وأن لا يصطاد، ومثل له بعضهم بقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]، والتمثيل هذا إنما يصح إذا كان الأصل في الأشياء الحظر.

* * *

الرابع: الإكرام

قوله: (والإكرام، كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦]).

ش: **أقول**: صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإكرام، مثل قوله تعالى للمؤمنين المتقين: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [البقرة: ٤٦]، فالأمر هنا لإظهار إكرامهم بقرينة قوله: ﴿بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [البقرة: ٤٦]. ومثل له القفال من السنة بما روي أن النبي ﷺ قال لأبي بكر: «أثبت مكانك».

* * *

الخامس: الإهانة

قوله: (والإهانة، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للإهانة مثل هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ﴾ [الإسراء: ٦٤] وسماه بعضهم بالتهكم.

وضابطه: أن يؤتى بلفظ دال على الخير والكرامة، والمراد ضده.

* * *

السادس: التهديد

قوله: (والتهديد، كقوله: ﴿ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ﴾ [غافر: ٤٠]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للتهديد، مثل هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ ﴾ [الإسراء: ٦٤]، وقوله: ﴿ فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ ﴾ [الزمر: ١٥].

وسماه بعضهم: بالوعيد، وسماه السرخسي بالتوبيخ، وسماه البزدوي بالتقريع.

* * *

السابع: التعجيز

قوله: (والتعجيز، كقوله: ﴿ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء: ٥٠]).

ش: أقول: إن صيغة «إفعل» تستعمل ـ أيضاً ـ للتعجيز، مثل هذه الآية، وهذا مثال أبي بكر الصيرفي والقفال، وابن برهان، والآمدي.

والمعنى: أنه معلوم أن المخاطبين ليس في قدرتهم قلب الأعيان، ولم يكن النبي ﷺ ممن يخترع ويسخر، فعلم أن قوله: «كونوا كذا وكذا» تعجيز، أي: أنكم لو كنتم حجارة أو حديداً لم تمنعوا من جري قضاء الله عليكم.

واعترض ابن عطية في تفسيره على ذلك وقال: عندي في التمثيل بهذه الآية نظر، وإنما التعجيز حيث يقتضي بالأمر فعل ما لا يقدر عليه المخاطب، كقوله تعالى: ﴿ فَٱدْرَءُوا۟ عَنْ أَنفُسِكُمُ ٱلْمَوْتَ ﴾ [آل عمران: ١٦٨]، وقوله: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤]، وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

أما هذه الآية ــ يعني: قوله تعالى: ﴿ كُونُوا۟ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠] ــ فمعناها كونوا بالتوهم والتقدير كذا وكذا.

قلت: واعتراض ابن عطية ــ رحمه الله ــ وجيه؛ حيث إن اللغة تؤكده.

* * *

الثامن: التسخير

قوله: (والتسخير، كقوله: ﴿ كُونُوا۟ قِرَدَةً﴾ [البقرة: ٦٥]).

ش: أقول: تستعمل صيغة «إفعل» أيضاً للتسخير مثل هذه الآية، وسمي بذلك؛ لأنه لا يصح الأمر إلَّا بالمقدور عليه.

والحق: أن يُسمَّى هذا «بالسخرية»، لا بالتسخير، لأن السخرية هي: الهزء، كقوله تعالى: ﴿ إِن تَسْخَرُوا۟ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هود: ٣٨].

أما التسخير فهو نعمة وإكرام، كقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

والفرق بين التسخير ــ على إطلاق ابن قدامة ــ والتعجيز: أن التسخير نوع من التكوين، فإذا قيل: ﴿ كُونُوا۟ قِرَدَةً ﴾ [البقرة: ٦٥]، معناه: انقلبوا

إليها، وأما التعجيز فهو إلزام لهم أن ينقبلوا، ليظهر عجزهم، لا لينقلبوا إلى الحجارة.

وجعل ابن فارس ــ رحمه الله ــ هذه الآية من أمثلة التكوين؛ حيث إن هذا لا يكون إلاَّ من الله ــ تعالى ــ والحق أنها مثال للسخرية، والله أعلم.

* * *

التاسع: التسوية

قوله: (والتسوية، كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]).

ش: أقول: تستعمل صيغة «إفعل» ــ أيضاً ــ للتسوية بين شيئين، مثل هذه الآية الواردة بعد قوله: ﴿ٱصْلَوْهَا﴾ [يس: ٦٤]، أي: أن هذه التصلية لكم سواء صبرتم أو لا، فالحالتان سواء، فيكون قوله تعالى ــ بعد ذلك ــ: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٣] جملة مبينة مؤكدة لقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، لأن الاستواء لما لم يكن بالصريح أردفه به مبالغة في الحسرة عليهم.

* * *

العاشر: الدعاء

قوله: (والدعاء، كقوله: «اللهم اغفر لي»).

ش: أقول: تستعمل صيغة «إفعل ــ أيضاً ــ للدعاء والمسألة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ [إبراهيم: ٤١]، وهذا طلب على وجه الإحسان والتفضل.

ومثل بعضهم صيغة «إفعل» المستعملة للدعاء بقولك: «كن بخير».

* * *

الحادي عشر: الخبر

قوله: (والخبر، كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، وقول النبـي ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»).

ش: **أقول**: تستعمل صيغة: «إفعل» ــ أيضاً ــ للخبر، نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، أي: أسمعت وأبصرت، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٥]، أي: مد له الرحمن مداً، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبِعُواْ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ﴾ [العنكبوت: ١٢]، أي: ونحن نحمل خطاياكم.

وذلك لأن الآمر لا يأمر نفسه فتعين الخبر.

ومثل له بعضهم بقوله ﷺ: إن مما أدرك الناس من كلام النبوة.. إذا لم تستح فاصنع ما شئت»، أي: إذا لم تستح صنعت ما شئت، حيث يصح في جوابها الصدق أو الكذب.

تنبيه: مثل بعضهم بقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨] على أنها للتعجب، والمعنى: ما أسمعهم وأبصرهم.

* * *

الثاني عشر: التمني

قوله: (والتمني، كقوله الشاعر...: **ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي**).

ش: **أقول**: تستعمل صيغة «إفعل» ــ أيضاً ــ للتمني، نحو قول امرىء القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فمعنى «انجلي»: الانجلاء لطوله، ونزلوا ليل المحب لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه مبالغة، وإلاَّ فانجلاء الليل غير مستحيل.

* * *

اعتراض على ذلك

إن صيغة «افعل» لم تكن لوحدها في التمني هنا؛ لأن المستعمل في التمني هو: صيغة الأمر مع صيغة «ألا» لا الصيغة وحدها، لذلك لا يصح هذا المثال.

ويمكن أن يمثل لصيغة إفعل التي استعملت للتمني بقولنا: «كن فلاناً كذا»، يعني: أتمنى أن تكون يا فلان طالب علم، أو نحو ذلك، وقد ورد ذلك عن النبي ﷺ أنه قال: «كن أبا ذر»، وقال النبي ﷺ ـ لما كان في تبوك وشخص له شخص يزول به السراب ـ: «كن أبا خيثمة».

هذا ما ذكره ابن قدامة مما تستعمل له صيغة «إفعل»، وتستعمل هذه الصيغة لغير ما ذكره. إليك بيان ذلك.

* * *

الثالث عشر: الإرشاد

كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وسماه الشافعي الرشد.

والفرق بينه وبين الندب من وجهين ذكرهما القفال الشاشي:

الأول: أن المندوب مطلوب لمنافع الآخرة، والإرشاد مطلوب لمنافع الدنيا.

الثاني: أن المندوب فيه ثواب، والإرشاد لا ثواب فيه.

* * *

الرابع عشر: التأديب

مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقوله ﷺ: لعمرو بن سلمة في حال صغره: «يا غلام سم الله، وكل بيمينك وكل مما يليك».

وبين التأديب والندب عموم وخصوص من وجه. بيان ذلك:

أن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق وتحسينها، وهذا أعم من أن يكون من مكلف وغيره، أما الندب فهو مختص بالمكلفين، وهذا أعم من أن يكون مختصاً بإصلاح الأخلاق وغيرها.

* * *

الخامس عشر: الامتنان

مثل قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧]، وسماه إمام الحرمين بالإنعام.

والفرق بينه وبين الإباحة: أن الإباحة مجرد إذن، أما الامتثال فلا بد من اقترانه بذكر احتياج الخلق إليه، وعدم قدرتهم عليه.

* * *

السادس عشر: التكوين

مثل قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وسماه الغزالي والآمدي: «كمال القدرة»، وسماه أبو إسحاق الشيرازي، وإمام الحرمين والقفال: «التسخير»، والفرق بينه وبين السخرية: أن التكوين سرعة الوجود

من العدم، وليس فيه انتقال إلى حال ممتهنة بخلاف السخرية فإنه لغة: الذل والامتهان.

* * *

السابع عشر: الإنذار

مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وقوله: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا﴾ [الحجر: ٣].

وقد جعله بعضهم نوعاً من التهديد، ولكن الصحيح أن هناك فرقاً بينه وبين التهديد، وذلك من وجوه:

الأول: الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية السابقة، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقروناً به وقد لا يكون.

الثاني: أن الفعل المهدد عليه يكون ظاهر التحريم والبطلان، أما الإنذار فقد يكون كذلك، وقد لا يكون.

الثالث: أن التهديد عرفاً أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار.

* * *

الثامن عشر: التعجب

مثل قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، أي: ما أسمعهم وأبصرهم وهذا فيه نظر؛ لأنه يفهم منه الخبر كما سبق.

والأولى في المثال له قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨].

* * *

التاسع عشر: الالتماس

مثل قولك لنظيرك: «أعطني كتاباً»، وهذا رأي بعض العلماء كابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت».

* * *

العشرون: الاحتقار

مثل قوله تعالى ـ في قصة موسى عليه السلام يخاطب السحرة ـ: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، وذلك لأن السحر وإن عظم شأنه ـ عندهم ـ فإنه في مقابلة ما أتى به موسى ـ عليه السلام ـ من المعجز حقير.

والفرق بينه وبين الإهانة: أن الإهانة تكون بالقول، أو بالفعل، أو بالتقرير كترك إجابته أو نحو ذلك، لا بمجرد الاعتقاد، والاحتقار قد يكون بمجرد الاعتقاد، يقال في مثل ذلك: احتقره، ولا يقال: أهانه.

* * *

الحادي والعشرون: التفويض

مثل قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، وسمي بالتسليم، وسمي بالاستبسال وسمي ـ أيضاً ـ بالتحكيم.

* * *

الثاني والعشرون: الاعتبار

مثل قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ [الأنعام: ٩٩]، حيث إن في ذلك عبرة لمن اعتبر، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ [النمل: ٦٩]، وجعله بعضهم من تذكير النعم.

* * *

الثالث والعشرون: التكذيب

مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، وقوله: ﴿ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [آل عمران: ٩٣].

* * *

الرابع والعشرون: المشورة

مثل قوله تعالى: ﴿ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ ﴾ [الصافات: ١٠٢].

* * *

الخامس والعشرون: إرادة الامتثال لأمر آخر

مثل قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»، فإن المقصود: الاستسلام ولكف عن الفتن.

* * *

السادس والعشرون التصبر

مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ ﴾ [التوبة: ٤٠].

* * *

السابع والعشرون: الاحتياط

مثل قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «إذا قام أحدكم من النوم فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً»، بدليل قوله: «فإنه لا يدري أين باتت يده»، فالأمر هنا للاحتياط؛ حيث يحتمل أن تكون يده قد لاقت نجاسة من بدنه لم يعلمها، فليغسلها قبل إدخالها؛ لئلا يفسد الماء.

* * *

الثامن والعشرون: التحسير والتلهيف

مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وقوله: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ۝١٠٨﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

* * *

التاسع والعشرون: التحذير والإخبار كما يؤول إليه أمرهم

مثل قوله تعالى: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٥].

* * *

الثلاثون: قرب المنزلة

مثل قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ٤٩].

هذا ما تستعمل له صيغة «إفعل» عدا الأمر الذي للوجوب، وقد ذكر بعض العلماء غير ذلك، قد تركتها؛ لأن فيها نظر.

* * *

خلاصة هذا الاعتراض

قوله: **(فالتعيين يكون تحكماً).**

ش: **أقول:** قال المعترض: إن صيغة «إفعل» ليست خاصة للأمر، بل هي لفظة مشتركة بين الوجوب، والندب، والإباحة، والإكرام، والإهانة، والتهديد، والتعجيز، والسخرية، والتسوية، والدعاء، والخبر، والتمني، والإرشاد، والتأديب، والامتنان، والتكوين، والإنذار، والتعجب، والالتماس، والاحتقار، والتفويض، والاعتبار، والتكذيب، والمشورة وغير ذلك.

وإذا كانت مشتركة بين تلك الاستعمالات فقولكم: إن صيغة «إفعل»

للأمر هو تعيين وترجيح بلا مرجح، ودعوى بلا دليل، وهذا هو التحكم.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

قوله: (قلنا: هذا لا يصح؛ لوجهين).

ش: **أقول**: لا نسلِّم أن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر، وبين تلك الأمور التي ذكرتموها؛ لوجهين:

* * *

الوجــه الأول

قوله: (أحدهما: مخالفة أهل اللسان فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً، وفرقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر «إفعل»، وباب النهي «لا تفعل»، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال).

ش: **أقول**: الوجه الأول: أن صيغة «إفعل» إذا تجردت عن القرائن فإنها للأمر، وليست مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرتموه، دل على ذلك أمور:

١ ـ أن قولكم: «إنها مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرتم» فيه مخالفة لإجماع أهل اللغة واللسان، وذلك لأنهم جعلوا «إفعل» صيغة للأمر ـ كما سبق ذكره ـ .

٢ ـ أن أهل اللغة واللسان فرقوا بين باب الأمر، وباب النهي فقالوا ـ بأجمعهم ـ باب الأمر صيغته: «إفعل»، وباب النهي صيغته: «لا تفعل»

وميزوا بينهما بذلك، كما فرقوا وميزوا بين الماضي والمستقبل، فقالوا في الماضي: «فعل»، وقالوا في المستقبل: «إفعل»، وأطلقوا ذلك، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فتكون ــ على ذلك ــ صيغة «إفعل» للأمر.

٣ ــ أن كون صيغة «إفعل» للأمر إذا تجردت عن القرائن علمناه بالضرورة من استعمالات الناس لها على اختلاف طبقاتهم، ولغاتهم.

مما يجعلنا نقطع بذلك، ولا يمكن أن تتأثر هذه القطعية بهذه الاحتمالات التي تستعمل لها «إفعل» من تهديد وتعجيز، وتكوين، ودعاء، وغيرها من نوادر الأحوال؛ حيث إنها لا تستعمل فيما ذكرتموه من معاني إلاَّ بقرينة ظاهرة.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (**الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة، وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو: الفهم**).

ش: أقول: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجاب بهما ابن قدامة عن ذلك الاعتراض ــ : أن قولكم: «إن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وبين ما ذكرناه من المعاني» يؤدي ويفضي إلى أن كثيراً من الكلام الوارد في القرآن والسنة لا يفهم منه معنى معين، وبالتالي يكون لا فائدة منه، فيكون عبثاً، وذلك لأن الأصل هو وضع الألفاظ لمعان خاصة بها، أو راجحة.

ولو قلنا: إن صيغة «إفعل» مشتركة لكان خلاف الأصل، لأن الاشتراك خلاف الأصل؛ لكونه مخلاً بالتفاهم؛ لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة، وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام.

* * *

النتيجة من هذا الجواب

قوله: (فالصحيح: أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها، والله أعلم).

ش: أقول: نتج من الجواب السابق عن ذلك الاعتراض: أن الصحيح ما قلناه ـ وهو: «أن صيغة «إفعل» هي صيغة الأمر» وهذا حقيقة فيه، وتستعمل في غير الأمر مجازاً مع القرينة، قياساً على أسماء الحقائق، فإن لفظ «الأسد» مثلاً يستعمل حقيقة في الحيوان المفترس، وهو الذي ينقدح في الذهن أولاً، ويمكن استعماله لغير الأسد مجازاً لقرينة.

فلو قال شخص: «رأيت أسداً»، فإنه يسبق إلى الإفهام أنه الحيوان المفترس، وإذا قال: «رأيت أسداً يخطب» فإنه يفهم المجاز وهو الرجل الشجاع للقرينة المذكورة وهي: «يخطب».

فكذلك هنا: إذا سمعنا أحداً قال لغيره: «إفعل كذا» وتجرد ذلك عن جميع القرائن، فإنه يسبق إلى الفهم منه الأمر من غير توقف على أمر خارج، وإذا كان الأمر هو السابق إلى الفهم عند عدم القرائن مطلقاً دل ذلك على كون صيغة «إفعل» ظاهرة فيه.

* * *

هل تشترط الإرادة في الأمر أو لا؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر في قول الآكثرين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا تشترط الإرادة في الأمر.

أي: أن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء من غير اشتراط إرادة الآمر المأمور به.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقالت المعتزلة: إنما يكون آمراً بالإرادة، وحده بعضهم بأنه إرادةَ الفعل بالقول على وجه الاستعلاء)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: تشترط الإرادة في الأمر.

ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبو الحسين البصري، وجمهور المعتزلة.

ذهب كل هؤلاء إلى اعتبار إرادة الدلالة بها على الأمر.

لذلك عرفوا الأمر بأنه: «إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء».

فهم وافقونا في تعريف الأمر إلَّا أن الاستدعاء ـ عندهم ـ لا يكون إلَّا بإرادة، فالإرادة مشروطة فيه.

وعلى هذا: قالوا: لا تكون صيغة التهديد أمراً، ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مأموراً بالإيمان؛ لانتفاء الدلالة على الطلب، فإن شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة مراداً، فحيث لم يرد: لم تكن الصيغة دالة على الطلب؛ لانتفاء شرطه.

تنبيه: الإرادات ثلاث:

أولها: إرادة إيجاد الصيغة وإحداثها، وهذا لا بد منها، للاحتراز عن الساهي والنائم، وهذا متفق على اعتبارها.

ثانيها: إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، احترازاً من التهديد ونحوه.

وهذه اختلف فيها العلماء.

والصحيح: أن تلك الإرادة لا تعتبر؛ لأن الصيغة إذا جاءت مجردة عن القرائن فإنها تحمل على الأمر ــ كما قلنا سابقاً ــ .

ثالثها: إرادة فعل المأمور به، والامتثال، احترازاً عن الحاكي والمبلغ، وهذه هي التي اختلف فيها العلماء.

فاعتبرها واشترطها المعتزلة كما هو المذهب الثاني، ولم يشترطها الجمهور كما هو المذهب الأول.

تنبيه آخر: أعلم أن الإرادة نوعان:

الأول: إرادة شرعية دينية.

الثاني: إرادة كونية قدرية.

والأمر الشرعي إنما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية، ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية، ويمكن أن نصور ذلك بالمثال وهو: أن الله أمر أبا لهب بالإيمان، وأراده منه شرعاً وديناً، ولم يرده منه كوناً وقدراً؛ لأنه لو أراده كوناً وقدراً لوقع، وقال تعالى في ذلك: «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى». وقال: «ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها».

فإن قال قائل: ما الحكمة في أن الله يأمر بشيء، وهو لا يريد وقوعه كوناً وقدراً؟

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الحكمة في ذلك هو ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير المطيع، وقد ورد ذلك، فإنه تعالى أمر إبراهيم ــ عليه السلام ــ بذبح ابنه مع أنه لم يرد وقوع الذبح بالفعل كوناً وقدراً، وصرح بأن الحكمة في ذلك امتحان وابتلاء إبراهيم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ على اشتراط الإرادة في الأمر ــ بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: (**قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلاَّ بالإرادة**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ــ : أن صيغة الأمر ترد والمراد بها الأمر، وترد والمراد بها التهديد، وترد والمراد بها الإباحة، وترد والمراد بها التعجيز، وترد والمراد بها التكوين، وترد والمراد الإهانة، وترد والمراد بها غير ذلك مما ذكرنا سابقاً.

وإذا كانت تلك الصيغة مترددة بين تلك الأشياء فلا يمكن أن نفصل الصيغة التي يراد بها الأمر، من الصيغة التي لا يراد بها الأمر إلاَّ بشيء وهو: الإرادة، فدل ذلك على أنها شرط فيه.

أو تقول بعبارة أخرى: إن إرادة الامتثال من المأمور هي الشيء الوحيد الذي ميَّز بين الصيغة التي يراد بها الأمر، والصيغة التي لا يراد بها الأمر

ـ من التهديد والتكوين وغيرها ـ وإذا كان الأمر كذلك فإنها ـ أي الإرادة ـ تكون شرطاً في الأمر لا يتم إلاَّ به.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: **(ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيبطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به، وهو نفس الإرادة).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ـ : أنه لا يخلو هذا من شيئين:

أولهما: أن تجعلوا لفظة: «إفعل» أمراً لصيغة، أي: أمراً لذاتها.

ثانيهما: أن تجعلوا لفظة «إفعل» أمراً نظراً لتجردها عن القرائن التي تصرفها إلى التهديد والتعجيز وغيرهما.

أما الأول ـ وهو جعلها أمراً لذاتها ـ فهو باطل بلفظ التهديد وغيره، حيث ترد هذه الصيغة وليس المراد بها الأمر، بل يكون المراد بها التهديد والتعجيز، والتكوين وغير ذلك مما ذكر سابقاً.

أما الثاني ـ وهو جعلها أمراً ـ فهو باطل ـ أيضاً ـ لكلام الساهي والنائم؛ فإن صيغة «إفعل» تصدر منهما مجردة عن القرائن وليست هذه الصيغة في حقهما أمراً.

فإذا بطل الشيئين: ثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه بإيرادها إيقاع المأمور به، وهذا هو نفس الإرادة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على عدم اشتراط الإرادة في الأمر بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (ولنا: **أن الله أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ولده، ولم يرده منه وأمر إبليس بالسجود، ولم يرده منه؛ إذ لو أراده لوقع؛ فإن الله ـ تعالى ـ فعال لما يريد**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدم اشتراط الإرادة في الأمر ـ : الوقوع: فقد وقع في القرآن أن الله تعالى أمر بأمر، ولم يرد فعله وذلك في حالتين:

الحالة الأولى

أن الله ـ سبحانه ـ أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ابنه، ولم يرد أن يقع منه الذبح، ولو أراد ذلك لوقع منه على أصلنا، ولم يجز أن يمنعه منه على أصلكم أيها المعتزلة؛ لأن الأمر بالشيء يدل على حسن ذلك الشيء، ولا يجوز نهيه تعالى عن الحسن.

* * *

ما اعترض به على هذه الحالة

لقد اعترض على الاستدلال بهذه الحالة على عدم اشتراط الإرادة في الأمر باعتراضات، إليك ذكر أهمها مع الجواب عنها:

* * *

الاعتــراض الأول

قال المعترض: كيف ثبت أن إبراهيم رأى في المنام صيغة الأمر؟

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجــواب الأول

ثبت أن إبراهيم رأى في المنام صيغة الأمر من حيث: إن إبراهيم لو لم يؤمر لم يجز أن يأخذ ابنه ويضجعه للذبح؛ لأن ذلك حرام، فثبت أنه أمر بذلك وحياً في المنام، ومنامات الأنبياء وحي.

* * *

الجــواب الثانــي

أن الله تعالى قال ــ حكاية عن ابنه ــ : «يا أبت إفعل ما تؤمر»، فهذا واضح.

فإن قال قائل: يحتمل قوله: «إفعل ما تؤمر» في المستقبل، ولو أراد ذلك في الماضي لكان يقول: «إفعل ما أمرت» في الذبح وغيره.

نقول له: لا يجوز ذلك الاحتمال؛ لأن فيه جواباً عن إخباره إياه بأنه يذبحه في الماضي، فثبت أن قوله: «إفعل ما تؤمر»، المراد به: ما أمرت به من الذبح، فلما أضجعه دل على أن الأمر كان به.

* * *

الاعتــراض الثانــي

قال المعترض فيه: إن إبراهيم ــ عليه السلام ــ لم يؤمر بنفس الذبح، وإنما أمر بمقدماته من الإضجاع، والأخذ بالمدية، وتله للجبين، وقد فعله.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إنه لو كان المأمور به المقدمات ـ فقط ـ لم يكن في ذلك بلاء مبين، ولا يحتاج فيه إلى الصبر، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦]، ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

ثم إن قولك ـ أيها المعترض ـ خلاف الظاهر من لفظ الآية؛ لأنه قال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، فهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر قد تناول الذبح الحقيقي.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قال المعترض فيه: سلمنا أنه أمر بالذبح، وقد فعل، وذبح، ولكن الله تعالى كان يلحم ما يشقه إبراهيم شيئاً فشيئاً.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أنه لو كان إبراهيم قد فعل الذبح ـ كما قلت أيها المعترض ـ لما افتقر إلى فداء؛ لأنه فعل المأمور به.

* * *

الجواب الثاني

أنه لو صح أنه فعل وذبح، وكان الله ـ سبحانه ـ يلحم ما يشقه: لذكره الله تعالى؛ لأن هذا من الآيات الباهرة، وذكره وإعجازه أعظم.

يؤيد ذلك: أن قوله: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ [الصافات: ١٠٥]، معناه: قد امتثلت الأمر إذ اعتقدت وجوبه وحقيقة العزم على فعله، فكنت بذلك مصدقاً للأمر.

وإذا بطلت اعتراضاتهم، صحَّ الاستدلالُ بقصة إبراهيم مع ابنه إسماعيل على أن الإرادة غير مشروطةٍ في الأمر؛ إذ لو كانت شرطاً لوقع الذبح حقيقةً؛ لأن الله فعَّال لما يُريد.

* * *

الحالة الثانية

أن الله ـ سبحانه ـ أمر إبليس بالسجود، ولم يُرِدْه منه؛ لأنه لو أراده لوقع؛ لأن الله فعال لما يريد، فهذا دليل واضح على أن الإرادة لا تشترط في الأمر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل ثان: أن الله ـ تعالى ـ أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨]، ثم لو ثبت: أنه لو قال: «والله لأودين أمانتك إليك غداً إن شاء الله» فلم يفعل لم يحنث، ولو كان مراداً لله لوجب أن يحنث، فإن الله ـ تعالى ـ قد شاء ما أمره به من أداء أمانته).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الإرادة غير مشروطة في الأمر ــ: أن الله تعالى أمر برد الأمانات، وقضاء الدين، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، ثم ثبت أنه لو قال لشخص آخر: «والله لأودين إليك أمانتك غداً إن شاء الله»، أو قال: «والله لأقضينك دينك غداً إن شاء الله»، فلم يصدق ولم يفعل لما جاء غد: فإنه لا يحنث ــ أي: لا تجب عليه كفارة اليمين ــ هذا بإجماع العلماء.

ولو كانت الإرادة شرطاً في الأمر لترتب عليه: أن يحنث؛ لأنه يكون مراداً لله؛ حيث إن الله ــ تعالى ــ قد شاء ما أمر به وأراده من قضاء الدين وتأدية الأمانة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرنا عن أهل اللسان، وهم لا يشترطون الإرادة).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الإرادة غير مشروطة في الأمر ــ: أن أهل اللغة واللسان ــ بأجمعهم ــ قد سَمَّوا هذه الصيغة ــ وهي إفعل ــ أمراً مطلقاً، فلم يرد عنهم، أو عن أحدهم: أنها لا تكون أمراً إلاّ بشرط وهو: إرادة الامتثال. ولو ورد لنقل إلينا، ولكن لم يصلنا شيء من ذلك، فثبت أن صيغة «إفعل» أمر، بدون أية شروط.

وقد سبق ذكر ذلك في الاستدلال على أن صيغة «إفعل» للأمر.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة، فإن السلطان

لو عاتب رجلاً على ضرب عبده، فمهد عذره بمخالفته أوامره، فقال له بين يدي الملك: «إسرج الدابة»، وهو لا يريد أن يسرج؛ لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره، ولا يتمهد إلاَّ بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون آمراً، وقد فهم العبد والملك، والحاضرون منه الأمر؟!).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الإرادة ليست شرطاً للأمر ــ : الضرورة قد فصلت وميَّزت الأمر عن الإرادة؛ حيث لا يرتبط الأمر بالإرادة وليست شرطاً له. بيان ذلك:

أن السيد قد يأمر عبده بما لا يريده، فمثلاً لو عاتب السلطان سيداً على ضرب عبده، فقال السيد للسلطان ــ ممهداً عذره للسلطان ــ : إني آمره فيخالف أمري ولا يطيعني ــ وكان العبد حاضراً يسمع لوم السلطان لسيده ــ فانظر ــ أيها السلطان ــ إلى أني معذور حين ضربته، فقال السيد مخاطباً العبد ــ وبحضور السلطان ــ : «إسرج الدابة» فهنا ورد الأمر بصيغته ــ وهي إفعل ــ ولكنه لا يريد أن يسرج حقيقة.

ودل على أنه لا يريد فعل المأمور به وهو الإسراج أمران:

الأول: أن العبد لو فعل ما أمره به السيد وأسرج لكان في ذلك خطر على السيد، وإهلاك له.

الثاني: أن السيد يكون آمراً بذلك؛ لأنه لو لم يكن آمراً لما كان العبد مخالفاً، ولما تمهد عذره عند السلطان.

بمعنى: أن السيد يريد أن يبين للسلطان عذره في ضرب عبده، فأمره السيد بأمر وهو لا يريد فعله، فلم يطعه العبد في ذلك؛ لأنه لو امتثل للأمر لهلك السيد، ولكان كاذباً في حضرة السلطان.

فكأن السلطان قال له ــ بعد ذلك: «أنت معذور في ضرب عبدك؛ حيث إنه يخالف أمرك».

فإن قيل: هذا لا يُسمَّى أمراً؛ لأنه لا يريد فعل المأمور به.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: بل هو أمر؛ حيث إن العبد والسلطان والحاضرين ــ كلهم ــ فهموا منه الأمر.

فدل ذلك أن الشخص قد يأمر بما لا يريده.

فثبت أن الإرادة ليست شرطاً في الأمر.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد سبق أن بينا أن أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ قد استدلوا بدليلين على أن الإرادة شرط في الأمر، إليك الجواب عنهما.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال المعتزلة في دليلهم الأول: «إن صيغة «إفعل» مترددة بين الأمر والتهديد والتكوين وغيرها فلا يمكن أن نميز الأمر من غيره إلاَّ بالإرادة»، أجاب الجمهور عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: **(فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ على دليل الأول ــ: إن قولكم إن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وغيره فهذا لا نسلِّمه؛ لأمور أربعة:

١ ــ أنه مخالف لإجماع أهل اللغة واللسان؛ حيث إنهم ــ بأجمعهم ــ جعلوا «إفعل» صيغة للأمر إذا تجردت عن القرائن.

٢ ــ أن أهل اللغة واللسان فرقوا بين باب الأمر، وبين باب النهي فقالوا: «إفعل» للأمر، و «لا تفعل» للنهي، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

٣ ــ أن كون صيغة «إفعل» للأمر، دون غيرها إذا تجردت عن القرائن علمناه بالضرورة من استقراء وتتبع كلام الناس على اختلاف طبقاتهم ولغاتهم.

٤ ــ أننا لو قلنا بأن صيغة «إفعل» مشتركة بين الأمر وغيره لأدى إلى إخلاء الوضع عن كثير من الفائدة؛ لأن الأصل هو وضع اللفظ لمعنى، والاشتراك خلاف هذا الأصل: حيث إنه لا يفهم معنى معين؛ لكونه مخلاً بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين منه إلى قرينة، وعلى تقدير خفائها لا يحصل المقصود من الكلام.

فتكون «إفعل» للأمر حقيقة، وتستعمل في غيره مجازاً.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ولأننا قد حددنا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول من أدلة المعتزلة على اشتراط الإرادة في الأمر ــ: أنا لا نسلم أن الأمر تميز وانفصل عما ليس بأمر بالإرادة، وإنما تميز وانفصل الأمر عما ليس بأمر بلفظ «الاستدعاء» الذي ورد في تعريف الأمر الذي اخترناه ــ وهو: استدعاء الفعل بالقول على وجه

الاسعلاء ــ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر، فأما بقية الصيغ مثل التهديد والتكوين وغيرهما فليس باستدعاء، وبالتالي لا يكون أمراً.

وإذا تميز الأمر بما ذكرنا بطل احتجاجهم على أن الصيغة في تلك المواضع عدلنا عن أن تكون للأمر بسبب قرينة، كما عدلنا عن أسماء الحقائق في الأسد والحمار إلى المجاز في الرجل الشجاع، والبليد لقرينة. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وهذا الجواب عن الكلام الثاني، فإنا نقول: هي أمر؛ لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء، ويخرج عن هذا النائم والساهي فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء. والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما قال المعتزلة ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن كانت الصيغة أمراً لذاتها فهو باطل بلفظ التهديد، وإن كانت أمراً نظراً لتجردها عن القرائن فهو باطل بكلام النائم...».

أجاب الجمهور عنه بقولهم: إنا جعلنا صيغة «إفعل» أمراً لكونها استدعاء لفعل متجردة على وجه الاستعلاء، لا للإرادة، ثم نقول: إذا جاءت متجردة اكتفينا في الحكم عليها بأنها أمر، وإنما يحتاج من استعملها في غير الأمر إلى دليل، ويخرج عن هذا الساهي والنائم وإن وجدت منهما هذه الصيغة إلاَّ أنه ليس على وجه الاستعلاء، فلهذا لا يكون أمراً.

تنبيه: اشتراط المعتزلة للإرادة في الأمر جرهم إلى القول إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله؛ لأنه أمر بتركها، ولم يرد إلاَّ الالتزام الذي أمر به،

لأن الأمر لا يكون أمراً إلاَّ بالإرادة فنسبوا إلى الله تعالى العجز، واستقلال الحادث بالفعل دونه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

* * *

مقتضى الأمر المطلق

إذا ورد أمر مطلق ـ وهو الذي تجرد عن القرائن ـ فهل يقتضي الوجوب أو الندب أو ماذا؟ اختلف في ذلك على مذاهب، ذكر ابن قدامة منها أربعة هي كل ما يلي:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(مسألة إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب أي: إذا تجردت صيغة الأمر اقتضت الوجوب.

ذهب إلى ذلك: أكر العلماء من الفقهاء والأصوليين.

ثم اختلف هؤلاء: هل اقتضى الأمر المطلق الوجوب بوضع الشرع أو اللغة؟ على أقوال:

القول الأول: أنه اقتضى الوجوب بوضع الشرع.

القول الثاني: أنه اقتضى الوجوب عن طريق العقل.

القول الثالث: أنه اقتضى الوجوب بوضع اللغة.

وكونه اقتضى الوجوب بوضع اللغة هو المختار عندي؛ وذلك لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من قد خالف مطلق الأمر عاصياً، وتوبيخه

بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، واقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب.

وصرح بعض العلماء بأن الوعيد مستفاد من اللفظ كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم.

وفائدة هذا الخلاف:

أننا إذا قلنا: أن الأمر يقتضي الوجوب من جهة اللغة وجب حمل الأمر على الوجوب سواء كان من الشارع أو غيره إلاَّ ما خرج بدليل.

أما إن قلنا: إن الأمر اقتضى الوجوب من جهة الشرع كان الوجوب مقصوراً على أوامر صاحب الشرع.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعضهم: يقتضي الإباحة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر المطلق ـ المتجرد عن القرائن ـ يقتضي الإباحة.

هذا المذهب حكاه الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب» عن بعض الشافعية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنها أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي الإباحة ـ بقولهم: إن درجات الأمر بالفعل ثلاث:

أعلاها: الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، وهذا هو الوجوب.

وأوسطها: الثواب على الفعل، وعدم العقاب على الترك، وهذا هو الندب.

وأدناها: عدم الثواب وعدم العقاب على الفعل والترك، وهذا هو الإباحة.

فالثالث يفهم منه: جواز الإقدام على الفعل ــ فقط ــ وهو قدر مشترك بين المراتب الثلاث، وهو الإباحة، فهي إذن درجة متيقنة، أما الدرجتان الأولى والثانية ــ وهما الوجوب والندب ــ فإنه مشكوك فيهما، ونحمل الأمر على ما تيقنا منه، وهو: الإباحة، ونترك ما شككنا فيه إلى أن يرد دليل من خارج، فيكون الأمر المطلق يقتضي الإباحة وهو المطلوب.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال بعض المعتزلة: يقتضي الندب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن الأمر المطلق يقتضي الندب، أي: حقيقة في الندب.

ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء، ونُسب إلى الإمام الشافعي.

ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي في أظهر قوليه، وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، ونسبه الشيخ أبو حامد إلى المعتزلة بأسرها.

وذكر بعض العلماء ــ كابن السمعاني وغيره ــ : أن هذا ليس مذهبهم على الإطلاق، بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة ــ كما سبق بيانه ــ والحكيم لا يريد إلاَّ الحسن، والحسن ينقسم إلى واجب وندب

فيحمل على المحقق وهو الندب، فليست الصيغة عندهم تقتضي الندب إلاَّ على هذا التقدير.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب هذا المذهب الثالث ـ على أن الأمر يقتضي الندب ـ بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقف فيه).

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من الأدلة على أن الأمر المطلق يقتضي الندب ـ: إن قوله: «إفعل» وقوله «أمرتكم» يشترك الوجوب والندب فيه بشيء واحد، وهو: طلب الفعل، واقتضاؤه، وأن فعل المأمور به خير من تركه.

وهذا القدر المشترك بينهما معلوم، مقطوع به، قد تيقنا منه.

أما لزوم العقاب بترك فعل المأمور به فغير معلوم، بل مشكوك فيه فيجب تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب؛ لأنا قطعنا فيه وهو طلب الفعل من غير وعيد بالعقاب على الترك وهو: الندب.

أما ما شككنا فيه، وهو: لزوم العقاب بترك المأمور به ـ وهو الوجوب ـ فإنا نتوقف فيه حتى يرد دليل من خارج.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: (ولأن الأمر: طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب، لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر، ولا يلزم منه).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الندب ــ : أن الأمر نوع من أنواع الطلب، والطلب من الحكيم يقتضي حسن المأمور به ــ فقط ــ ، وحسنه لا يقتضي وجوبه، بدليل: النوافل والمباحات، فإنها حسنة، وليست واجبة، فصار الوجوب صفة زائدة على حسن الشيء لا يدل عليها مطلق الأمر، ولا تلزم منه لا من قريب ولا من بعيد، فحملنا على أقل ما يقتضيه الأمر، ولم نحمله على الزيادة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (ولأن الشارع يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً، فيحمل على اليقين).

ش: **أقول:** الدليل الثالث ــ على أن الأمر يقتضي الندب ــ : أنه ورد في الشرع الأمر بالواجبات، وبالمندوبات معاً ــ كما هو واضح من الاستقراء للنصوص الشرعية ــ فعند ورود الأمر يحتمل أنه أراد به الوجوب، ويحتمل أنه أراد به الندب، و الاحتمالان متساويان فصار مشتركاً بينهما، وهنا: يجب حمله على ما تيقنا وقطعنا به وهو: الندب؛ دفعاً للاشتراك؛ لأنه خلاف الأصل ولأن الحمل على الندب لا يحتاج إلى الاستدلال له، أما الوجوب فيحتاج إلى دليل، فيحمل على ما لا يحتاج دليل. والله أعلم.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التوقف في ذلك.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، وبعض أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي، وصححه الآمدي، وحكاه بعضهم عن ابن سريج.

ومعنى التوقف هنا: أن صيغة الأمر إما حقيقة في الوجوب، أو حقيقة في الندب، أو مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً، لكنا لا ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة، ونعرف أنه لا رابع لها.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل، أو عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع ــ وهم القائلون بالتوقف ــ بقولهم: إن كون الأمر موضوعاً لأحد تلك الأقسام ــ وهي: الوجوب أو الإباحة، أو الندب ــ لا يخلو:

إما أن يعرف عن طريق العقل.

أو يعرف عن طريق النقل.

أما الأول ــ وهو أن العقل دل على أن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام ــ فهو باطل، وذلك لأن العقل لا مدخل ولا مجال له في اللغات؛ لأن اللغة مصدرها النقل.

أما الثاني ــ وهو أن الأمر المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام ثبت عن طريق النقل ــ فهو باطل ــ أيضاً ــ لأن النقل قسمان:

١ ــ «متواتر».

٢ ــ و «آحاد».

فإن قيل: إن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام ثبت عن طريق الآحاد فهذا باطل؛ لأن الآحاد لا يثبت قاعدة أصولية وذلك لأن القاعدة الأصولية قطعية، والآحاد لا يقوى على إثبات القطعي.

وإن قيل: إن الأمر المطلق يقتضي أحد تلك الأقسام عن طريق التواتر فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن التواتر لا يتعدى أربعة أقسام هي كما يلي:

الأول: أن ينقل عن أهل اللغة ــ عند وضعهم ــ أنهم صرحوا بأنا وضعناه للوجوب، أو الندب، أو غيرهما، أو أقروا به بعد الوضع.

الثاني: أن ينقل عن الشارع الإخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديق من ادعى ذلك.

الثالث: أن ينقل عن أهل الإجماع المعتد بهم ذلك.

الرابع: أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل، ودعوى شيء من ذلك في قوله: «إفعل» لا يمكن، فوجب التوقف.

هذه حجة القائلين بالتوقف.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا ظواهر الكتاب، السنة، والإجماع، وقول أهل اللسان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع، وقول أهل اللسان. وإليك بيان ذلك:

* * *

أولًا: من الكتاب

لقد أورد أصحاب المذهب الأول عدة آيات دلت على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، إليك ذكرها، وبيان وجه الدلالة من كل واحدة فأقول:

* * *

الآيــة الأولــى

قوله: **(أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب لما لحقه ذلك)**.

ش: **أقول**: الآية الأولى ــ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ: الآية المذكورة.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣] ثم قال ــ عقب ذلك ــ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] فحذَّر الله ــ سبحانه ــ الذين يخالفون الأمر بالفتنة والعذاب الأليم، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأمر للوجوب، لأن الوجوب ــ كما سبق ــ في حده: «ما توعد بالعقاب على تركه» والمخالف هنا قد توعد بالعقاب؛ لأنه خالف أمر الله وأمر رسوله وترك امتثاله.

ولو كان الأمر المطلق للندب أو للإباحة لما حذَّر المخالف له وتوعَّده

بالعذاب الأليم؛ لأن المندوب ـ كما سبق في حدِّه ـ : «مأمور لا يلحق بتركه ذم» أو «ما في فعله ثواب ولا عقاب في تركه» والإباحة: استواء الطرفين، أي: لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا في تركه.

وقد اعترض على الاستدلال بهذه الآية على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بعدة اعتراضات، كلها ضعيفة، ولذا تركت ذكرها، فإن أردت الاطلاع عليها مع الأجوبة عنها فراجع أكثر كتب الأصول خاصة كتابي «التمهيد» لأبي الخطاب، و«المحصول» للرازي.

* * *

الآيــة الثانيــة

قوله: (وأيضاً قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]).

ش: **أقول**: الآية الثانية ـ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ : الآية المذكورة.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ أخبر أنه إذا قضى أمراً لم يكن لأحدٍ أن يتخير فيه، وجعل عصيانه ضلالاً.

وإذا كانت مخالفة الأمر عصياناً وضلالاً، فإن ذلك يقتضي وجوب امتثال الأمر؛ لئلا يعصي، فثبت: أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ إذ لو لم يكن للوجوب، لما جعل مخالفته عصياناً وضلالاً.

* * *

اعتراض على هذا

قال قائل ـ معترضاً ـ : إنما ورد هذا في القضاء، والقضاء هو:

الإلزام، والإلزام واجب، ولذلك جعل مخالفه عاصياً وضالاً، لا أنه جعل مخالف الأمر الصريح عاصياً.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عنه بأجوبة:

* * *

الجـواب الأول

أنه ذكر في سبب نزول هذه الآية: أن النبي ﷺ أمر قوماً أن يزوجوا زيد بن حارثة ــ مولى رسول الله ﷺ ــ فأبوا فنزلت هذه الآية. وهذا يدل على أنه أراد صريح الأمر، أي: أنه جعل مخالفة الأمر الصريح عصياناً وضلالاً.

* * *

الجـواب الثانـي

لا نسلِّم أن القضاء بمعنى الإلزام؛ إذ لو كان القضاء بمعنى الإلزام لما قيل: إن الله ــ تعالى ــ قد قضى بالطاعات ــ كلها ــ؛ لأن النوافل ما ألزمها.

* * *

الجـواب الثالـث

سلمنا أن القضاء بمعنى الإلزام، والقضاء دون مرتبة الأمر؛ لأنه لا صيغة له، والأمر له صيغة، فإذا كان القضاء لازماً مع أنه دون مرتبة الأمر، فمن باب أولى أن يكون الأمر لازماً.

* * *

الآيــة الثالثــة

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] ذمَّهم على ترك امتثال الأمر، والواجب: ما يذم بتركه).

ش: **أقول**: الآية الثالثة ــ من الآيات الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ ذم هؤلاء على تركهم فعل ما قيل لهم إفعلوه وهو الركوع ــ أي: ذمهم على ترك امتثال الأمر ــ، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ لأنه هو الذي يذم تاركه ــ كما سبق في حدِّه ــ.

ولو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما ذمهم؛ لأن الندب يثاب فاعله، ولا يذم تاركه، والإباحة: لا يثاب ولا يذم تاركه ولا فاعله.

* * *

ثانياً: من السنة

لقد أورد أصحاب المذهب الأول عدة أحاديث تدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، إليك ذكرها، وبيان وجه الدلالة من كل واحد منها: فأقول:

* * *

الحديث الأول

قوله: (ومن السنة: ما روى البراء بن عازب: أن النبـي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل

على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله، قال: «ومالي لا أغضب، وأنا آمر بالأمر فلا أتَّبع»...).

ش: **أقول:** الحديث الأول ـ الدال على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ : هذا الحديث المذكور.

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ علَّل غضبه، بعدم اتباع أمره، أي: جعل مخالفة أمره سبباً في غضبه، وهذا يدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

ولو كان الأمر يقتضي الندب أو الإباحة لما غضب لترك امتثاله.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب).**

ش: **أقول:** لقد اعترض معترض ـ على الاستدلال بالحديث على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ قائلاً: إنا نسلم أن الأمر هنا للوجوب، لكن هذا الوجوب قد استفيد من قرينة اقترنت بالأمر وهو: غضبه ﷺ وهذا لا نخالف فيه.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: النبـي ﷺ إنما علَّل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه).**

ش: **أقول:** يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن النبـي ﷺ علل غضبه بسبب تركهم اتباع أمره، ولو أن أمره لغير الوجوب لما غضب من

تركه، فثبت أن غضبه ﷺ بسبب تركهم امتثال أمره وطاعته، فهذا يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب؛ لأنه ﷺ لا يغضب إلاَّ على ترك واجب.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب).

ش: **أقول**: الحديث الثاني ـ من الأحاديث الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وجه الدلالة: أنه ﷺ جعل المشقة من لوازم الأمر، وإنما تكون المشقة لازمة للأمر إذا كان للوجوب.

أي: أن النبي ﷺ لما جعل المشقة من لوازم الأمر في هذا الحديث، نفي الأمر الذي فيه مشقة، وهو أمر الوجوب؛ حيث إنه ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وأثبت الأمر الذي ليس فيه مشقة، وهو: أمر الندب؛ حيث إنه ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ : إنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أن ذلك مندوب، فلو كان المندوب مأموراً به: لكان الأمر قائماً عند كل صلاة، فلما لم يوجد الأمر: علمنا أن المندوب غير مأمور به.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض على ذلك قائلاً: المراد من هذا الحديث: لأمرتهم بقرينة على وجه يقتضي الوجوب ولا نمنع أن يقتضي الأمر الوجوب بقرينة.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الظاهر أنه يأمرهم أمراً متجرداً عن القرائن.

تنبيه: هذا الحديث يدل على أن مصلحة السواك وصلت إلى حد يصلح للإيجاب، وترك الإيجاب؛ رفقاً بالناس.

تنبيه آخر: مذهب الجمهور: أن السواك سنة، ويتأكد في أوقات، ويكره في أوقات، أما عند داود الظاهري فإن السواك واجب مستدلاً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما لكم تدخلون على قلحاً استاكوا» واختلف النقل عن داود هل تبطل الصلاة بتركه؟ قال الماوردي: إن داود قال بذلك ولم يبطل الصلاة بتركه.

وقال إسحاق ابن راهويه: إن داود يقول: إن السواك واجب فإن تركه عمداً بطلت صلاته.

تنبيه ثالث: قال القرطبي ــ أحمد بن عمر، أبو العباس ــ في كتابه: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»: إن السواك لا يُشرع في المساجد؛ لأنه إزالة للقاذورات، والأوساخ، والمساجد منزهة عن ذلك.

وقيل: لم يرو عن النبي ﷺ أنه استاك في مسجد قط، ولا في

جماعة؛ لأن أرباب الهيئات والمروءات يمتنعون من إزالة القاذورات في المحافل والجماعات.

فيكون السواك يشرع عند الوضوء للصلاة.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (وقول النبي ﷺ لبريرة: «لو راجعتيه» فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه، وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب).

ش: **أقول**: الحديث الثالث ــ من الأحاديث الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ: قصة بريرة المشهورة، وهي باختصار كانت أمة لبعض بني هلال فاشترتها عائشة ــ رضي الله عنها ــ وأعتقتها، وكان اسم زوجها مغيثاً، وكان مولى، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت فراقه، وكان يحبها حباً شديداً، وكان يمشي في طرق المدينة وهو يبكي، فلما رأى النبي ﷺ ذلك ذهب إلى بريرة فقال لها: «لو راجعتيه فإنه أبو أولادك» فقالت: «أتأمرني يا رسول الله» فقال: «لا، إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نفي الأمر، مع ثبوت شفاعته ﷺ الدالة على الندب، فدل ذلك على أن أمره للوجوب؛ لأنه لو أثبت الأمر: لوجب عليها الامتثال والرجوع إلى زوجها.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ: أنه معلوم أن مقتضى شفاعته ﷺ مستحب، فلما تبرأ من الأمر ونفاه، وفرق بينه وبين الشفاعة: دل على أنه لو أمر اقتضى الوجوب.

* * *

ثالثاً: من إجماع الصحابة

قوله: (الثالث: إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله ــ تعالى ــ ، وامتثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بإجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ . بيان ذلك:

أن الصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ أجمعوا على امتثال أوامر الله ــ تعالى ــ وطاعته، فلم يرد عنهم، أو عن أحدهم أنه توقف عن امتثال أمر من أوامر الله ــ تعالى ــ لأجل أن يسأل الرسول ﷺ عن المراد بهذا الأمر هل هو للوجوب، أز للندب؟ بل كانوا يحملون جميع الأوامر على الوجوب إلاَّ ما صرف عنه بقرينة، فدل على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : إن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا يسمعون الأمر من الكتاب والسنة فيحملونه على الوجوب، ولهذا لم يكونوا يسألون النبي ﷺ عن الأوامر ما الذي عني بها؟ فدل على أنها كانت تحمل الأوامر على الوجوب، كما أن عملهم بأخبار الآحاد في الإحكام دل على كونها حجة.

ويدل على أن الصحابة ــ بأجمعهم ــ تمسكوا بأن الأمر المطلق للوجوب وقائع وقعت لهم، وإليك ذكر أهمها:

* * *

الواقعة الأولى

قوله: (وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنُّوا بهم سنَّة أهل الكتاب).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ـ من الوقائع الدالة على تمسُّك الصحابة، بأن الأمر المطلق للوجوب ـ: أنه لما احتار عمر بن الخطاب في أمر المجوس شهد عبد الرحمن بن عوف أنه سمع النبي ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، أي: في أخذ الجزية، فأخذ بذلك عمر بن الخطاب والحاضرون ولم ينقل إلينا أنه خالف واحد منهم، فكان إجماعاً منهم على وجوب أخذ الجزية من المجوس، فحملوا الأمر هنا على الوجوب، فهذا يقتضي حمل الأمر المطلق على الوجوب.

* * *

اعتراض على هذا

لقد اعترض بعضهم ـ كالقرافي ـ قائلاً: لم يكن المقصود ـ هناك ـ وجوب أخذ الجزية، بل التسوية بينهم وبين أهل الكتاب فيها.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إنه ما دامت التسوية واجبة بين أهل الكتاب والمجوس بدلالة ظاهر الحديث، وما دام أن أخذ الجزية واجب على أهل الكتاب، فيكون أخذ الجزية من المجوس واجب، فيكون كلام ابن قدامة ـ وهو أوجبوا أخذ الجزية من المجوس ـ وجيهاً، واعتراض القرافي ضعيفاً.

* * *

الواقعـة الثانيـة

قوله: **(وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعاً». . .)**.

ش: **أقول**: الواقعة الثانية ــ من الوقائع الدالة على تمسُّك الصحابة بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ــ أن أبا هريرة لما روى عن النبـي ﷺ أنه قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً والثامنة بالتراب»، أجمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات، فهذا يدل على أنهم حملوا الأمر المطلق في قوله: «فليغسله سبعاً» على الوجوب.

تنبيه: ذكر القرافي أن الإمام مالك ذهب إلى أن غسل الإناء سبعاً مندوب إليه، وليس بواجب.

قلت: ما قاله القرافي هو رواية عن الإمام مالك، والرواية الأخرى: أن الأمر بالتسبيع للوجوب ــ كما قال أصحابه ــ لكنه للتعبد؛ لكون الكلب ــ عندهم ــ طاهر، وهو قول الأوزاعي.

وقال الشافعي: يجب غسل الإناء سبع مرات، إحداهن بالتراب.

وقال أحمد: يجب غسل الإناء ثمان مرات، إحداهن بالتراب.

وقال أبو حنيفة: لا يجب العدد في شيء من النجاسات، إنما يغسل حتى يغلب على الظن نقاؤه من النجاسة.

* * *

الواقعـة الثالثـة

قوله: **(والصلاة عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»)**.

ش: **أقول**: الواقعة الثالثة ــ من الوقائع الدالة على أن الصحابة

أجمعوا على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ أن أبا سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ لما روى عن النبـي ﷺ قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن هذا وقتها»، أجمع الصحابة على وجوب الصلاة عند ذكرها؛ حيث أنه وقتها.

وهذا يدل على أنهم حملوا الأمر المطلق الوارد في قوله: «فليصلها» على الوجوب.

* * *

الواقعـة الرابعـة

قوله: (واستدل أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب).

ش: أقول: الواقعة الرابعة ـ من الوقائع الدالة على أن الصحابة تمسكوا بأجمعهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ أن أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ استدل على وجوب الزكاة على المرتدين عن أدائها بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ولم ينكر عليه أحد هذا الاستدلال، فعدم مخالفتهم له دليل على أنهم أجمعوا أن الأمر الوارد في قوله: «وآتوا» يقتضي الوجوب.

والأمثلة والوقائع عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كثيرة جداً، لا يمكن أن نحصرها كلها تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوبو فإن أنكر بعض العلماء تلك الوقائع أو اعترض على أحدها فلا يمكنه

أن ينكرها جميعاً، ومن أنكرها ـ جميعاً ـ فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

اعتراض على الاستدلال بإجماع الصحابة

لقد اعترض معترض على ما سبق قائلاً: يحتمل أن يكون الصحابة رجعوا في كل واقعة من تلك الوقائع إلى قرينة دلت على الوجوب، ولم يرجعوا إلى مجرد الصيغة.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول

الظاهر لنا: أن الصحابة احتجوا بنفس صيغة الأمر على الوجوب، ولم يرجعوا إلى أي قرينة من القرائن، والظاهر يجب أن يعمل به.

* * *

الوجه الثاني

أنه لو صح ما قلت أيها المعترض ـ وهو: أن الصحابة اعتمدوا على قرينة من القرائن، دلت على الوجوب ـ لكان نقل القرينة أولى من نقل لفظ الأمر؛ لأن في تركها تضييع للشريعة، ولا يجوز إطلاق مثل هذا على الصحابة.

* * *

الـوجه الثـالث

أنه لو لم يقتضي الأمر المطلق الوجوب بمجرده لحصل من الصحابة سؤال عن مقتضى الأمر في حال من الأحوال، فلما لم ينقل عنهم ذلك، دلَّ على أنهم فهموا من أمره الوجوب، دون الاعتماد على أية قرينة من القرائن.

* * *

رابعاً: من إجماع أهل اللغة

قوله: **(الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب بإجماع أهل اللغة واللسان على ذلك؛ حيث إن أهل اللغة فهموا من إطلاق صيغة الأمر، وهي إفعل» الوجوب.

ودل على أن أهل اللغة قد عقلوا وفهموا من إطلاق الأمر الوجوب أمران:

* * *

الأمـر الأول

قوله: **(فإن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن ـ عندهم ـ لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه)**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ـ من الأمرين اللذين دلاَّ على أن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر الوجوب ـ أن السيد لو أمر عبده وقال: «اعطني هذا الكتاب»، فإن امتثل العبد بأن أعطاه الكتاب استحق المدح والثناء، وإن لم يمتثل بأن لم يعطه الكتاب ولم يفعل ما أمره به سيده فإنه يستحق الذم

والتوبيخ والعقوبة، فلو رأى العقلاء من أهل اللغة هذا السيد وهو يعاقب ويلوم ذلك العبد، وسألوه عن سبب لومه وتوبيخه للعبد، فقال لهم السيد: إني أمرته بأن يعطيني ذلك الكتاب فلم يفعل، فإنهم يتفقون معه على حسن لومه ويعذرونه في معاقبته لعبده؛ نظراً لمخالفته الأمر، ويقولون: أمره سيده بكذا وكذا فلم يفعل، فدل على أنه بترك أمره ترك واجباً، فلما ترك استحق الذم واللوم؛ لأن الواجب ـ كما سبق في حده ـ هو: «ما توعد بالذم على تركه»، أو «ما توعد بالعقاب على تركه».

ولو كان الأمر المطلق لا يقتضي الوجوب: لما استحق العبد المخالف للأمر اللوم والذم والعقوبة؛ لأنه لا يعاقب ولا يذم ولا يلام إلاَّ على ترك واجب.

* * *

اعتراض على هذا الأمر

قوله: **(فإن قيل: إنما لزمت العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ـ على ما سبق ـ قائلاً: إنما ذم العقلاء من أهل اللغة العبد وقالوا: إنه يستحق اللوم والتوبيخ والعقوبة ـ أيضاً ـ لأجل إخلاله بما أمره به سيده؛ لأن الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده، وامتثال أمره، وأنه لا يأمره إلاَّ بما فيه منفعته، ودفع مضرة عنه، والعبد يلزمه إيصال المنافع إلى سيده، ودفع المضار عنه.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل، أو حرمه عليه: لم يجب عليه)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن الشريعة إنما ألزمت العبد طاعة سيده وإيصال المنافع إليه إذا أوجبه السيد عليه وأتى بصيغة تقتضي الإيجاب، فهنا يجب على العبد الامتثال؛ لأنه لا يأمره إلاّ بما فيه منفعة، ودفع مضرة عنه.

أما إذا أورد السيد الأمر بصيغة لا تقتضي الوجوب، بسبب قرينة اقترن بها، مثل قوله: «الأولى أن تفعل كذا، وكذا» أو قوله: «افعل كذا ولك أن لا تفعله»، أو أي صيغة تدل على الإذن ــ فقط ــ ، أو أمره بأمر، ثم حرمه عليه ــ بعد ذلك ــ فلا شك أن الشريعة لا توجب على العبد فعل ذلك ولا تلزمه بشيء.

* * *

الأمـر الثـاني

قوله: (ولأن مخالفة الأمر معصية، قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]، ويقال: «أمرتك فعصيتني»، وقال الشاعر:

أمرتك إمراً حازماً فعصيتني ....

والمعصية موجبة للعقوبة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمرين اللذين دلا على أن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر الوجوب ــ : أن أهل اللغة قد وصفوا من خالف الأمر بأنه يكون عاصياً؛ بدليل قولهم: «أمرتك فعصيتني»، وقولهم: «قلت لك افعل فعصيتني»، قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، وقال: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣].

وقال: الحصين بن المنذر الرقاشي:

أمرتك أمراً حازماً فعصيتني		فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

فعقبوا المعصية على الأمر بلفظ الفاء، والمعصية توجب العقوبة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فدل ذلك على أن المعصية الموجبة للتوبة إنما لزمت المأمور؛ لأنه خالف ما أمر به، وهذا يدل على أن لفظ الأمر المطلق تقتضي الوجوب وإلاَّ لما استحق مخالفه الوصف بالمعصية التي توجب العقوبة والذم والتوبيخ واللوم.

تنبيه: بيت الشعر السابق للحصين بن المنذر الرقاشي، وقيل: إن اسمه: «الحضين» ــ بالضاد ــ، وورد بعد هذا البيت قوله:

فما أنا بالباكي عليك صبابة		وما أنا بالداعي لترجع سالماً

وسبب قول الشاعر ذلك: أن يزيد بن المهلب كان أميراً على خراسان فأراد الحجاج بن يوسف عزله عنها، فاحتال عليه بحيلة يعزله عن طريقها، هذه الحيلة ظهرت للشاعر الحصين، ولكنها لم تظهر ليزيد، فأشار الشاعر على يزيد: أن لا تطيع الحجاج، فأبى يزيد، وذهب إلى الحجاج، فعزله، فقال الشاعر تلك الأبيات.

* * *

أجوبة أصحاب المذهب الأول عن أدلة المخالفين

لما ذكر أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ أدلتهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، شرعوا في الأجوبة عن أدلة المخالفين لهم. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وأما قول من قال: نحمله على الإباحة؛ لأنه اليقين فهو باطل).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم على أن الأمر المطلق يقتضي الإباحة ـ: «إن الإباحة أدنى الدرجات فهي مستيقنة، فيجب حمله على اليقين»، قال الجمهور: إنكم ـ بقولكم هذا ـ جعلتم الإباحة من درجات الأمر بالفعل وقلتم: إن جواز الإقدام على الفعل قدر مشترك بين الإيجاب والندب، وهو الإباحة فيجب أن يحمل عليه، وهذا ظاهر البطلان؛ لأنه يوجد فرق بين الأمر والإباحة من وجوه:

* * *

الـوجه الأول

قوله: (فإن الأمر: استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ـ: الفرق بينهما من جهة التعريف؛ حيث إنه يوجد فرق واضح بين تعريف الأمر، وتعريف المباح، فقد عرفنا الأمر بأنه: «استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء»، أما المباح فقد عرفناه بأنه «ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه»، فهنا اتضح لك: أن الأمر: طلب واستدعاء للفعل.

بخلاف الإباحة فإنها إذن في الفعل وإطلاق للفاعل من تقييده بأي شيء، فهو لا يذم ولا يمدح إن فعل أو ترك فكيف ـ بعد ذلك ـ تجعلون الإباحة من درجات الأمر بالفعل؟!

* * *

الوجه الثاني

قوله: (وقد أبعد من جعل قوله: «افعل» مشتركاً بين الإباحة والتهديد الذي هو: المنع والاقتضاء، فإنا ندرك في وضع اللغات ـ كلها ـ تفرقة بين قولهم: إفعل ولا تفعل، وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ـ: من جهة وضع اللغة؛ حيث إن اللغة وضعت لكل لفظ معنى، فقد وضعت لفظ «إفعل» للأمر، ووضعت لفظ «لا تفعل» للنهي، ووضعت لفظ «إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل» للإباحة.

فإننا بمعرفتنا بوضع اللغة ندرك تفرقة بين هذه الألفاظ والصيغ:

فلفظ: «افعل» يقتضي الطلب، ويمنع من الإخلال بالمأمور به، وتوعد من ترك المأمور به بالعقوبة والذم.

ولفظ: «لا تفعل» يقتضي النهي، ويمنع من فعل المنهي عنه، وتوعد من فعل المنهي عنه بالذم والعقوبة.

ولفظ «إن شئت افعل، وإن شئت لا تفعل» يفيد عدم الطلب والاقتضاء، ولم يتوعد الفاعل ولا التارك بأي عقوبة فهو إذن له بالفعل والترك.

فهذا أدركناه عن طريق وضع اللغة.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (حتى لو قدرنا انتفاء القرائن ـ كلها ـ يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ، ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد

كما ندرك التفرقة بين قولهم: قام، ويقوم في أن هذا ماضٍ، وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم ضرورة، ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد، وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع للتخيير).

ش: أقول: الوجه الثالث ــ من وجوه الفرق بين الأمر والإباحة ــ : من جهة الضرورة؛ حيث إنا علمنا عن طريق الضرورة اختلاف معاني هذه الصيغ، وأنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، فصيغة «إفعل» وضعت للأمر، وصيغة «لا تفعل» وضعت للنهي، وصيغة: «إن شئت افعل وإن شئت فلا تفعل» وضعت للإباحة.

علمنا التفرقة بينها بالضرورة، كما علمنا بها التفرقة بين لفظ «قام» ولفظ «يقوم»، حيث إن الأول ــ وهو قام ــ وضع للماضي، والثاني ــ وهو: يقوم ــ وضع للمستقبل.

وإذا فرق ــ عن طريق الضرورة ــ بين لفظ «قام» ولفظ «يقوم» فليفرق بين صيغة «إفعل» التي تقتضي الوجوب، وصيغة «لا تفعل» التي تقتضي التحريم، وصيغة «إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل» التي هي للإباحة.

وكما قلنا: إن صيغة «إفعل» لا تكون للتهديد إلاَّ بقرينة فكذلك لا تكون للإباحة إلاَّ بقرينة.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقول من قال: هو للندب؛ لأنه اليقين لا يصح؛ لوجهين).

ش: أقول: لما استدل أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون: إن

الأمر المطلق يقتضي الندب ـ بثلاثة أدلة ـ كما سبق بيانها ـ وكان حاصل تلك الأدلة هو: شيء واحد وهو: أنهم حملوا الأمر على ما تيقنوا منه وهو: الندب، أجاب ابن قدامة عنها بجواب واحد وهو: أن هذا الحمل ظاهر البطلان؛ لوجهين:

* * *

الـوجه الأول

قوله: (أحدهما: أنا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين دلا على بطلان ما زعمه أصحاب المذهب الثالث ـ : أن هذا استدلال بالعقل على أنه يحمل على الندب، والعقل لا مدخل له في اللغات.

بخلاف استدلالنا على أن صيغة «إفعل» تقتضي الوجوب؛ حيث إنا قد دللنا على ذلك بنصوص من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان.

والدليل النقلي: مقدم على الدليل العقلي خاصة في مسألة لغوية كهذه المسألة.

* * *

الـوجه الثـاني

قوله: (والثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك؛ لأنه يدخل في حد الندب جواز الترك، وليس بموجود في الوجوب).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين دلا على بطلان

ما زعمه أصحاب المذهب الثالث ـ : أن ما ذكره أصحاب المذهب الثالث في أدلتهم إنما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادة، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، ويبقى الأصل.

وليس كذلك، بل يدخل في حد الندب جواز تركه ـ كما سبق في حده ـ ، وجواز ترك الفعل لا يوجد في الوجوب.

قلت: هذا الجواب المكون من وجهين جعله ابن قدامة ـ رحمه الله ـ جواباً إجمالياً على أدلة القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي الندب، والأولى: أن يكون هذا الجواب خاصاً بالدليل الأول، وإليك الجواب عن الدليلين الثاني والثالث لهم، فأقول:

الجواب عن الدليل الثاني

إنه لما قالوا في دليلهم الثاني: «إن الأمر طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب، والمندوب حسن، فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر، فيحمل على الندب».

فيمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: نحن لم ندع أن حسنه يدل على الإيجاب، لكن الأمر يقتضي الوجوب، والحسن تبع الإيجاب؛ لأن كل واجب حسن، فلو كان شيء حسن ليس بواجب لم ينقض ما قلناه، وما هذا إلاّ بمنزلة من ادعى أن قوله: «أوجبت» و «ألزمت» أنه يقتضي حسن الفعل، ولا يقتضي الوجوب.

ثم إن الأمر إن كان يقتضي حسن المأمور به، فإنه يقتضي قبح ضده، ولا يمكنه ترك ضده إلاّ بفعل المأمور به فاقتضى أن يكون واجباً.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

لما قالوا ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن الله يأمر بالمندوبات والواجبات معاً، وعند وروده يحتمل الأمرين، فيحمل على اليقين وهو الندب».

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: لا نسلِّم أن الأمر المطلق إذا ورد يحتمل أنه للوجوب، ويحتمل أنه للندب، بل إنه إذا ورد فإنه يحمل على الوجوب لا نشك في ذلك، وثبت ذلك بأدلة من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان، فمن أنكر بعضها، لا يستطيع أن ينكرها جميعها، ومن أنكرها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (وأما أهل الوقف فغاية ما معهم المطالبة بالأدلة).

ش: أقول: لما أجاب الجمهور عن أدلة أصحاب المذهب الثاني، والثالث، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الرابع، وهم الواقفية الذين قالوا بالتوقف في هذه الصيغة حتى يرد بيان ذلك بالدليل.

وحاصل استدلالهم على ذلك: «أنه لم يوجد دليل من النقل ولا من العقل يدل على أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وإذا كان الأمر كذلك وجب التوقف».

والجواب عن ذلك يختلف باختلاف سبب التوقف، لذلك ذكر أربعة أجوبة، كل جواب عن سبب من أسباب التوقف، وإليك بيانها:

* * *

الجـواب الأول

قوله: (وقد ذكرناها).

ش: أقول: الجواب الأول ــ عن سبب التوقف الأول ــ : أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك هو: عدم ثبوت أدلة ترجح أحد الأقسام الثلاثة ــ وهي: الوجوب، والندب، والإباحة ــ فهذا باطل؛ لأنا قد ذكرنا أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة واللسان، وكلام العرب واستعمالاتهم على أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، فإن اعترض بعضكم على بعضها، فإنه لا يمكنه الاعتراض عليها جميعها، ومن اعترض عليها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يُعتدُّ بقوله، ومع هذه الأدلة المرجحة أنه للوجوب لا يجوز التوقف.

ثم نقول لهم: نحن معكم بأن هذا لم يثبت عن طريق العقل؛ لأن العقل لا مدخل له في اللغات.

وكذلك نوافقكم على أن هذا لم يثبت عن طريق النقل بالتواتر؛ لأمرين:

الأول: قلة المتواتر وندرته.

الثاني: أنه لو ثبت عن طريق التواتر لعلمناه عن طريق الضرورة.

ولكنا لا نوافقكم على أن الآحاد لا يثبت قاعدة أصولية مطلقاً، بل في ذلك تفصيل يقال فيه:

إن كانت القاعدة الأصولية علمية ــ أي: ليست وسيلة إلى العمل ــ، فهذه لا تثبت بالآحاد، بل لا بد من القطع فيها.

وإن كانت القاعدة الأصولية عملية ــ أي هي وسيلة إلى العمل ــ فهذه ثبتت بالآحاد؛ قياساً على العمل بخبر الواحد بالفروع.

فهذه القاعدة ـ وهي اقتضاء الأمر الوجوب ـ إن لم تثبت بأدلة قطعية فلا أقل من أنها ثابتة بأدلة ظنية، وهي: ما فهم من الآيات وأحاديث الآحاد، وإجماع الصحابة السكوتي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز التوقف. والله أعلم.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم قد سلَّموا: أن الأمر اقتضى ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم: أن يقولوا بالندب، ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن سبب التوقف الثاني ـ : أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك هو: أن صيغة «إفعل» لفظ مشترك بين أمور لا ندري أيها المقصود: كاشتراك لفظ «الجارية» بين المرأة والسفينة، و «القرء» بين الطهر والحيض فهذا باطل ـ أيضاً ـ لأن هذا يخالف مذهبكم؛ حيث إنكم أجمعتم معنا على أن الأمر: يقتضي ترجيح الفعل على الترك، فلو لم يكن فعل المأمور به راجحاً على تركه لما أمر به.

وبناء على ذلك فيلزمكم: أن لا تتوقفوا، بل تنزلوا الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل، وأن فعله خير من تركه ـ وهذا هو: الندب فتقولوا به أما ما زاد على ذلك ـ وهو لزوم العقاب على الترك ـ فلكم أن تتوقفوا فيه ـ كما هو مذهب أصحاب المذهب الثالث ـ هم القائلون ـ : يقتضي الأمر المطلق الندب.

وعلى هذا: يكون توقفكم المطلق ظاهر البطلان.

* * *

الجــواب الثالــث

قوله: (أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئاً فتسفيه لواضع اللغة وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرده).

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ عن سبب التوقف الثالث ــ : أن يقال لهم: إن كان سبب توقفكم في ذلك: هو: أن صيغة «إفعل» لا تفيد شيئاً، وإنما هي معنى قائم في النفس، مشتركة بين الأمر وغيره لا يحمل على أحدهما إلاَّ بقرينة، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن واضع اللغة قد وضع كل لفظ لمعنى ولا يوجد أي لفظ إلاَّ وله معنى قطعي أو ظني.

ويلزم من قولكم هذا:

أولاً: أن نسفِّه الواضع لهذه اللغة، وأنه يتكلم بكلام لا معنى له.

ثانياً: أن تلك الألفاظ لا فائدة منها بمجردها، فيكون وضعها عبثاً فهي لا تفيد إلاَّ بالقرائن.

ثالثاً: أن تقدير قرينة ــ ها هنا ــ كتقدير قرينة، في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها.

بمعنى: إذا كانت صيغة «إفعل» لا تفيد شيئاً إلاَّ بقرينة، فكذلك الآيات، والأحاديث لا تفيد شيئاً إلاَّ بقرينة؛ لأنها كلها ألفاظ، واشتراط القرينة في ذلك يجعل المسلم لا يعمل بأي لفظ إلاَّ بقرينة، وهذا يبطل جميع الأدلة، وبذلك تخلو الألفاظ عن الفائدة، وتختل أوامر الشرع العامة ــ كلها ــ وهذا لا يقوله عاقل.

وإذا كانت هذه الأمور تلزم من قولكم: «إن صيغة إفعل لا تفيد شيئاً»، فإنه يكون باطلاً بلا شك.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (وإذا توقفوا لمطلق الاحتمال: لزمهم التوقف في الظواهر ــ كلها ــ وترك العمل بما لا يفيد القطع، وإطرح أكثر الشريعة، فإن أكثرها إنما ثبت بالظنون. والله أعلم).

ش: أقول: الجواب الرابع ــ عن سبب التوقف الرابع ــ : أن يقال: إن كان سبب توقفكم هو: أن صيغة: «إفعل» تحتمل احتمالات كثيرة، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأنه إذا كان هذا هو السبب لتوقفكم فيلزمكم ــ بناء عليه ــ أن تتوقفوا في جميع الظواهر؛ لأن كل ظاهر له معنيان: معنى راجح، ومعنى مرجوح، فيلزم ــ حينئذٍ ــ أن تتوقفوا بالعام؛ لأنه يحتمل التخصيص، وبالمطلق؛ لأنه يحتمل التقييد، وتتوقفوا بجميع الأدلة الظنية؛ لأنها تحتمل.

فيلزم من هذا: أن تعملوا بالألفاظ التي تفيد الحكم قطعاً ــ فقط ــ وبالأدلة القطعية فقط.

ويترتب على ذلك: ترك وإطراح أكثر الشريعة بلا عمل؛ لأن أكثرها ثبت عن طريق الدليل الظني كخبر الواحد، والقياس؛ وظواهر النصوص. وهذا لا يجوز.

وإذا صحت أدلة القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب، وبطلت أدلة المخالفين، فإنه يترجح المذهب الأول. والله أعلم.

تنبيه: لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على اثني عشر مذهباً، وبعضهم أوصلها إلى ستة عشر مذهباً، ذكرها جل الأصوليين، ولكن ما ذكره ابن قدامة هو أهمها. والله أعلم.

* * *

مقتضى صيغة الأمر بعد الحظر

إذا وردت صيغة: «إفعل» بعد الحظر ـ وهو: النهي ـ ماذا تقتضي؟ هل تقتضي الوجوب كما كانت قبل سبق الحظر لها، أو تقتضي الإباحة؟

يعني: هل لتقدم الحظر تأثير على الصيغة أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن صيغة الأمر ـ وهي إفعل ـ إذا وردت بعد الحظر فإنها تقتضي الإباحة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد وأكثر الحنابلة، وهو قول الإمام مالك وبعض أصحابه، وهو ظاهر كلام الإمام الشافعي في «أحكام القرآن»، كما قاله ابن السمعاني في «القواطع»، وهو اختيار بعض الحنفية، ورجحه ابن الحاجب، وأبو الخطاب الحنبلي، ونقله ابن برهان في «الوصول إلى الأصول»، والآمدي في «الإحكام» عن أكثر الفقهاء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر فإنها تقتضي ما كانت تقتضيه قبل الحظر من وجوب، وندب، أي: أن الأمر بعد الحظر بمنزلة الأمر المبتدأ.

هذا مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين كما نسبه إليهم أبو يعلى في «العدة»، ونقله عنه تلميذه أبو الخطاب في «التمهيد».

ونسبه المجد في «المسودة» إلى أكثر الفقهاء، واختاره الكمال بن الهمام في «التحرير»، وهو اختيار أكثر الحنفية، وأكثر المعتزلة، وهو اختيار أبي الوليد الباجي، وأكثر المالكية، والبيضاوي من الشافعية.

فيكون للوجوب على قول من يرى أن «إفعل» للوجوب، ويكون للندب على قول من يرى: أن «إفعل» للندب كما سبق بيانه في المسألة السابقة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لعموم أدلة الوجوب)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ـ : أن الأدلة التي ذكرناها في المسألة السابقة من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة الدالة على أن الأمر المطلق يقتضي

الوجوب هي عامة وشاملة للأمر الذي لم يسبقه حظر، وللأمر الذي ورد بعد الحظر ولم تفرق بينهما.

لذلك تقدم الحظر على الأمر لم تؤثر عليه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضيه قبل الحظر ــ : أن صيغة الأمر ــ وهي: إفعل ــ قد وردت متجردة عن أي قرينة تصرفها عن مقتضاها الحقيقي، فأشبهت بذلك ورودها قبل أن يتقدمها حظر، أي: أننا نحملها على أنها لم يتقدمها حظر سابق.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين، بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ــ : أنه لما ورد الحظر، ثم ورد الأمر بعده كانت صيغة الأمر ناسخة للحظر.

وهنا احتُمل أمران:

الأول: قد ينسخ الأمر الحظر، ويكون الأمر للوجوب.

الثاني: قد ينسخ الأمر الحظر، ويكون الأمر للإباحة.

وإذا كان هذان الأمران محتملين، وليس حمله على أحدهما بأولى من حمله على الآخر، فتعارضا: فيبقى الأمر على ما كان بعد الحظر وهو: الوجوب ـ عند القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب ـ كما لو ورد الأمر بعد حظر عقلي.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر).**

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن الأمر يقتضي ما كان يقتضي قبل الحظر ـ : القياس على النهي الوارد بعد الأمر. بيان ذلك:

أنه كما أن النهي إذا ورد بعد الأمر فإنه يقتضي ما كان مقتضياً لو ورد ابتداء، فكذلك الأمر إذا ورد بعد الحظر يجب أن يقتضي ما كان مقتضياً لو ورد ابتداء، ولا فرق.

* * *

المذهـب الثالـث

قوله: **(وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة إفعل كقولنا، وإن ورد بغير هذه الصيغة كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم»).**

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

أن يفرق بين لفظة الأمر «إفعل»، وبين الأمر الوارد بلفظ الخبر.

فإن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة الأمر وهي: «إفعل»، فالأمر يكون

للإباحة كقول ابن قدامة ومن معه من أصحاب المذهب الأول.

وإن ورد الأمر بعد الحظر بغير صيغة «إفعل» كأن يرد الأمر بلفظ الخبر كأن يقال: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»، فإنه يقتضي ما كان مقتضياً قبل الحظر فيقتضي الوجوب على قول من يرى إفعل للوجوب، ويقتضي الندب على قول من يرى «إفعل» للندب ـ كما سبق بيانه في المسألة السابقة ـ .

ذهب إلى ذلك ابن حزم في «الإحكام»، والمجد بن تيمية في «المسودة».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم ـ فقط ـ حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني: لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث بقولهم: إنا قلنا ـ بالأول ـ وهو أن ورود الأمر بعد الحظر بلفظة الأمر ـ وهي إفعل ـ مثل: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠] يجعل الأمر للإباحة ـ لأن عرف الاستعمال يقتضي ذلك؛ حيث إن عرف استعمال الشرع، وعرف استعمال الناس وعاداتهم اقتضى ودل على أنه لرفع الذم ـ فقط ـ حتى يرجع حكمه إلى ما قبله.

وقلنا بالثاني ـ وهو أن ورود الأمر بعد الحظر بغير صيغة الأمر وهي إفعل ـ مثل قوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد» يجعل الأمر

مقتضياً ما كان مقتضياً قبل الحظر؛ نظراً لعدم وجود عرف الاستعمال هنا، فيبقى على ما كان مقتضياً قبل الحظر من إيجاب، أو ندب.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: **أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر الإباحة**).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون إن وردت صيغة «إفعل» بعد الحظر فهو للإباحة ـ: بعرف الاستعمال.

أي: أن عرف الشرع جرى على أن الأمر بعد الحظر للإباحة.

وكذلك عرف الناس وعاداتهم جرى على أن الأمر بعد الحظر للإباحة.

وإليك بيان ذلك:

* * *

أولًا: عرف استعمال الشرع

قوله: (**بدليل: أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، «ونهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم»، «ونهيتكم عن النبيذ إلاَّ في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها، ولا تشربوا مسكراً»...**).

ش: **أقول**: إن عرف الشرع قد أثبت أن الأمر إذا ورد بعد الحظر اقتض الإباحة.

أي: أن الشرع لم يرد بأمر بعد الحظر إلاَّ والمراد به الإباحة، بدليل ما ذكر من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة؛ فالمراد بها الإباحة.

وعليه: يجب أن يحمل كل أمر ورد بعد حظر على الإباحة على مقتضى عرف الشرع وهو كما يحمل مطلق الأمر من الأسماء على عرف الشرع في الصلاة والزكاة والصيام والحج.

* * *

ثانياً: عرف استعمال الناس

قوله: (وفي العرف: أن السيد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا الطعام» ثم قال: «كله»، أو قال لأجنبي: «أدخل داري وكل من ثماري»، اقتضى ذلك رفع الحظر، دون الإيجاب، ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه).

ش: **أقول**: إن عرف الناس وعاداتهم في مخاطباتهم ومحاوراتهم جرى أنهم إذا أمروا بأمر بعد الحظر كان على الإباحة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «لا تأكل هذا الطعام»، و «لا تدخل دار فلان»، و «لا تكلم فلاناً»، و «لا تغسل ثوبك»، ثم بعد ذلك قال له: «كل الطعام» و «ادخل دار فلان»، و «كلِّم فلاناً»، و «اغسل ثوبك».

أو قال لرجل أجنبي: «ادخل داري»، و «ادخل بستاني وكل من ثماري»، و «اركب دابتي».

فإن ذلك كله يقتضي الإباحة، ورفع الحظر، دون الإيجاب.

والذي يبين ذلك: أنه لو خالف ذلك وترك ما أمر به ولم يأكل الطعام، ولم يكلم فلاناً، ولم يغسل ثوبه، ولم يدخل داره، ولم يأكل من ثماره، ولم يركب دابته فإنه لا يحسن لومه، ولا يجوز توبيخه ولا ذمه، ولا عقابه؛ مما

يدل دلالة واضحة على أن الأمر بعد الحظر للإباحة. ومن أنكر هذا فقد أنكر وردَّ المشاهدات.

* * *

ما اعترض به على عرف الشرع

لقد وجه إلى عرف الشرع ـ السابق اعتراضان ـ هما يلي:

الاعتــراض الأول

قوله: (فإن قيل: فقد قال الله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ. . .﴾ [التوبة: ٥]).

ش: **أقول**: الاعتراض الأول: قال المعترض فيه:

لا نسلِّم لكم أن الشرع لم يرد بأمر بعد الحظر إلاَّ والمراد به الإباحة، حيث إن عرف الشرع في هذا مختلف، فقد ورد الأمر بعد الحظر ويقتضي الوجوب، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ . . .﴾ [التوبة: ٥]، فهنا: أمر بقتل المشركين بعد الحظر، وكان على الوجوب.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ. . .﴾ [التوبة: ١٢]).

ش: **أقول**: يجاب عنه بأن يقال: لا نسلم أن وجوب قتل المشركين استفيد بقوله تعالى: ﴿. . . فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بل استفدناه من

آيات أخر، نحو قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، وقوله: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله: ﴿فَقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٨٤] وغير ذلك من الآيات التي لم يتقدمها حظر.

* * *

الاعتـراض الثانـي

لم يورده ابن قدامة ــ وهو أهم مما أورده ــ . وإليك بيانه:

قال المعترض فيه: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠] وغيرهما من النصوص السابقة من القرآن والسنَّة إنما حملناها على الإباحة بدليل خارجي، كما حملنا ما لم يرد بعد الحظر من الأوامر على غير الواجب بدليل.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عنه: ما نعلم ها هنا دليلاً دل على أنها للإباحة سوى ورودها بعد الحظر.

وإن زعمتم: أن الإجماع هو الدليل الذي جعلها للإباحة فهذا باطل؛ لأن الإجماع حادث بعد النبي ﷺ والإباحة مستفادة بهذه الألفاظ في وقته.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ أصحاب المذهب الأول من أدلتهم على أن ورود صيغة الأمر بعد الحظر تقتضي الإباحة، شرعوا في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر تقتضي ما كانت تقتضي قبل الحظر ــ وهو: الوجوب على قول من رأى أن الأمر المطلق يقتضي الوجوب. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول والثاني

قوله: (وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل: المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول والثاني: «إن أدلة إفادة الأمر المطلق للوجوب، عامة وشاملة لما تقدمه حظر ولغيره، ولم توجد قرينة تصرفها عن مقتضاها الحقيقي ــ عندنا ــ وهو الوجوب، فأشبهت بذلك صيغة الأمر التي لم يتقدمها حظر، فيكون تقدم الحظر على الأمر لم تؤثر عليه لا من قريب ولا من بعيد».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن صيغة الأمر تقتضي الوجوب إذا كانت متجردة عن القرائن الصارفة عن اقتضائه هذا ــ وهذا نوافقكم عليه، كما هو مذهبنا في المسألة السابقة ــ .

أما إذا وجدت قرينة صارفة من حمله على الوجوب إلى حمله على الندب أو غيره فهذا يختلف.

فهنا لا نسلم أن صيغة الأمر متجردة عن القرينة، بل تقدم الحظر على الأمر قرينة دالة على أن المتكلم لم يستعمل صيغة الأمر للوجوب، بل إنه استعملها في الإباحة.

أي: أن تقدم قرينة أوجبت صرف الأمر عن الوجوب إلى الإباحة.

فإن قال قائل ـ من أصحاب المذهب الثاني ـ: إن الحظر لا يفيد الإباحة بلفظه ولا بمعناه؛ لأن لفظه يقتضي المنع والتحريم، ومعناه لا يوجب ذلك؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء محرماً، ثم يجعل واجباً، فينسخ التحريم بالإيجاب.

نقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: نحن لا نقول: إن لفظ الحظر أفاد الإباحة، وإنما حصلت الإباحة به وبما بعده من صيغة الأمر، كما إذا استأذن العبد سيده في فعل شيء، فقال له السيد: «إفعل»، حملناه على الإباحة بالأمرين جميعاً: «الإذن»، و «الاستئذان».

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (**وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن ورود صيغة الأمر بعد الحظر يقتضي نسخ الحظر، والنسخ يكون بالإيجاب فيلزم منه أن الأمر بعد الحظر للوجوب».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: نحن معكم بأن ورود

الأمر بعد الحظر يقتضي نسخ الحظر، والنسخ يكون بالإباحة، وقد يكون بإيجاب، ولكن نرجح أن الحظر نسخ بالإباحة؛ لأن الإباحة تضمنها الإيجاب، أي: الإيجاب أمر زائد، هذا الزائد لا يلزم من النسخ، ولا يستدل بالنسخ عليه، وإذا كان النسخ لا يدل على شيء زائد، فيدل على الإباحة فيكون الحظر قد نسخ بالإباحة، فمقتضاها ـ حينئذٍ ـ إباحة الشيء المحظور فالنهي لا ينتقل إلى الوجوب بمجرد ورود صيغة الأمر بعده، وإنما يقتضي الإباحة لا غير.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وأما النهي بعد الإيجاب، فهو مقتض لإباحة الترك كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «توضؤوا من لحوم الإبل، ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم»، وإن سلمنا فالنهي آكد، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ: إنه كما أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضي ما كان يقتضيه قبل الأمر، وهو: التحريم، كذلك الأمر الوارد بعد النهي يقتضي ما كان يقتضيه قبل الحظر وهو: «الوجوب ولا فرق».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: لا نسلم ذلك، بل النهي إذا ورد بعد الأمر فهو مقتض لإباحة الترك، أي: أنه اقتضى، للكراهة والتنزيه كالأمر سواء.

وإن سلمنا أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضي التحريم ـ كما قلتم ـ فلا يجوز أن يقاس عليه الأمر الوارد بعد الحظر؛ وذلك لوجود الفارق بينهما: ووجه الفرق: أن النهي آكد؛ لأنه يقتضي قبح المنهي عنه وذلك محرم.

والأمر: استدعاء الفعل، وقد يستدعي الشارع ما يوجبه، وما يستحبه، وما يبيحه.

ويؤيد ذلك: أنهم يقولون: إن النهي يقتضي التكرار وترك المنهي عنه على الفور، ولا يقولون في الأمر: إنه يقتضي ذلك.

ثم لا يجوز اعتبار الأمر المنفرد بما ورد بعد الحظر؛ لأن وروده بعد الحظر قرينة ــ كما سبق بيانه ــ .

تنبيه: تمثيله بقوله ﷺ: «توضؤوا من لحوم الإبل، ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم» لا يصح؛ لأن الحديث ورد في جنسين مختلفين، والمسألة مفروضة في جنس واحد ورد الأمر به أولاً، ثم نهى عنه ثانياً.

أو ورد النهي عنه أولاً، ثم أمر به ثانياً.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث
ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن الأمر إذا ورد بصيغة «إفعل»، فإنه يقتضي الإباحة للعرف، وإذا ورد بغير صيغة «إفعل» فيبقى على ما كان؛ لعدم العرف: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال إن المسألة مفروضة في ورود صيغة الأمر بعد الحظر. لذلك تجد عنوانها عند جمهور الأصوليين هكذا: «إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر، فماذا تقتضي» وصيغة الأمر هي «إفعل» كما سبق بيانه.

بل إن القاضي أبا بكر الباقلاني في «التلخيص»، والآمدي في «الإحكام»، قد ترجما المسألة بقولهما: «إذا وردت صيغة «إفعل» بعد الحظر» وتعليل ذلك هو: أن «إفعل» يكون أمراً تارة، وغير أمر، والمباح لا يكون مأموراً به، وإنما هو مأذون فيه.

وبناء على ذلك لا يرد ما أتوا به من الأمر بلفظ الخبر، كقوله: «أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد»، ولا ينبغي أن يدخلوه فيما نحن فيه.

تنبيه: هناك مذهب رابع في المسألة وهو: الوقف، فلا يدرى هل الأمر بعد الحظر للإباحة، أو للوجوب، حتى يرد دليل ببيانه، اختاره إمام الحرمين في «البرهان».

ومذهب خامس: وهو: أنه للندب نسبه الإسنوي في «التمهيد» للقاضي حسين، وذكره بعض الأصوليين كالبزدوي في «أصوله» والتفتازاني في «التلويح».

وقيل: غير ذلك.

* * *

اقتضاء الأمر المطلق للتكرار، أو عدم اقتضائه

إذا وردت صيغة الأمر ـ وهي إفعل ـ مجردة عن القرائن بأن قيل: «قم» أو «صم»، أو «صل» فهل تقتضي التكرار، بمعنى: يستمر في العمل بالمأمور به، أو يقتضي المرة الواحدة، بمعنى: يمتثل ويفعل المأمور به مرة واحدة وتبرأ ذمته؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأل

قوله: **(فصل: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وهو: اختيار أبي الخطاب)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: الأمر المطلق ـ وهو المجرد عن القرائن ـ لا يقتضي التكرار، أي: لا يقتضي إلاَّ فعل المأمور به مرة واحدة ـ فقط ـ.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ وقواه أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، حيث قال: «هو الأقوى عندي».

وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي أكثر الحنفية، والظاهرية، ونسبه ابن مفلح إلى أكثر العلماء والمتكلمين، وهو الحق عندي.

وعلى هذا المذهب: فإن الشخص لو قيل له: «صم» أو «قم»، فإنه يكفيه أن يصوم مرة واحدة، والقيام مرة واحدة فقط، ويكون بذلك ممتثلاً للأمر، ولا يكرر الصيام، ولا القيام إلاَّ بدليل آخر.

هل يقتضي المرة الواحدة لفظاً، أو معنى؟

اختلف هؤلاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يقتضي المرة الواحدة لفظاً.

القول الثاني: أنه يقتضي المرة الواحدة بحسب الدلالة المعنوية.

وهو الصحيح عندي؛ وذلك لأن الأمر لا يفيد إلاَّ الطلب بتحصيل الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، لكن لما لم يمكن تحصيلها بدون المرة الواحدة قلنا: دل عليها الأمر ضرورة، بخلاف الكثرة، فإنها لا تدل عليها لفظاً ولا معنى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار)**.

ش: **أقول:** المذهب الثاني: أن الأمر المطلق يقتضي التكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، حيث قال: «الأمر

المطلق يقتضي التكرار على الإمكان سواء كان مقيداً بوقت يتكرر مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل»، أو كان غير مقيد مثل قوله: «صل».

وهذا المذهب هو المشهور عن القاضي أبي يعلى وحكى الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»: الاختلاف في اختيار أبي يعلى.

قلت: نص أبو يعلى في «العدة» على أن هذا هو مذهبه، وجزم ابن قدامة وغيره من الحنابلة بنسبته إليه، وأما حكاية الفتوحي الحنبلي فلم يورد عليها دليل فلا يلتفت إليها. والله أعلم.

وهذا المذهب هو رواية عن الإمام أحمد، وهو مذهب بعض الشافعية كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ونقله أبو إسحاق الشيرازي عن شيخه أبي حاتم القزويني، وعن القاضي أبي بكر الباقلاني، وهو مذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب هذا المذهب ـ وهو القائلون: إنه يقتضي التكرار ـ بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لأن قوله: «صم» ينبغي أن يعم كل زمان كما أن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يعم كل مشرك؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان، كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة القائلين: إنه يقتضي التكرار ـ : قياس عموم الأزمان على عموم الأشخاص. بيانه:

أن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يعم الأمر بقتل كل مشرك، فإذا وردت صيغة أمر مطلقة مثل قوله: «صم» و «صل» ينبغي أن يعم كل زمان؛ لأن إضافة الأمر إلى جميع الأزمان واحد مثل إضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

أي: أن نسبة لفظ «صم» و «صل» إلى الأزمان كنسبته إلى الأشخاص.

بعبارة أخرى ـ يمكن أن يقال: إن الله لما أمر بقتل المشركين فإنه يشمل كل مشرك دون تخصيص، كذلك قوله: «صم» فإنه يشمل الصيام في كل زمان دون تقييد وتخصيص، والجامع: أن كلاً منهما يقتضي العموم، ولا دليل على التخصيص.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي عنه أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، فإن قوله: «صم» معناه: لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار ـ: القياس وهو قياس الأمر المطلق على النهي المطلق. بيان ذلك:

أن الأمر بالشيء هو: نهي عن ضده، فقوله: «قم» معناه: «لا تقعد»، وقوله: «صم» معناه: «لا تفطر»، أي أن قوله: «قم» و «لا تقعد» واحد، وقوله: «صم» و «لا تفطر» واحد، وقوله: «تحرك» و «لا تسكن» واحد.. وهكذا.

والأمر كالنهي من حيث الاقتضاء والطلب، فالنهي أفاد وجوب ترك الشيء، والأمر أفاد وجوب فعله.

والنهي اقتضى وجوب الترك أبداً، فكذلك الأمر يجب أن يكون مقتضياً للفعل أبداً؛ والجامع بينهما: الاشتراك في الاقتضاء والطلب، ولأن الأمر هو ـ في الحقيقة ـ نهي عن ضدِّه.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولأن الأمر يقتضي العزم، والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار، فكذلك الموجب الآخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة القائلين: إن الأمر يقتضي التكرار ـ: قياس الفعل على العزم على الفعل. بيان ذلك:

أن الأمر المطلق يقتضي وجوب الفعل فوراً، فإن لم يمكن فيجب على المأمور أن يعزم على الفعل.

وهذان لا بد من أحدهما.

والأمر يقتضي العزم أبداً ـ أي: على التكرار ـ.

فإذا كان الأمر يقتضي العزم على التكرار فكذلك يقتضي الفعل على التكرار ولا فرق بينهما: والجامع: أن كلاً منهما موجب للأمر.

* * *

المذهـب الثالـث

قوله: **(وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلاَّ: فلا يقتضيه)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. وبيانه:

أن الأمر إن عُلِّق على شرط فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يُعلَّق على شرط فلا يقتضيه. ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

والحق: أن هذا ليس مذهباً ثالثاً في المسألة السابقة؛ لأن المسألة ـ التي نحن فيها ـ مفروضة في الأمر المطلق، أما هذا المذهب فقد قيده بشرط، فلا يدخل.

لذلك نجد الغزالي في «المستصفى»، والآمدي في «الإحكام»، وأبا الخطاب الحنبلي في «التمهيد»، والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم جعلوا ذلك مسألة مستقلة ولم يدخلوها في المسألة السابقة.

وعنوانها ـ عندهم ـ هكذا: الأمر المعلق بشرط، كقوله: «إذا زالت الشمس فصلوا»، أو صفة، كقوله: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢]، هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرر الشرط أو الصفة أو لا؟

فمن قال: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار، فإنه يقول بذلك ـ ها هنا ـ من باب أولى.

ومن قال: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، اختلفوا ها هنا على قولين:

القول الأول: أنه يقتضي التكرار، وهو لبعض العلماء.

القول الثاني: أنه لا يقتضي التكرار، قال به أكثر العلماء.

فابن قدامة ـ رحمه الله ـ يقصد بالمذهب الثالث القول الأول ـ هنا ـ وهو: إن الأمر إن علق على شرط فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يُعلَّق على شرط فلا يقتضيه. وإليك بيان أدلة ذلك:

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب المذهب الثالث ــ على أن الأمر يقتضي التكرار إن علق بشرط، وإلاَّ فلا ــ بدليلين:

* * *

الدليــل الأول

قوله: **(لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلَّة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علَّته، فكذلك يتكرر بتكرر شرطه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين: إن علق بشرط فإنه يقتضي التكرار وإلاَّ فلا ــ: قياس التعليق بالشرط على التعليق بالعلة. بيان ذلك:

أنه سيأتي ــ إن شاء الله تعالى في باب القياس ــ: أن الحكم يتكرر بتكرر علته، والشرط كالعلة ولا فرق بينهما؛ لأن علل الشرع علامات.

وإذا كان الحكم يتكرر بتكرر علته، والشرط كالعلة فإنه يقاس عليه: أن الأمر المعلَّق بشرط يتكرر بتكرر ذلك الشرط.

بل يكون قياساً أولى، لأنه الشرط آكد من العلة؛ لأن الحكم ينتفي بانتفاء الشرط، ولا ينتفي معلول العلة بانتفائها، فمثلاً لو قال: «إن دخل زيد فأكرمه» يتكرر الإكرام بتكرر الدخول.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: **(ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول، دون بقية الشروط، ودليل اعتباره: النهي المعلَّق على شرط)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين: إن عُلِّق بشرط فإنه يقتضي التكرار، وإلاَّ فلا ـ: أن الأمر المعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول، دون أمثاله من بقية الشروط، فلزم الفعل عندها ـ كلها ـ لفقد الاختصاص، وفي ذلك تكرار المأمور به بتكرار الشرط.

يدل على ذلك: أن النهي المعلَّق بشرط لا يختصُّ بالشرط الأول، بل يتكرر بتكرر الشرط، فكذلك الأمر.

* * *

المذهب الرابع

قوله: **(وقيل: إن كرر لفظ «الأمر» كقوله: «صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين»، اقتضى التكرار)**.

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التفصيل. بيانه:

إن كرر لفظ الأمر بشيء واحد فإنه يقتضي التكرار وإن لم يكرر لفظ الأمر فلا يقتضي التكرار.

قلت: هذا المذهب ـ أيضاً ـ لا يدخل في المسألة، وذلك لأن المسألة التي نحن بصددها مفروضة في الأمر المطلق، وهذا في الأمر المشروط بتكرر لفظ الأمر.

لذلك جعلها أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، والزركشي في «البحر المحيط» وغيرهم: مسألة مستقلة.

وعنوانها عندهم هو: إذا كرر لفظ الأمر بشيء واحد، نحو: «صل ثلاثاً صل ثلاثاً» أو: «صل ركعتين صل ركعتين».

ومعروف أن القائلين: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار يقولون بأن هذا يقتضيه من باب أولى.

أما القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، فقد اختلفوا في ذلك: على أقوال:

القول الأول: أن الأمر إذا كرر فإنه يقتضي التكرار، وهو مذهب أكثر الحنفية وأكثر الحنابلة، وبعض المعتزلة، وبعض الشافعية.

القول الثاني: أن الأمر إذا كرر فإنه لا يقتضي التكرار، وهو مذهب أبـي الخطاب الحنبلي، وبعض الشافعية.

القول الثالث: التوقف.

* * *

شروط هذه المسألة، أو هذا المذهب

هذه المسألة ليست على إطلاقها، بل مقيدة بشروط، هي كما يلي:

الأول: أن لا يكون هناك ما يمنع التكرار كالأمر بالقتل والعتق في شخص واحد.

الثاني: أن النكرة إذا أعيدت معرفة فهي عين الأول بلا خلاف، مثل: أن يقول: «صلوا ركعتين، صلوا الصلاة» فلا يقتضي ذلك إلاَّ ذلك الأول.

الثالث: أن يكون المأمور به قابلاً للتكرار، مثل: «صل ثلاثاً صل ثلاثاً»، فإن كان غير قابل، مثل: «صم اليوم، صم اليوم»، فإن الثاني مؤكد للأول بغير خلاف.

الرابع: أن لا تدل العادة على أن المراد بالتكرار التأكيد، فإن دلت

العادة على التأكيد مثل: «اسقني ماءً، اسقني ماء»، فإن العادة تقضي أن الحاجة تنقضي بالأمر الأول.

الخامس: أن يرد التكرار قبل الامتثال، فإن ورد بعد حُمل الثاني على الاستئناف.

السادس: أن تتكرر صيغة الأمر، فإن تكرر المأمور به دون صيغته فلا يفيد.

ومقصود ابن قدامة في المذهب الرابع، هو القول الأول من هذه المسألة، وإليك بيان الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار فأقول:

* * *

أدلة أصحاب المذهب الرابع

استدل أصحاب المذهب الرابع على أن الأمر إذا تكرر فإنه يقتضي تكرار فعل المأمور به بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(طلباً لفائدة الأمر الثاني)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار ـ : أن الغرض والفائدة من الأمر هو: استدعاء الفعل؛ لأنه هو المطابق لصيغته، ولا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون «إفعل» استدعاء للفعل الأول، أو لغيره.

فإن فعل لاستدعاء الأول فقد حصل الغرض بالأول، والثاني عبث، فلزم من ذلك: وجوب حمله على فعل آخر لئلا يكون عبثاً.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أنه إذا كرر الأمر فإنه يقتضي التكرار ـ : أن الأمر يفيد الوجوب، أو الندب ـ كما سبق الخلاف في ذلك ـ فيجب أن يفيده وإن تقدم أمر آخر؛ لأن صيغته لا تتغير بتقدم أمر آخر.

* * *

القائلون بهذا المذهب

قوله: (**وحكي هذا القول عن أبـي حنيفة وأصحابه**).

ش: **أقول**: لما ذكر المذهب الرابع، وهو: أن لفظ الأمر إذا تكرر ـ بالقيود السابقة ـ فإنه يقتضي التكرار، وإن لم يتكرر فلا يقتضيه وذكر دليلين من أدلة القائلين به، أراد أن يذكر القائلين بهذا المذهب، فذكر ما ذكره أبو يعلى في «العدة»، وأبو الخطاب في «التمهيد»، حيث إنهما نصا على أن أصحاب هذا المذهب هو أبو حنيفة وأصحابه.

ولكن فيما حكاه ابن قدامة، وما قاله أبو يعلى، وأبو الخطاب نظر؛ لأني بعد رجوعي إلى بعض كتب الأصول الحنفية، مثل «التقرير والتحبير»، و «كشف الأسرار»، و «تيسير التحرير»، و «فواتح الرحموت» وغيرها، وجدت أن للحنفية ثلاثة أقوال في المسألة:

الأول: أنه يقتضي التكرار.

الثاني: أنه لا يقتضي التكرار.

الثالث: التوقف.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لما فرغ من ذكر المذاهب الثلاثة المخالفة له وأدلتهم، شرع بذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار:

الدليل الأول

قوله: (ولنا: أن الأمر خال عن التعرض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: «اقتل» لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان، فيحصل من هذا: أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها فصار كما قبل الأمر، فإنا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: «صم» أزال القطع في مرة واحدة، فبقي الزائد كما كان).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ـ : أن لفظ الأمر لم يتعرض ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ لمقدار المأمور به من حيث العدد، لكنه يحتمل ـ مجرد احتمال ـ ببيان الكمية، كما أنه يحتمل أن تتممه بسبع مرات أو خمس.

وكذلك لفظ «الأمر» لم يوضع لأحاد الأعداد مثل وضع اللفظ المشترك، فمثلاً قوله: «اقتل» إذا لم يقل: «اقتل زيداً أو عمراً»، فلا يقال: إن هذا اللفظ مشترك بين زيد وعمرو؛ لأنه لم يتعرض لهما لا من قريب ولا بعيد، فتفسير اللفظ بأن المراد به زيد وعمرو، أو تفسيره بأن المراد به

أحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

* * *

اعتراض على ذلك

قال قائل: إن بين قوله: «اقتل» وقوله: «صم» فرق، ووجهه: أن قوله: «اقتل» كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: «صم» كلام تام مفهوم يمكن امتثاله.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه لا فرق بينهما، بيان ذلك: أنه إذا قال: «اقتل» فالمطلوب امتثال الأمر بقتل أي شخص كان بمجرد قوله: «اقتل»، كما يصير ممتثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال: «صم»، فلا فرق.

فيكون قوله: «اقتل» كقوله: «اقتل شخصاً»؛ لأن الشخص القتيل من ضرورة القتل، وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به.

والحاصل مما سبق: أن المأمور تبرأ ذمته إذا امتثل الأمر مرة واحدة؛ وذلك لأن وجوب هذه المرة الواحدة قد علمناه، أما فعل المأمور به مرة ثانية فهو زيادة لم يثبت دليل صحيح يدل على وجوب الامتثال مرة ثانية أو ثالثة؛ لأن اللفظ لم يتعرض لتلك الزيادة ولا يفهم منه، فصار الحال كما كان قبل قوله: «صم»؛ لأنا كنا قبل صدور لفظ «صم» نقطع بعدم وجوب فعل الصوم، فلما صدر الأمر من الآمر وقال: «صم» أزال قطعنا بعدم الوجوب،

ودل على قطعنا بصوم يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان قبل صدور لفظ الأمر، وهو: «صم».

هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ويعتضد هذا باليمين، والنذر، والوكالة، والخبر، بيانه).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ـ : أن اليمين، والنذر، والوكالة، والخبر تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار. بيان ذلك من وجوه:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (أنه لو قال: «والله لأصومن» أو «لله علي أن أصوم»: بر بصوم يوم).

ش: **أقول**: الوجه الأول:

١ ـ أنه لو حلف قائلاً: «والله لأصومن»، فإنه يبر بفعل مرة واحدة، أي: بصوم يوم واحد، ولو كان مقتضاه التكرار لما بر بفعل مرة كما لو حلف ليفعلن كذا على الدوام.

٢ ـ أنه لو نذر قائلاً: «لله علي أن أصوم»، أو قال: «لله علي أن أتصدق»، فإنه يكون قد أوفى بنذره بفعل مرة واحدة، أي: بصوم يوم واحد، والتصدق مرة واحدة، ولو كان مقتضاه التكرار لما كان وافياً بنذره بفعل مرة

ـ وهو صوم يوم، أو التصدق مرة واحدة ـ كما لو نذر ليفعلن كذا على الدوام.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ولو قال لوكيله: «طلق زوجتي» لم يكن له أكثر من تطليقه).

ش: **أقول**: الوجه الثاني: لو قال الشخص لوكيله: «طلق زوجتي فلانة»، لم يجز للوكيل أن يطلق أكثر من مرة واحدة، فلو اقتضى الأمر التكرار ملك أن يطلق ثلاثاً، ولما اقتصر على الواحدة كما لو قال: «طلقها ما شئت».

* * *

اعتراض على ما سبق

اعترض معترض قائلاً: الأمر في اليمين والتوكيل يقتضي التكرار من جهة اللغة، ولكن تركنا مقتضى اللغة بالشرع، ولا يمتنع أن يكون اللفظ في اللغة يقتضي أمراً، ثم يقرر الشرع فيه غير مقتضاه في اللغة، كما لو حلف لا يأكل الرؤوس فإنه يعم في اللغة كل رأس، وفي الشرع يحمل على رؤوس الغنم.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن الشرع لا يغير مقتضى اللغة، وإنما الشرع يقرر اللغة، ويضيف إليها حكماً زائداً، ألا ترى أنه قال: «إفعل ذلك أبداً»، و «طلق زوجتي ما أملكه»، لم يقطعه الشرع عن مقتضاه في اللغة

فلا يقطعه عن التكرار، وأما مسألة الرؤوس فلا نسلمها؛ حيث إنه يحمل على مقتضاه في اللغة.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: **(ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع: خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه ولا توبيخه)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث له حالتان:

الحالة الأولى

لو قال السيد لعبده: «ادخل الدار»، معناه: كن داخلاً، وبدخلة واحدة يوصف بأنه داخل، فكان ممتثلاً بدخلة واحدة، ويخرج عن العهدة بها، ولا يجوز لومه، ولا توبيخه، ولو أن السيد لام عبده؛ لأنه لم يدخل مرة ثانية وثالثة لخطأه العقلاء من أهل اللغة؛ لأنه بدخلة واحدة يكون قد امتثل الأمر، والصيغة لا دليل فيها على العدد، فهذا يدل على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

ما اعترض به على هذه الحالة

لقد اعترض على ذلك باعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

قال المعترض فيه: يجوز أن يكون قوله: «ادخل» أي: إفعل الدخول، فيعم جنس الدخول؛ لأن لام الجنس تقتضي استغراق الجنس.

* * *

الجـواب عنـه

يجاب عنه: بأن قوله: «ادخل» تصريف من «دخل»، لا من الدخول؛ لأنه ليس فيه الألف واللام، ألا ترى: أن قوله: «زيد دخل» لا يكون معناه: فعل الدخول، فيفهم منه التكرار للدخول، بل يفهم منه دخول مرة واحدة، ولا نعلم ما زاد على ذلك إلاَّ بدليل.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قال المعترض فيه: إنه بالدخول مرة ثانية يوصف بأنه داخل ـ أيضاً ـ فهلا دخلت تحت الأمر.

* * *

الجـواب عنـه

يجاب عنه: أنه بالدخلة الأولى يكون داخلاً بالكمال، لأنه بهذه الدخلة يسمى داخلاً على الإطلاق، فكمل بها فائدة الأمر، فأما الدخلة الثانية فتكرار لفائدة الأمر بعد استكمالها، وإن وقع عليه اسم دخول فلا يدخل تحت الأمر إلاَّ بلفظ تكرار أو عموم.

الحـالة الثانية

لو أمر السيد عبده بشراء بهيمة، فإنه يكتفى منه بشراء مرة واحدة، ولو أن السيد وبخه أو لامه؛ لأنه لم يشتر مرة ثانية لخطأه العقلاء من أهل اللغة، لأنه بشراء مرة واحدة يكون ممتثلاً للأمر.

لكن لو زاد العبد واشترى مرة ثانية لاستحق اللوم والتوبيخ عند السيد وعند العقلاء من أهل اللغة.

فهذا يدل على الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: (ولو قال: «صمت»، أو «سوف أصوم» صدق بمرة واحدة).

ش: **أقول**: الوجه الرابع: أن الرجل لو أخبر عن نفسه وقال: «صمت»، فإنه يكون صادقاً بصوم يوم واحد، ولو قال: «سوف أصوم»، صدق بصوم يوم واحد.

فهذا يدل على الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

ولو كان يقتضي التكرار لما صدق إلاَّ بصوم الأيام كلها.

فهذه الأوجه الأربعة تدل دلالة واضحة على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار.

* * *

اعتراض على القائلين بأنه لا يقتضي التكرار

قوله: (فإن قيل: فلم حسن الاستفسار عنه؟).

ش: **أقول**: اعترض معترض ـ على القائلين بأنه لا يقتضي التكرار ـ قائلاً: لو أفاد الأمر فعله مرة واحدة لم يحسن استفسار واستفهام الآمر بمراده بالأمر، فيقال: ماذا تريد بأمرك هذا؟ هل تريد فعل المأمور مرة، أو فعله أكثر من مرة؟

وبعبارة أخرى يقال: لو كان الأمر المطلق لا يقتضي التكرار لفهم هذا، وفعل مرة واحدة، ولكن الواقع يختلف؛ فإن المأمور يستفهم الآمر عن مراده في هذا الأمر هل يريد فعله مرة واحدة، أو أكثر؟

ومجرد استفسار المأمور عن الأمر يدل على أنه لا يفهم منه شيء: لا مرة واحدة، ولا أكثر.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟ ثم يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار، ثم إنما حسن الاستفسار؛ لأنه محتمل على ما ذكرناه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال:

أولاً: إن هذا الاعتراض يلزمكم ـ أيضاً ـ فنقول: لو كان الأمر المطلق يقتضي التكرار ـ كما هو مذهبكم ـ لما حسن أن يستفهم فيقول المأمور: «أفعل ذلك دائماً، أم أفعله مرة».

فحسن الاستفسار والاستفهام يلزم المذهبين: مذهبنا، ومذهبكم.

ثانياً: سلمنا حسن الاستفسار، وإنما حسن لأحد أمور ثلاثة:

الأول: حسن الاستفسار طلباً لتأكيد العلم أو الظن، أي: أن المأمور فهم عدم التكرار، ولكنه استفسر ليتأكد من ذلك.

الثاني: أن المأمور به فهم عدم التكرار، ولكن عارضته شبهة يجوز ـ لأجلها ـ أن يراد به التكرار، فسأل واستفسر لأجل هذه الشبهة.

الثالث: أن اللفظ يحتمل أن يفسر بأنه يقتضي التكرار ـ ولو كان هذا الاحتمال ضعيفاً ـ ولهذا حسن الاستفسار.

* * *

الأجوبة عن أدلة المخالفين للمذهب الأول

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ـ شرع في الأجوبة عن أدلة المخالفين له. وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن الأمر يقتضي التكرار ــ استدلوا على ذلك بثلاثة أدلة ــ قد سبقت كلها ــ، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل، فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأل

قوله: (وقولهم: «إن صم عام في الزمان» ليس بصحيح؛ إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل، كذا الزمان، وليس هذا نظير: «﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بل نظيره قولهم: «صم الأيام»، ونظير مسألتنا قوله «اقتل» مطلقاً؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أن الأمر يقتضي التكرار ــ في دليلهم الأول: «إن قوله: صم يعم كل زمان»، كما أن قوله تعالى: «فاقتلوا كل مشرك»، «يعم كل مشرك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن قولكم: «صم، يعم كل زمان» غير صحيح؛ لأن مجرد قوله: «صم» لم يتعرض للزمان لا بعموم ولا بخصوص، ولكن الزمان من ضرورته كالمكان.

أي: أن الصيام لا بد أن يقام في زمن معيَّن، ولا بد أن يكون في مكان معيَّن.

وبما أنه لا يجب تعميم الأماكن بالفعل ولا يمكن وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة، فكذلك لا يجب تعميم الأزمان بالفعل.

وقياسكم قوله: «صم» على قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] في كل واحد منهما عام هذا في الزمان، وهذا في الأشخاص هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن قوله: «صم» ورد مطلقاً، وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ورد مقيداً.

ونظير قوله: «صم» ــ وهو المراد بمسألتنا التي نحن بصددها ــ هو قولنا: «اقتل» مطلقاً؛ حيث إنه لا يقتضي العموم في كل ما يمكن قتله.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهو أنه يقتضي التكرار في دليلهم الأول ــ : «إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي على التكرار، فكذلك الأمر يجب أن يفعل على التكرار ولا فرق».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

قوله: (والفرق بين الأمر والنهي: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي: أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين والنذر، والتوكيل، والخبر. ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم، وتحقيقه: أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة اقتضى العموم، ولو قال: افعل مرة واحدة اقتضى التخيص بلا خلاف).

ش: أقول: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل

الثاني لأصحاب المذهب الثاني ـ : أنا لا نسلم لكم قياسكم الأمر على النهي؛ لأنه قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، حيث يوجد فروق بين الأمر والنهي. إليك أهمها:

١ ـ أن الأمر المطلق يقتضي أن يوجد المأمور به مطلقاً كالصلوات والزكاة والحج ونحو ذلك من المأمورات الشرعية.

أما النهي المطلق فإنه يقتضي: أن لا يوجد المنهي عنه مطلقاً كالزنا والسرقة، وشرب الخمر ونحو ذلك من المنهيات الشرعية.

٢ ـ أن الوجود المطلق ـ وهو مقتضى الأمر ـ لا يعم.

أما النفي المطلق ـ وهو مقتضى النهي ـ فإنه يعم.

فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً.

فمثلاً لو قال ـ في اليمين ـ : «والله لأصومن»: برَّ بفعل مرة واحدة ـ وهو صوم يوم واحد ـ ، ولو قال: «والله لا أصوم» حنث بفعل مرة واحدة.

ولو قال: «لله علي أن أصوم» يكون وافياً بنذره بصوم مرة واحدة ـ وهو يوم واحد ـ ولو قال: «لله علي أن لا أصوم» حنث بصوم يوم واحد.

ولو قال لوكيله: «طلق زوجتي فلانة» يكون ممتثلاً إذا طلق مرة واحدة، ولو قال له: «لا تطلق زوجتي» يكون مخالفاً لو طلق مرة واحدة.

ولو قال ـ في الخبر عن نفسه ـ : «سوف أصوم» صدق وعده بصوم يوم واحد، ولو قال: «ما صمت» اقتضى أنه ما فعله على الدوام وكان كاذباً لو صام يوماً واحداً.

٣ ـ أن الأمر يقتضي إثبات المأمور به، أي: بأن يفعل.

والنهي يقتضي نفي المنهي عنه، أي: بأن لا يفعل.

والنفي في النكرة ــ مثل قولنا: «لا رجل في الدار» ــ يعم؛ لأنه نكرة في سياق النفي وهو صيغة من صيغ العموم، كما سيأتي إن شاء الله.

والإثبات المطلق ــ مثل قولنا: «أكرم رجالاً» لا يعم؛ لأنه نكرة في سياق الإثبات، فهو وإن كان شائعاً في جنسه إلَّا أنه لا يعم جميع الرجال، بل يُختار ثلاثة رجال ــ وهم أقل الجمع ــ فيكرمون وتبرأ الذمة.

٤ ــ أن النهي لو قيده بمرة فقال: «لا تفعل كذا مرة» اقتضى دوامه، ولو قال: «افعله مرة» لم يقتض دوامه.

فهذه الفروق بين الأمر والنهي جعلت قياس الأمر على النهي ــ في أن كلاً منهما يقتضي التكرار ــ فاسداً.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (وقولهم: «الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه»، قلنا: **إنما هو نهي عما يقف الامتثال على تركه ضرورة الامتثال، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني ــ أن قولكم: «الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه» لا نسلمه على إطلاقه، بل هو مقيَّد. بيانه:

أن الأمر بالقيام ــ مثلاً ــ هو النهي عن القعود؛ لأنه لا يمكن أن يمتثل المأمور ويقوم إلَّا إذا ترك القعود في هذا الزمن، فهذا من ضرورة امتثال الأمر، لا يمكن إلَّا به.

فبان لك: أن النهي مقيد بزمن معين وهو زمن امتثال الأمر.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وقولهم: «إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني وهو: أنه لا يقتضي التكرار ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن الأمر يقتضي العزم والفعل، ثم إنه يقتضي العزم على التكرار فكذلك يقتضي الفعل على التكرار؛ لأنه لا فرق بينهما».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجـه الأول

قوله: **(قلنا: يبطل بما إذا قال: إفعل مرة واحدة)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني ـ: أن كلامكم هذا يبطل بالأمر المقيد بفعل مرة واحدة؛ لأنه إذا قال: «حجوا في العمر مرة واحدة» وجب العزم والاعتقاد على التكرار، ووجوب الفعل مرة واحدة.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: لا يمتنع أن يجب دوام الاعتقاد والعزم دون الفعل، كما لو قال: «صل مرة» فإن الاعتقاد تجب استدامته، ولا تجب استدامة الفعل.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(والفرق بين الفعل، والاعتقاد: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، وإنما وجب بأخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر، ولم يعتقد وجوبه كان مكذباً)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الثالث لأصحاب المذهب الثاني ــ : أن قياسكم الفعل على الاعتقاد والعزم قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق. وبيان الفرق بينهما:

أن الاعتقاد والعزم على الفعل، يختلف عن الفعل نفسه، وإليك بيان ذلك:

أن الاعتقاد والعزم على الفعل لم يجب بصيغة الأمر الواردة، وإنما يستند في وجوبه إلى قيام الدلالة على صدق رسول الله ﷺ فإذا أخبر بالوجوب وجب اعتقاده، فإذا عرف المكلف الأمر فلم يعتقد وجوبه صار مكذباً له في خبره، فيصير كافراً بذلك.

بخلاف الفعل فإنه يجب بصيغة الأمر، فإذا فعل ما يصح أن يعلم الآمر أنه ممتثل كفاه، مثل: أن يقول: «صل» فيصلي المأمور ركعتين فقط، فيحسن أن يقول: «قد صليت».

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثالث

أصحاب المذهب الثالث قالوا: إن الأمر إن علق بشرط اقتضى التكرار وإن لم يعلق بشرط لا يقتضي ذلك ــ واستدلوا على ذلك بدليلين، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل منهما فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (**وقولهم: «إن الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط»**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث في دليلهم الأول: «إن

تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، والحكم يتكرر بتكرر العلة فكذلك الشرط ولا فرق»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين، هما:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (**قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ: أن العلة تفارق الشرط من جهة: أن العلة تقتضي الحكم، وتدل عليه، ويوجد الحكم بوجودها، وينتفي الحكم بانتفائها.

والشرط لا يدل على الحكم، ولا يقتضيه، فلم يتكرر بتكرره، ألا ترى: أن من طلق امرأته بشرط دخول الدار لم يكن دخولها في المرة الثانية شرطاً في الطلاق.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (**والشرط لا يقتضي، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين، والنذر، وسائر ما استشهدنا به**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث ــ: أن الشرط لا يقتضي وجود الحكم، وإنما هو بيان لزمان وجود الحكم، فإذا وجد الشرط ثبت عند وجوده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين والنذر.

فمثلاً لو قال: «والله لأتصدقن إن نجحت» فإنه يجب عليه التصدق مرة

واحدة، أي: يبر بيمينه، إن تصدق مرة واحدة. كذلك لو قال: «لله علي أن أصوم إن شفي أبـي» فإنه يكون وافياً بنذره إن صام مرة واحدة، أي: إن صام يوماً واحداً.

فبان لك أن الشرط لا يقتضي شيئاً جديداً، بل إنه يقتضي ما كان يقتضيه الأمر المطلق من الشروط.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
ــ ولــم يذكــره ابــن قـدامة ــ

لما قال أصحاب المذهب الثالث في دليلهم الثاني: «أن الأمرالمعلق بالشرط لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط»، فإنه يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إنا لا نسلم ذلك، بل نقول: إن الأمر المعلـق بشـرط، يختـص بـالشـرط الأول؛ حيـث إن للشـرط الأول مـن الاختصاص ما ليس لغيره، وهو: أنه يجب إيجاده على الفور عقيبه، دون وجود الشرط الثاني.

* * *

الجواب عن المذهب الرابع

قوله: (وقولهم: «إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ» لا يصح).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع: إن تكرر لفظ الأمر اقتضى التكرار وإن لا فلا ــ كما سبق ــ بين ابن قدامة ــ رحمه الله ــ أن هذا القول لا يصح، وأنه ظاهر البطلان.

* * *

بيان سبب بطلان المذهب الرابع

قوله: (فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه، ولذلك لو كرر اليمين فقال: «والله لأصومن، والله لأصومن»: بر بصوم يوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً» ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً).

ش: **أقول**: إن سبب بطلان المذهب الرابع وهو: أنه إن كرر لفظ الأمر اقتضى التكرار، وإلاَّ فلا ـ: أن لفظ الأمر الثاني لم يأت بجديد؛ حيث دل على ما دل عليه لفظ الأمر الأول ولفظ الأمر الأول اقتضى الوجوب، فلا يجوز حمل لفظ الأمر الثاني على واجب غيره.

ويدل على أن لفظ الأمر الثاني دل على ما دل عليه لفظ الأمر الأول أمران:

الأول: ما تعارف عليه الناس واعتادوه وجرى على ألسنتهم في تكرار اليمين وتكرار النذر، فإنه لا يجب بذلك إلاَّ مرة واحدة.

فمثلاً لو كرر في اليمين قائلاً: «والله لأصومن، والله لأصومن» فإنه يبرُّ بصوم يوم واحد ـ فقط ـ، فلم يكن للفظ الأمر الثاني أثر، وكذا لو كرر في النذر قائلاً: «لله علي أن أصوم، لله علي أن أصوم» لم يجب عليه إلاَّ صوم يوم واحد فقط، فتكراره للفظ الأمر لا أثر له.

الثاني: الوقوع: أي: وقع أن الشارع كرر اللفظ، ولم يكن لهذا التكرار من أثر، فقد نقل عن النبي ﷺ أنه قال: «والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً» فلم يكن لهذا التكرار من أثر، حيث إنه غزاهم مرة واحدة وهي غزوة الفتح المعروفة.

فبان مما سبق: أن تكرار لفظ الأمر لا يقتضي تكرار الفعل مما يدل على أن هذا المذهب ظاهر البطلان.

* * *

الأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الرابع

لقد استدل أصحاب المذهب الرابع ـ على أنه إذا كرر لفظ الأمر فإنه يقتضي تكرار الفعل، وإن لا فلا ـ بدليلين كما سبق بيانه، وإليك ذكر الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الأول ـ: «إننا قلنا بأن اللفظ الثاني يجب حمله على فعل آخر؛ طلباً لفائدة الأمر الثاني، حتى لا يكون قد ورد عبثاً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن لفظ الأمر الثاني لا يدل إلاَّ على ما دل عليه اللفظ الأول من حيث وجوب الفعل، ومع ذلك فإنه لم يرد بدون فائدة، بل له فائدة وهي: تحصيل التأكيد، ومعروف أن الغرض من التأكيد هو: الحث على الفعل واستدعائه، ولأجل رفع اللبس، وإزالة الاتساع.

والتأكيد سائغ في كلام العرب، قال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣]، وقال الشاعر عدي بن زيد:

وقـدَّدتِ الأديـم لـراهشيـه وألغـى قـولهـا كـذبـاً ومينـا

فلفظ «كلهم» ولفظ «أجمعين» كلها مؤكدة للملائكة.

كذلك: اليمين هو مؤكد للكذب.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض على ذلك معترض قائلاً: لا نسلم أن المراد من لفظ الأمر الثاني التأكيد؛ لأنه لا يفهم من ظاهره، وإنما ظاهره الفعل كلفظ الأمر الأول، ولا فرق بينهما.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك الاعتراض ـ : ونحن أيضاً لا نسلم أن في ظاهره الفعل، حيث إن صيغته بعد الأول تقتضي التأكيد ـ وهو فعل أيضاً ـ وهو مفهوم من المعنى.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

ـ وهـو لـم يـذكـره ابـن قـدامـة ـ

لما قال أصحاب المذهب الرابع في دليلهم الثاني: «إن الأمر يقتضي الوجوب أو الندب، ويجب أن نعمل بذلك دائماً، ولا تتغير هذه القاعدة بتقدم أمر آخر»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنه يفيد وجوب الفعل، والخلاف هو: هل يفيد وجوب فعل آخر أو لا؟

فنحن نقول: ليس في ظاهره أنه يفيد غير ما أفاده الأول.

ولأنه إذا لم يتقدمه أمر آخر فلا يحمل الثاني على التأكيد، فإذا تقدمه

أمر آخر احتمل الثاني التأكيد، والأصل عدم وجوب الفعل الثاني، فلم يجب بالشك.

تنبيه: لقد اتضح مما سبق: أن ابن قدامة يقول: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار سواء علق بشرط، أو تكرر لفظ الأمر أو لا.

فهو يوافق الجمهور في كل ذلك، إلاَّ في مسألة إذا تكرر لفظ الأمر فإنه يقتضي التكرار فإنه يخالف في ذلك جمهور الحنابلة وهو تبع في هذه المسألة رأي أبـي الخطاب الحنبلي، حيث إنهما قد اتفقا على أن لفظ الأمر إذا تكرر لا يفيد تكرار الفعل.

تنبيه آخر: البيت السابق وهو:

وقـدَّدتِ الأديـم لـراهشيـة وألغـى قـولهـا كـذبـاً ومينـا

قاله الشاعر عدي بن زيد ضمن قصيدة يخاطب بها النعمان بن المنذر يقص عليه فيها نبأ الزباء مع جذيمة الأبرش.

ومعنى قددت: من القد، وهو القطع.

والأديم: الجلد.

والراهشية: الراهشان عرقان في باطن الذراعين إذا فصدا سال دم الإنسان، ومات من فوره كما فعلت الزباء بجذيمة الأبرش.

* * *

الأمر المطلق: هل يقتضي فعل المأمور به على الفور؟

الأمر إن صرح الآمر فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال له: لك التأخير فهو للتراخي بالاتفاق.

وإن صرح الآمر به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق، وإن كان الأمر مطلقاً، أي: كان مجرداً عن دلالة التعجيل أو التأخير فإنه يجب العزم على الفعل على الفور بالاتفاق.

وهل يقتضي الفعل على الفور بمعنى: أنه تجب المبادرة عقبه مباشرةً إلى الإتيان بالمأمور به، أو التراخي؟

أما القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي التكرار ـ وهو المذهب الثاني من المسألة السابقة ـ فإنهم يقولون: إن الأمر يقتضي الفور؛ لأنه من ضرورياته؛ لأن تكرار فعل المأمور به يلزم أن يفعل من أول ما صدرت لفظة الأمر إلى ما لا نهاية له على حسب قدرة المكلف.

أما القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ـ كما هو مذهب أكثر العلماء والفقهاء والأصوليين ـ فقد اختلفوا على مذاهب. إليك ذكرها:

* * *

المـذهب الأول

قوله: (مسألة الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور في ظاهر المذهب، وهو قول الحنفية).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور، أي: وجوب البدار إلى الفعل، ومنع التأخير عن أول وقت الإمكان بلا عذر.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة، وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد، وبعض الحنفية كأبي الحسن الكرخي، والجصاص، وجمهور المالكية، وبعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي، والقاضي أبي حامد المروذي، والدقاق،

واختاره أهل الظاهر، ونقله الباجي في «إحكام الفصول» عن الإمام مالك، وهو قول البغداديين من المالكية، ونسبه الزنجاني ــ في تخريج الفروع ــ إلى الشافعي، وهذا مخالف لما قاله كثير من الشافعية حيث نقلوا عنه أن الأمر للتراخي.

* * *

بيان خطأ نسبة هذا إلى جميع الحنفية

لقد نسب ابن قدامة ــ هنا ــ هذا المذهب، وهو: الأمر يقتضي الفور إلى جميع الحنفية، حيث قال، وهو قول الحنفية، ونقل ذلك عن أبـي يعلى في «العدة»، وأبـي الخطاب في «التمهيد»، وهذه النسبة غير صحيحة؛ حيث إن القائل بأن الأمر المطلق يقتضي الفور، هو: أبو الحسن الكرخي، قال الشاشي في أصوله: «وعن الكرخي أن موجب الأمر المطلق الوجوب على الفور»، وقال السرخسي في أصوله: «وكان أبو الحسن الكرخي ــ رحمه الله ــ يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور».

وقد وافق أبا الحسن على هذا المذهب ــ من الحنفية ــ تلميذه أبو بكر الجصاص في «الفصول في الأصول»، وأبو عبد الله الصميري في «مسائل الخلاف».

أما جمهور الحنفية فقد قالوا: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل هو على التراخي، قال السمرقندي في «ميزان الأصول»: «وقال عامة مشائخنا: إنه يجب على التراخي».

وذكر أكثر الحنفية: أن هذا هو الصحيح عند الحنفية، خلافاً لما قاله أبو الحسن الكرخي، ونص على ذلك الخبازي في «المغني»، والنسفي في

«المنار»، وصدر الشريعة في «التنقيح»، وعبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار».

* * *

خلاف أصحاب هذا المذهب
هل اقتضى ذلك باللغة أو لا؟

اختلف القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور هلى اقتضى الفور من جهة اللغة، أو العقل؟ على قولين:

القول الأول: أن الأمر المطلق اقتضى الفور من جهة اللغة.

القول الثاني: أن الأمر المطلق اقتضى الفور من جهة العقل.

وهو ـ أعني الثاني ـ باطل؛ لأن النزاع في مقتضاه في اللسان.

* * *

خلاف أصحاب هذا المذهب
فيمن لم يفعل في أول الوقت

اختلف القائلون بأن الأمر المطلق يقتضي الفور فيما إذا لم يفعله في أول الوقت على قولين:

القول الأول: أنه يجب بظاهره أن يفعل في الوقت الثاني.

القول الثاني: أنه لا يجب إلاَّ بأمر ثانٍ، ولا يقتضي إلاَّ إيقاع الفعل عقبه فقط، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل هو على التراخي.

أي: إن الأمر المطلق يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية ـ كما سبق أن ذكرته ـ، واختاره المغاربة من المالكية، وهو مذهب أكثر الشافعية، ونسبه بعضهم إلى الإمام الشافعي، قال إمام الحرمين في «البرهان»: «ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي ـ رحمه الله ـ وأصحابه، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول».

وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد.

* * *

الاعتراض على لفظ «هو على التراخي»

العلماء ـ كالشيخ أبي إسحاق، وإمام الحرمين، وغيرهما ـ يعترضون على التعبير بلفظ: «التراخي»، ويقولون: إن إطلاق قول التراخي مدخول؛ لأن مقتضاه: أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وهذا لم يقل به أحد، ويقولون: الأحسن في العبارة أن يقال: «الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت».

وقال الشيخ أبو حامد: إن العبارة الصحيحة أن يقال: «لا يقتضي الفور والتعجيل».

قلت: العبارة التي ذكرها هؤلاء أولى وأحسن من عبارة ابن قدامة هنا، ولكن ينبغي أن يعلم أن المراد من قول ابن قدامة: «هو على التراخي»، هو أنه يجوز تأخيره، لا أنه يجب تأخيره؛ فإنه لم يقل به أحد.

وعلى هذا فتعبير ابن قدامة ــ هنا ــ وقولهم: «على التراخي» على وجهها، ولكن الأحسن ما قاله أبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن الأمر المطلق لا يقتضي الفور بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان، والآلة، والشخص، فيما إذا أمره بالقتل فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ــ: أن صيغة الأمر «إفعل» استدعاء للفعل، وطلب من المأمور أن يفعل المأمور به، ولا يفهم منها غير ذلك، وليس في ذلك ذكر للزمان، والزمان لازم للفعل، أي: أن المأمور به لا بد أن يفعل في زمن معين.

كما أن قوله: «اقتل» يلزم منه: مكان يقتل عليه، وآلة يقتل بها، وشخص يُقتل، فهذه الأمور كلها لازمة لقوله: «اقتل»؛ لأنه لا يمكن أن ينفذ القتل بدون مكان، ولا آلة، ولا شخص كافر يُقتل.

ويجزىء أي مكان، وأية آلة، وأي شخص بدون تحديد، فيصير ممتثلاً بقتل أي شخص، في أي مكان، وفي أي آلة.

فكذلك الزمان لم تتعرض له صيغة الأمر، ولكنه يلزم لامتثال الأمر؛ إذ لا يمكن أن يمتثل الأمر إلاَّ بزمن معين.

فيصير المأمور ممتثلاً إذا قتل بأي زمن بدون تحديد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان فالتعيين تحكم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ـ: أن الأمر دليل على طلب الفعل بالإجماع، والأصل عدم دلالته على أمر خارج، والزمان لا يدخل في مدلول الأمر، ولكنه لا بد منه؛ نظراً لضرورة وقوع الفعل المأمور به بزمن معين، وإذا كان الزمان حصل ضرورة، فالضرورة تندفع بأي شيء يطلق عليه زمان بدون تحديد أو تعيين.

وبناءً عليه: فتعيينكم امتثال الأمر في الزمن الذي يلي صدور صيغة الأمر مباشرة هو تحكم منكم، أي: دعوى بلا دليل، وأي دعوى بلا دليل لا تقبل.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ويعتضد هذا بالوعد، واليمين، لو قال: «سوف أفعل» فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور ـ:

١ ـ أنه لو قال في اليمين: «والله لأصومن» كان باراً بيمينه إذا صام في أي وقت شاء.

٢ ـ أنه لو قال في الوعد: «سوف أصوم» كان صادقاً بهذا الوعد إذا صام في أي وقت شاء.

فكذلك إذا فعل المأمور به يكون ممتثلاً في أي وقت فعله.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التوقف في ذلك إلى أن يقوم الدليل على ما أريد به من الفور أو التراخي.

وقد اختار ذلك إمام الحرمين في «البرهان»، والغزالي في «المنخول».

* * *

بيان بطلان المذهب الثالث

قوله: (وهو بين البطلان).

ش: **أقول**: المذهب الثالث ـ وهو: التوقف حتى يأتي دليل يبين هل المراد من الأمر المطلق الفور أو التراخي، هو ظاهر البطلان.

* * *

بيان الأدلة على بطلان المذهب الثالث

لقد دلت أدلة كثيرة على بطلان المذهب الثالث ـ وهو التوقف ـ إليك أهمها:

الدليل الأول: إجماع أهل الشريعة

قوله: **(فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة مبالغ في الطاعة مستوجب جميل الثناء)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول على بطلان مذهب الواقفية إجماع الأمة؛ لأنهم أجمعوا على أن من فعل المأمور به مباشرة بعد صدور صيغة الأمر يعد ممتثلاً، ومبالغاً في الطاعة، يستوجب من العقلاء حسن الثناء والمدح والثواب.

وحكى ابن الصباغ في «العدة» عن بعضهم أنه قال: «لا يقطع بكونه ممتثلاً؛ لجواز إرادة التراخي»، وقال ـ أي ابن الصباغ ـ: «إن القائل بذلك قد خرق الإجماع».

* * *

الدليل الثاني: إجماع أهل اللغة

قوله: **(ولو قيل لرجل: «قم»، فقام في الحال: عُدَّ ممتثلاً ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على بطلان مذهب الواقفية ـ: إجماع أهل اللغة واللسان. بيان ذلك:

أن السيد لو قال لعبده: «قم» فقام في الحال، فإنه يعتبر قد امتثل الأمر، ولم يخطىء ذلك الآمر، ولا من حوله من أهل اللغة العقلاء، فكان إجماعاً منهم على ذلك.

لكن لو توقف العبد ولم يقم؛ انتظاراً لدليل يبين هل يراد منه القيام على الفور، أو القيام متى ما شاء: لعدَّه أهل اللغة مخطئاً ومخالفاً للأمر؛ لأن هذا هو الظاهر من حاله.

* * *

الدليل الثالث: النقل

قوله: **(وقد أثنى الله ـ تعالى ـ على المسارعين، فقال: «أولئك يسارعون في الخيرات»)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على بطلان مذهب الواقفية ـ: أن الله ـ سبحانه ـ قد أثنى ومدح المسارعين الذين امتثلوا ما أمر الله به فوراً، وبدون توقف، أو تردد، فقال ـ بعدما وصفهم بأنهم من خشية ربهم مشفقون، وأنهم بآياته مؤمنون، وأنهم لا يشركون بالله ـ: «أولئك يسارعون في الخيرات»، أي: أن تلك الأوصاف يستحقونها؛ لأنهم كانوا يسارعون في الخيرات، وامتثال الأوامر دون توقف، أو تردد، وبترك المسارعة يستحقون الذم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا أدلة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الأمر المطلق يقتضي الفور بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أحدها: قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [البقرة: ١٤٨]، أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب).

ش: أقول: الدليل الأول ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ــ: من جهة السمع، وهو:

أولاً

قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

وجه الدلالة: أن في فعل الطاعة مغفرة، فتجب المسارعة إليها، والمسارعة تقتضي إيقاع الفعل بعد صدور الأمر مباشرة.

* * *

اعتـراض على ذلك

قال قائل معترضاً: المراد بالآية: التوبة من الذنوب.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجهين:

الوجـه الأول

لا نسلِّم أن الآية خاصة بالتوبة، بل هي عامة للتوبة، ولما ذكرنا.

الوجـه الثـاني

سلمنا أن الآية خاصة بالتوبة من الذنوب، وأن المسارعة في التوبة واجبة، فإنها عبادة قد وجبت على الفور بمطلق الأمر، فيقاس على ذلك بقية العبادات.

* * *

ثانياً

قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

وجه الدلالة: أنه أمر بالمسابقة، والأمر يقتضي الوجوب، أي: أنه يجب أن يسبق في امتثال الأمر، ولا يمكن أن يكون كذلك إلاَّ إذا امتثل الأمر على الفور.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ: أن هذا أمر، وامتثال الأمر من الخيرات، فتجب المسابقة إليه.

* * *

ثالثاً

قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠].

وجه الدلالة: أنه مدحهم على ذلك، وبتركه يستحقون الذم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور، فإن السيد لو قال لعبده: «اسقني» فأخر: حسن لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ: إجماع أهل اللغة واللسان على أنه يقتضي الفور. بيان ذلك:

أن السيد لو قال لعبده: «اسقني ماء» فإن سقاه فوراً عُدَّ ممتثلاً للأمر يحسن مدحه، وثوابه بالاتفاق.

وإن تأخر في امتثال الأمر، ولم يسقه فور صدور صيغة الأمر فإنه

يحسن من السيد لومه، وتوبيخه، وذمه، وعقابه، وبينما هو يعاقب عبده على ذلك أتاه جماعة من العقلاء من أهل اللغة، وسألوه عن سبب معاقبة هذا العبد، فقال لهم السيد: إني أعاقبه تأديباً له؛ لأنه خالف أمري وعصاني فقلت له: «اسقني ماءً» وتأخر في جلب الماء إلي، فهنا يُقبل منه هذا العذر، ويوافقه أهل اللغة على ذلك، دون نكير من أحد.

فهذا يدل على أن أهل اللغة اتفقوا على أن الأمر المطلق يقتضي الفور.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض على ذلك قائلاً: استفيد ذلك ــ وهو أن الأمر يقتضي الفور ــ بقرينة وهي: أن السيد لا يستدعي ماء إلاَّ وهو عطشان، فتأخره يضربه، فلذلك اقتضى التعجيل.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عنه ــ : إن هذا لا نسلمه؛ لأن السيد لم يعلل ضربه وتوبيخه بذلك، ولم يقل: «إني عطشان»، وإنما يعلله بأن يقول: «أمرته بشيء فأخره عني»، فدل على أن لفظ الأمر يقتضي التعجيل، فلهذا علل به.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(الثالث: أنه لا بدَّ من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر؛ لأنه يكون ممتثلاً يقيناً، وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل،**

فيجب أن يتعقبه حكمه كالبيع، والطلاق، وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ أن صيغة الأمر، ـ وهي: إفعل ـ تقتضي إيقاع الفعل المأمور به في زمن من الأزمان؛ لأن الفعل لا بدَّ له من زمنٍ يفعل فيه المأمور به؛ حيث إنه من ضرورياته.

وأولى الأزمنة لإيقاع الفعل المأمور به هو: عقيب صدور صيغة الأمر، أي: يكون أقرب الأوقات والأزمنة إلى الأمر.

وقلنا: إن ذلك أولى الأزمنة؛ لأمور أربعة:

الأول: أن المكلف إذا فعل المأمور به فور صدور صيغة الأمر فإنه يكون بذلك ممتثلاً بيقين، دون شك؛ لأنه أحوط.

الثاني: أنه إذا فعل المأمور به فوراً فإنه يسلم من خطر تركه قطعاً، وارتكابه.

الثالث: أن صدور صيغة إفعل هو سبب للزوم الفعل فيجب أن يقع الفعل عقيب صدوره؛ قياساً على عقد البيع والطلاق وسائر الإيقاعات.

فإن البائع إذا قال: بعت، والمشتري إذا قال: قبلت، فإن الملك ينتقل في أقرب الأوقات.

كذلك الطلاق، فإن الشخص لو قال: «فلانة طالق»، فإن ذلك يقع فوراً.

وسائر الإيقاعات فإن الحكم يقع عقيبها؛ لأنه أقرب الأوقات إليها فكذلك الأمر يجب أن يقع الفعل في أقرب الأوقات إليه، وهو عقيب الأمر.

وذلك لأن كل لفظ اقتضى معنى يجب أن يقع ذلك عقيبه.

الرابع: القياس على العزم والاعتقاد. بيانه:

أن الأمر يتضمن الأمر بالفعل، والأمر بالعزم، والأمر باعتقاد وجوبه.

والعزم، واعتقاد وجوب الفعل واجبان على الفور.

فيقاس عليهما: الفعل.

فيكون الفعل على الفور قياساً عليهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو إما أن يؤخر إلى غاية، أو إلى غير غاية، فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع، وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه فباطل أيضاً، فإن الموت يأتي بغتة كثيراً، ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلاَّ عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كالحج، لا سيما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشب أمله، وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل ـ أيضاً ـ ؛ لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير بدل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات، أو إلى بدل فلا يخلو البدل: إما أن يكون الوصية به، أو العزم عليه، فالوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة، ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للوصي ـ أيضاً ـ فيفضي إلى سقوطه، والعزم ليس ببدل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل، ولأن وجوب البدل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب

على الفور، فكذلك البدل، ولأن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزىء عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟ ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل، ويقوم مقامه؟).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ على أن الأمر المطلق يقتضي الفور ــ: أن تأخير فعل المأمور به لو جاز لما خلي من أحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: تأخير الفعل إلى غاية.

الثاني: أو تأخير الفعل إلى غير غاية.

أما الأول ــ وهو: زعمكم أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية ــ فهو ظاهر البطلان؛ لأن الغاية لا تخرج عن أنواع ثلاثة:

«غاية مجهولة».

و «غاية تغلب على الظن».

و «غاية معلومة».

فإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية مجهولة فهذا باطل؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، فالجهالة لا تناط بها الأحكام.

وإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية تغلب على ظن المكلف أنه يعيش إليها، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن الموت يأتي كثيراً بغتة، دون سابق إنذار، ولا ضابط له، فقد يأتي الشاب، وقد يتأخر عن الشيخ الهرم، فلا يمكنه الاعتماد على الظنون.

وإن زعمتم: أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غاية معلومة، فهذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأنه لا يمكن تعيين بعض الأوقات دون بعض؛ لأن الأزمنة كلها متساوية بالنسبة إلى إيقاع فعل المأمور به سوى الزمن الأول

ـ الذي يلي الأمر مباشرة ـ فإنه رجح لقربه من زمن صيغة الأمر.

أما باقي الأزمنة فتعيين بعضها دون بعض تحكم لا دليل عليه.

أما الثاني ـ وهو: زعمكم أن فعل المأمور به يجوز تأخيره إلى غير غاية ـ فهو ظاهر البطلان ـ أيضاً ـ ؛ لأنه لا يخلو من أحد أمرين هما: «أن يؤخر إلى غير بدل»، أو «أن يؤخر إلى بدل».

فإن زعمتم أنه يجوز تأخير فعل المأمور به إلى غير بدل فهذا باطل؛ لأنه يصير مندوباً؛ حيث إن المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه إلى غير بدل بخلاف الواجب فإنه لا يؤخر إلاَّ إلى بدل كما قلنا في الواجب الموسع.

وإن زعمتم أنه يجوز تأخير فعل المأمور به إلى بدل، فهذا باطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من أحد أمرين:

أن يكون البدل الوصية بفعله.

أو يكون البدل العزم على فعله.

فإن زعمتم أن يكون البدل هو: الوصية بفعله فهذا باطل، لأمرين:

أحدهما: أن الوصية لا تصح في بعض الأفعال كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيهما.

ثانيهما: أن القول بأن البدل يكون وصية يفضي إلى باطل؛ لأنا نوصي غيرنا فتكون وصيتنا له أمراً بمنزلة أمر الشارع فيكون للموصى أن يوصي إلى ثالث، والثالث يوصي إلى رابع إلى ما لا نهاية له.

وإن زعمتم أن يكون البدل هو: العزم على الفعل، فهذا باطل؛ لأن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل؛ لوجوه:

الوجه الأول: أن العزم يجب قبل دخول وقت المبدل، والبدل لا يجب

قبل دخول وقت المبدل، فالعزم على صلاة العصر قبل دخولها واجب، والعصر الذي يقدر أنها مبدل لا يصح فعلها قبل دخول وقتها، فثبت أن العزم لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل.

الوجه الثاني: أن وجوب البدل مثل وجوب المبدل وتابع له والمبدل ــ وهو فعل المأمور به ــ لا يجب على الفور على زعمكم، فكذلك ينبغي أن يكون في البدل لا يجب على الفور، وهذا لم يقل به أحد.

الوجه الثالث: أن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزىء عنه، ومعروف أن العزم لا يسقط الفعل كما قلنا في الواجب الموسع ــ هناك ــ ؛ لأن العزم بدل عن تعجيل الفعل، وليس بدلاً عن نفس الفعل، وعن نفس الواجب.

فبطل أن يكون العزم بدلاً عن الفعل.

فإذا بطلت هذه الأمور بطل مذهبكم، وهو: أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، بل يفعل في أي وقت شاء.

وصح مذهبنا وهو: أن الأمر المطلق يقتضي الفور. والله أعلم.

* * *

اعتراض على هذا

قوله: **(فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: «إفعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك» فإنه لا يتناقض)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ــ على ما سبق ــ قائلاً: إذا قال السيد لعبده: «إفعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك»، فإن هذا القول جائز وسائغ، غير متناقض، وهو كلام معقول، ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب عليه شيئاًأصلاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبقَ إلاَّ أنه أوجبه عليه وجوباً موسَّعاً.

والواجب الموسع ثابت عندكم، وبناءً عليه: يجوز تأخير الواجب مع العزم إلى وقت يغلب على ظن المكلف البقاء إليه، فلم منعتم جوازه هنا؟

* * *

الجواب عنه

قوله: **(قلنا: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا فيه تناقض، حيث لا يجتمع الوجوب مع ترك الفعل؛ لأن حقيقة الواجب ـ كما سبق ـ: ما يثاب على فعله، ولا يجوز تركه مطلقاً، وهذا يجوز تركه.

قلت: وابن قدامة ـ هنا ـ خالف ما قاله هناك من إثبات الواجب الموسَّع، فهناك نصر رأي الجمهور.

وهنا نصر رأي بعض الحنفية من إنكار الواجب الموسَّع.

وهذا الاعتراض وجيه، وقد بينت المراد منه.

والجواب ضعيف؛ لأن المعترض ما قصد ترك الواجب مطلقاً، بل قصد ترك فعل الواجب في هذا الوقت وعزم على فعله في وسط الوقت، أو في آخره، وهذا هو الواجب الموسَّع.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة المذهب الأول ـ وهو: أن الأمر المطلق يقتضي الفور ـ شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهو: أن الأمر

المطلق لا يقتضي الفور ــ ، وإليك بيان الجواب عن كل دليل من أدلتهم.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقولهم: إن الأمر لا يتعرض للزمان).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ : «إن صيغة الأمر تقتضي طلب الفعل، ولم تتعرض لزمان فعله، لكنه لازم للفعل كالمكان والآلة، فكما أنه لا يعين المكان ولا الآلة ولا الشخص فكذلك الزمان».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: (فهو مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ــ أن هذا الدليل لكم يفهم منه إنكم تطالبون بالدليل على أن الزمن الأول هو أولى الأزمنة لأجل فعل المأمور به.

والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم لو سلمنا أن المطالبة بالدليل دليل، فإنا قد ذكرنا أدلة كثيرة من النقل، والعقل، وإجماع أهل اللغة واللسان تدل دلالة واضحة على أن الزمن الأول ــ وهو الآتي عقيب صدور صيغة الأمر ــ هو زمن فعل المأمور به، وأنه له مزية على غيره، فإن اعترض على بعضها فلا يمكن أن يعترض عليها كلها، ومن اعترض عليها جميعاً فهو معاند ومكابر، والمعاند لا يعتد بقوله.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (والفرق بين الزمان والمكان والآلة: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الخطر، والخروج من العهدة يقيناً، فافترقا. والله أعلم).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ـ أنكم بدليلكم هذا قد قستم الزمان على المكان والآلة، وهذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الزمان يختلف عن المكان من وجهين:

الأول: أن عدم تعيين الزمان لإيقاع الفعل يؤدي إلى تفويته وإضاعته، بخلاف عدم تعيين المكان، والآلة والشخص فإنه لا يؤدي إلى تفويته؛ لأنه قد يكون في الزمن الأول مصلحة، أو درء مفسدة لا تكون في الزمن الثاني أو الثالث، فلو أخره لفات ذلك، بخلاف المكان، والآلة، والشخص فهي واحدة.

الثاني: أن الزمان الأول أولى لفعل المأمور به فيه؛ بدليل ما بينا وذكرنا من الاحتياط، وتحقيق الإيجاب، والسلامة من الخطر، والتيقن والقطع بأن المأمور قد خرج عن العهدة بخلاف الأمكنة فإنه لا مزية لأحدها على الآخر، وكذا الأشخاص لا مزية لأحدهم على الآخر، وكذا الآلات لا مزية لإحداها على الأخرى.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

ـ لم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن المأمور

يُسمَّى ممتثلاً إذا فعل المأمور به في أي زمن، فتعيينكم الزمن الأول تحكم منكم لا دليل عليه».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنا عينا الزمن الأول لا يقاع الفعل المأمور به بأدلة من النقل والعقل وإجماع أهل اللغة واللسان ـ وقد سبقت ـ فلم نقل شيئاً بدون أدلة.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن الامتثال في الأمر كالبر في اليمين، والصدق في الوعد، فكما أن الحالف يبر إذا فعل في أي وقت، وكذا الواعد يصدق إذا فعل ما وعد به في أي وقت فكذا الأمر، ولا فرق».

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا لا نسلم أن البر في اليمين يشبه هذه المسألة التي نحن بصددها، وذلك لأن اليمين خُيِّر فيها بين أن يفعل، أو لا يفعل ويكفِّر، أما الأمر فإنه لم يُخيَّر المأمور بين الفعل وتركه رأساً، فافترقا.

أما النذر فهو نظير المسألة التي نحن بصددها، فلما لم يكين مخيراً فيه وجب على الفور كما هو مذهبنا. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

الواجب المؤقت هل يسقط بفوات وقته؟

والمقصود بهذه المسألة: الأمر المقيد بوقت معين ولم يفعل إلاَّ بعد خروج هذا الوقت، هل يسقط الفعل الواجب بخروج وقته؟

كالأمر بصلاة الفجر إذا لم يفعله المكلف حتى خرج وقتها بطلوع الشمس، فهل يجب عليه قضاؤها بنفس الأمر الأول، أو أنه يتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟

أو تقول في ترجمة المسألة ــ بعبارة أخرى ــ : إذا أمر الشارع بالفعل في وقت معين، فخرج الوقت ولم يفعل، فهل يجب القضاء بأمر جديد ابتداء، أو يجب القضاء بالأمر السابق؟ بمعنى أنه يستلزمه، لا أنه عينه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد، وهو قول بعض الفقهاء).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، وعلى هذا يكون القضاء يجب بالأمر السابق، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

فلو لم يصل الفجر في وقتها، وطلعت الشمس فإنه يقضيها بنفس الأمر الأول ــ وهو أمر الأداء ــ .

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى، وقال: إن الإمام أحمد قد أومأ إليه، وهو مذهب ابن قدامة ــ هنا ــ والحلواني.

وهو قول كثير من الحنفية ــ كالبزدوي والخبازي والنسفي، ومال إليه القاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال الأكثرون: لا يجب القضاء إلاَّ بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الواجب المؤقت يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد.

أي: أن الأمر المؤقت إذا لم يفعله المكلف حتى خرج وقته فإنه يحتاج في القضاء إلى أمر جديد.

ذهب إلى هذا جمهور العلماء من الحنفية والمالكية، والشافعية.

وقواه أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار، ولا فرق بين الزمان، والمكان، والشخص؛ إذ جميع ذلك تقييد له بصفة، فالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الجمهور ــ على أن الواجب يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد، بقولهم: إن الأمر بعبادة في وقت معين، معناه: تخصيص هذه العبادة بهذا الوقت.

فمثلاً أمر بصلاة الظهر بوقت مخصوص وهو: بعد الزوال، وأمر بالصيام بوقت مخصوص وهو: شهر رمضان، وأمر بالحج بوقت ومكان مخصوص وهو: مكة، وأمر بالزكاة لأفراد مخصوصين، ومنهم المساكين،

وأمر بالصلاة إلى جهة مخصوصة وهي: القبلة، وأمر بقتل أشخاص مخصوصين وهم: الكفار.

فهذه الأوامر السابقة قد قيدت المأمور بصفات معينة لا يجوز التساهل بها، ولم يفرق بين الزمان، والمكان، والشخص، والجامع: أن كلها قد قيدت المأمور بصفة معينة لا يجوز مخالفتها، ولا العدول عنها، فلا يجوز الصيام في غير رمضان، ولا يجوز الحج إلى غير مكة، ولا تجوز الصلاة إلى غير الكعبة، فكذلك الأمر إذا علق بوقت معين لا يمكن أن يعلق بوقت آخر.

أي: أن العاري والمتجرد عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، ولا يدخل في مفهومه، بل يبقى على ما كان قبل الأمر، فلو فات الوقت المحدد يسقط الواجب.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: أن الأمر إذا علق بصفة لم يجب مع عدم تلك الصفة، كذلك الأمر إذا علق بزمن معين لم يجب مع خروج ذلك الزمن.

وأيضاً يقال: أن الأمر لو علق بمكان معين، وتعذر فعله بهذا المكان فلا يجوز فعله بمكان آخر.

كذلك الأمر إذا علق بوقت معيَّن، وتعذَّر فعله بهذا الوقت فإنه يسقط الأمر الأول، ويحتاج إلى أمر جديد.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلاّ بأداء، أو إبراء كما في حقوق الآدميين، وخروج الوقت ليس بواحدٍ منهما، ويصير هذا كما لو اشتغل الخير بجوهر، لا يزول الشغل إلاّ بمزيل).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ـ بقولهم: إن الأمر أثبت وجوب العبادة في ذمة المكلف، وكل ما ثبت وجوبه في الذمة لا يمكن ـ بأي حال ـ أن تبرأ الذمة منه إلاَّ بشيئين:

أولهما: إن يؤدي تلك العبادة.

ثانيهما: أن يُبرئه من كان له عليه حق من الآدميين، أي: يقول له: «أنت بريء مما عليك لي».

فلا تسقط هذه العبادة المأمور بها إلاَّ بأحد هذين الشيئين.

وبخروج الوقت لم يحصل الأداء، ولا الإبراء، فلم يسقط الوجوب.

فتكون الذمة مشغولة بهذا الوجوب، لا يزول هذا الشغل إلاَّ بمزيل له وهو أحد الشيئين السابقين ـ فقط ـ.

كما لو اشتغل الحيز ـ وهو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كما لو اشتغل الحيز بشيء غير ممتد كالجوهر، لا يزول ذلك الشغل إلاَّ بمزيل.

تنبيه: المراد بالحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو غير ممتد كالجوهر الفرد.

والمراد بالجوهر: الحادث المتحيز بالذات، والمتحيز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك.

ويقابله العرض ـ وهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع ـ أي محل ـ يقوم به: كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله، ويقوم هو به.

* * *

اعتراض على ذلك الدليل

اعترض معترض قائلاً: إن الوجوب إنما ثبت بشرط الوقت، فإذا خرج الوقت سقط الوجوب؛ لأن شرطه قد زال.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجـواب الأول

أن الأمر قد اقتضى الوجوب، والوقت ظرف لإيقاع الفعل فيه، وبعدم الظرف لا يسقط الوجوب.

* * *

الجـواب الثانـي

أنه قد ثبت الوجوب بشرط الوقت، ولم يسقط بفوات الوقت، فلو قال: «لله علي أن أتصدق يوم الجمعة بعشرة دراهم» فلم يتصدق يوم الجمعة لم يسقط عنه النذر، وكان من الواجب ـ على زعمكم ـ أن يسقطه؛ لأن شرطه قد فات.

فهذا النذر يبقى في ذمته حتى يوفي به، خرج وقته أو لم يخرج.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(والفرق بين الزمان والمكان: أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده: بخلاف الأمكنة والأشخاص).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور في

دليلهم على مذهبهم ـ : «إن تخصيص العبادة بزمان كتخصيصها بمكان وشخص، ولا فرق، فكما أنه لا تصح العبادة بغير هذا المكان فكذلك لا تصح العبادة بغير هذا الزمن».

أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن قياسكم الزمان على المكان والشخص قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه يوجد فرق بين تعلق الأمر بزمان، وبين فعله بمكان معين.

فالزمان متعلق بعضه ببعض، والزمان الثاني تابع للأول، فالواجب الذي ثبت في الزمان الأول ـ إذا لم يفعل ـ فإنه ينسحب هذا الوجوب إلى الزمن الثاني، ثم الثالث وهكذا، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلاَّ بأدائه ولو في آخر العمر.

بخلاف المكان فإنه لا ينسحب إلى مكان آخر، وما يجوز فعله في مكان قد لا يجوز فعله في مكان آخر، كذلك ما يجوز فعله لشخص قد لا يجوز فعله لشخص آخر.

ألا ترى: أن حقوق الآدميين المتعلقة بزمان لا تسقط بفوات الزمان، كما لو مضى وقت محل الدين ولو تعلقت بمكان سقطت بفواته، كما لو مات العبد الجاني سقطت الجناية بموته؛ لأنه محلُّها، وكذلك الرهن إذا تلف سقط حق المرتهن من الوثيقة لتلف مكانها.

وهناك فرق آخر بينهما وهو: أن المكان لا يفوت فأمكن الفعل فيه فلا يعدل إلى غيره، إلاَّ إن تعذر الفعل فيه بأن صار لجة بحر فيجوز الفعل في غيره.

بخلاف الزمان فإنه يفوت فوجب القضاء في غيره.

* * *

فائـدة الخـلاف

قيل: إن فائدة الخلاف في هذه المسألة: جواز الاستدلال بالأوامر في أداء العبادة على قضائها إن قلنا بالمذهب الأول وهو: أنه يجب القضاء ما يجب به الأداء.

وعدم الجواز إن قلنا بالمذهب الثاني وهو: أن القضاء يجب بأمر جديد.

فمن ترك الصلاة عمداً حتى خرج وقتها يلزمه القضاء بالأمر الأول ـ على المذهب الأول ـ وهذا هو الصحيح.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الجمهور ـ فقد اختلفوا على قولين:

القول الأول: أنه لا قضاء عليه؛ لأن القضاء يحتاج ويفتقر إلى أمر جديد، وهو لم يرد فيه أمر.

القول الثاني: أنه يقضي تلك الصلاة بعد خروج وقتها لورود القضاء بأمر جديد وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «فدين الله أحق أن يقضى».

وبعضهم قال: يجب عليه القضاء بالقياس على النائم والناسي؛ لورود الأمر بوجوب القضاء عليهما.

* * *

سبب الخلاف في هذه المسألة

سبب الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى قاعدتين:

القاعدة الأولى: أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه.

القاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلاَّ لمصلحة

تختص بذلك الوقت، وإلاَّ لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

فمن لاحظ القاعدة الأولى ـ وهم أصحاب المذهب الأول ـ قال: الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الأمر بشيئين، هما:

أولهما: الأمر بفعل الصلاة.

ثانيهما: الأمر بأن تفعل في ذلك الوقت المعيَّن.

فهو ـ إذن ـ أمر مركب من هذين الجزئين.

فإذا تعذر أحد جزئي المركب ـ وهو خصوص الوقت ـ بقي الجزء الآخر، وهو: فعل الصلاة فيوقعه في أي وقت شاء فيكون القضاء بالأمر الأول، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

ومن لاحظ القاعدة الثانية ـ وهم أصحاب المذهب الثاني وهم الجمهور ـ قال: القضاء بأمر جديد؛ لأنه إذا كان تعين الوقت لمصلحة فقد لا يشاركه الزمن الثاني في تلك المصلحة، وإذا شككنا لم يثبت وجوب الفعل الذي هو القضاء في وقت آخر إلاَّ بدليل.

* * *

ما المراد بالأمر الجديد؟

سبق أن قال الجمهور: إن القضاء يحتاج إلى أمر جديد فما المراد به؟ نقول: إن المراد بالأمر الجديد هو: دليل منفصل: مثل الإجماع، أو خطاب جلي على وجوب فعل مثل الفائت خارج الوقت، أو قياس. وليس المراد: أنه يتجدد عند فوات كل واجب الأمر بالقضاء؛ لأن زمن الوحي قد انتهى.

* * *

هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به، إذا امتثل وفعل المأمور على الصفات والشروط التي أمر الشارع بها.

أي: أن المكلف إذا أتى بالمأمور به على الوجه المشروع يستلزم الإجزاء.

هذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء، وإلاَّ يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: : أن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يدل عليه، لا بمعنى: أنه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب، وامتثالاً، لكن بمعنى أنه لا يمنع الامتثال من وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء.

ذهب إلى ذلك القاضي عبد الجبار بن أحمد، وأبو هاشم من المعتزلة.

قلت: قد صرح القاضي عبد الجبار بمذهبه هذا في «العمدة» قائلاً: لا يمتنع أن يقول الحكيم: «إفعل كذا فإذا فعلت أديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء».

* * *

تحرير محل النزاع

كون الفعل مجزئاً أطلق على معنيين، هما:

أحدهما: يطلق بمعنى: أنه امتثل به الأمر عندما أتى به على الوجه الذي أمر به.

أما الثاني: يطلق بمعنى: أنه مسقط للقضاء.

أما الأول: فلا خلاف فيه؛ حيث اتفق الكل على أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يكون مجزئاً.

أما الثاني: فهو الذي وقع فيه الخلاف؛ حيث خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزئاً، فقال: إنه لا يسقط القضاء، ولا يمتنع مع فعله من الأمر بالقضاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء مع الامتثال ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (بدليل: أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة إذا صلى فهو ممتثل مطيع ويجب القضاء).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: إن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ـ : إن قولنا: يجزئه معناه: أنه لا يجب عليه القضاء، وقد علمنا أنه غير ممتنع أن يأمر الحكيم بفعل من الأفعال، ويقول: إذا فعلتموه فقد فعلتم الواجب، واستحققتم الثواب، وعليكم القضاء.

فمثلاً: إن المسلم إذا فسد حجه فإنه مأمور بأن يكمله ويمضي فيه، مع أنه يجب عليه قضاؤه في السنة القادمة.

مثال آخر: إن المسلم إذا ظن أنه على طهارة وهو في آخر الوقت فإن الصلاة واجبة عليه، وهو مأمور بها، ومع ذلك فعليه قضاؤها إذا علم أنه كان على غير طهارة.

مثال ثالث: إن المسلم قد أمر أن يصلي بغير طهارة إذا عدم الماء والتراب ثم يجب قضاء تلك الصلاة إذا وجد الماء أو التراب.

مثال رابع: إنه مأمور بالإمساك في الصوم الفاسد كأن يصوم يوماً على أنه من شعبان، فتبين أنه من رمضان، فهذا إذا صامه فإنه يؤجر عليه، ومع ذلك يجب قضاؤه. وهكذا.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدل على أن الإجزاء لا يحصل بامتثال الأمر وإنما يحصل بدليل آخر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ــ: أن القضاء يجب بأمر جديد ــ كما هو مذهب الجمهور في المسألة السابقة ــ، وإذا كان الأمر كذلك فلا دلالة للأمر على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون الأمر مقتضياً له.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (يدل عليه: أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور، وطلبه لا غير، فالإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر، ولا يقتضيه).

ش: **أقول**: الدليل الثالث: ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء، ولا يمتنع وجوب القضاء ــ: أن الأمر يدل على اقتضاء وطلب فعل المأمور به، ولا يدل على أكثر من ذلك.

إذن لا دلالة له على الإجزاء وسقوط الفرض.

فيكون ــ على هذا ــ الإجزاء أمراً زائداً عن مدلول الأمر، فلا يتناوله، ولا يقتضيه، فافتقر إلى دليل آخر.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل على الوجه المشروع بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (ما روي أن امرأة سنان بن سلمة الجهني أمرت أن يسئل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج، أفيجزي عنها أن تحج عنها؟ قال: «نعم، لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزي عنها؟ فلتحج عنها»، وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم؛ لأن الأصل براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته: الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين، وفي المحققات: إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به ـ: النقل. بيانه:

أنه روى ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ أن امرأة جاءت النبـي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته»؟ قالت نعم، قال: «فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء».

وجه الدلالة: أن هذه المرأة السائلة قد عقلت وفهمت أن الإجزاء بالقضاء، أي: عقلت من الأداء بما وجب: الإجزاء، فكان هذا أصلاً مقرراً عند النبـي ﷺ وعندها، ولهذا ردَّها رسول الله ﷺ فأقرت به، فدل على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء.

ويمكن أن أبين ذلك أكثر تفصيلاً، فأقول:

إن الأصل براءة الذمة من جميع التكاليف، فإذا أمر المكلف بفعل شيء، فإن ذمته تكون مشتغلة بهذا المأمور به، أي: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، ولا يمكن أن تبرأ ذمته إلاَّ بأحد طريقين:

الأول: أداء وفعل المأمور به على الوجه المشروع.

الثاني: إبراء المكلف مما عليه من الديون ـ مثلاً ـ وهذا خاص بالآدميين.

فإذا كان المأمور به واجباً مما أوجبه الله عليه لا تبرأ ذمته ولا يخرج عن العهدة إلاَّ بالإتيان به وفعله، فإذا فعله على الوجه المشروع تكون ذمته بذلك بريئة من هذا التكليف.

ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر، فإذا رفع الجوهر يزول شغل الحيز، ويكون فارغاً من أي اشتغال.

فكذلك الذمة إذا أوجب الله شيئاً فإنها تكون مشغولة فيه، فإذا فعل المكلف هذا الواجب عادت بريئة كما كانت في الأصل.

وهكذا بين النبي ﷺ لهذه السائلة وذكر لها أن أمك قد أشغلت ذمتها بذلك النذر بأن تحج، فلا يمكن أن تبرأ ذمتها ويزول الشغل إلاَّ بفعل ما نذرت أن تفعله وهو قضاء. فدل على أن امتثال الأمر يحصل به الإجزاء، والإسقاط وإبراء الذمة.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: إنه ورد في بعض روايات الحديث أن المرأة

السائلة قالت: «أفيجزي أن أحج عنها؟» فتوقفت عن ذلك في الحج، وسألت عن الإجزاء، فدل على أن الإجزاء يحتاج إلى دليل.

* * *

الجـواب عنـه

يجاب عنه: بأنا نسلِّم هذه الرواية، ونقول: إنما توقفت؛ لأن الأمر لم يتوجه إليها، وإنما توجه إلى أمها، فسألت: هل يجزي فعل عن الغير؛ لأن عبادات الأبدان لا يفعلها الغير عن الغير، فهذا موضع الإشكال، فسألت النبـي ﷺ عن بيانه لها، فلما أوضحه الرسول لها، ورده إلى الأصل المقرر علمته.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأنه لو لم يخرج بالامتثال عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: «صم يوماً» فصامه، فالأمر متوجه إليه بصوم يوم كما كان، فيلزمه ذلك أبداً، وهو خلاف الإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به ــ: أن المأمور إذا امتثل وفعل المأمور به على الوجه الشرعي فيجب أن يجزىء؛ لأنه خرج عن عهدة التعبد بالأمر، وعاد كما كان قبل الأمر ــ أي: عادت ذمته بريئة ــ ويحسن إذا قيل له: «أفعلت ما أمرت به؟» أن يقول: «فعلت» ويكون خبره صادقاً.

أما لو لم يخرج عن العهدة بالامتثال ويجب مع ذلك القضاء ــ كما قال أصحاب المذهب الثاني ــ فإنه يلزم من ذلك الامتثال طول عمره.

فمثلاً: لو قال: «صم» فامتثل المأمور وصام يوماً واحداً ـ كما اقتضت صيغة الأمر ـ فإنه ـ مع هذا الامتثال ـ يجب القضاء؛ حيث إن الأمر لا زال متوجهاً إليه بصوم يوم كان متوجهاً قبل الامتثال، فيكون فعل المأمور به لازماً له طول عمره، وهذا خلاف ما أجمع عليه العلماء. والله أعلم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن الأمر يقتضي وقوع الإجزاء بفعل المأمور به، شرع بالجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يقتضي الإجزاء ولا يمتنع وجوب القضاء.

وابن قدامة قدم الجواب عن الدليل الثاني على الجواب عن الدليل الأول، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (**وقولهم: «إن القضاء يجب بأمر جديد» ممنوع، وإن سُلِّم فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها، فإن لم يكن كذلك: استحال تسميته قضاء**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن القضاء يجب بأمر جديد والأمر بشيء لا دلالة فيه على امتناع الأمر بمثله»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجواب يتكون من وجهين:

الوجـه الأول

أنا لا نسلِّم أن القضاء يجب بأمر جديد ـ كما هو مذهبنا في المسألة

السابقة ـ حيث إنا قد صححنا هنا: أن القضاء يجب بالأمر السابق، ولا يحتاج إلى أمر جديد.

الوجــه الثـانـي

إن سلّمنا وفرضنا صحة أن القضاء يجب بأمر جديد فإن القضاء إنما سُمِّي بذلك؛ لأنا نقضي العبادة التي فات وقتها، أو أصابها خلل، هذا الخلل قد أثر في صحتها، هذا هو القضاء، لذلك قلنا في حقيقة القضاء كما سبق: «أنه فعل الشيء بعد خروج وقته المقدَّر شرعاً».

وهذا هو الذي نتفق معكم على تسميته قضاء، فإن لم يكن كذلك فلا يمكن أن نسميه قضاء.

أما إذا كان الفعل وقع صحيحاً لا خلل في شروطه ولا أوصافه، ثم فعل مرة أخرى فلا نسمِّي ذلك قضاء.

* * *

الـجواب عن الدليل الأول

قوله: **(والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة أمر بها مع الخلل، ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل، أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خالٍ عن الفساد، وقد أفسد على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام).**

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن معنى الإجزاء: أنه لا يجب عليه القضاء، وقد يؤمر الإنسان بفعل شيء، ويثاب إن فعله ويوجب عليه القضاء، مثل: أمره بالمضي في فاسد الحج،

وأمره بالصلاة إذا ظن أنه على طهارة ومع ذلك يجب القضاء».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن فعل المأمور به يمنع لزوم القضاء؛ وذلك لأن القضاء للعبادة المؤقتة هو فعل يوقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها في وقتها، وذلك يكون إما لأن العبادة ما فعلت أصلاً، أو فعلت على وجه الفساد، وذلك غير حاصل؛ لأنه قد فعلها في وقتها بكمال شروطها على وجه الصحة، فلم يتصور لزوم القضاء.

أما قولهم في الحج الفاسد، والصوم الفاسد، والصلاة الفاسدة: إن القائم بها قد امتثل الأمر، فلا نسلم ذلك؛ لأنه لم يأت بها على ما اقتضاه الأمر؛ حيث إنه أوقعها فاسدة فلم يأت بها على الوجه الشرعي فيبقى التعبد الواجب بالأمر في ذمته، ولن تبرأ هذه الذمة من الأمر إلاَّ إذا تدارك الخلل، وقضاها على الوجه المشروع.

فمثلاً الشخص مأمور بفعل حج صحيح خال عن أي مفسد، لكنه أفسد حجه بواحد من المفسدات، فيبقى الأمر والواجب في ذمته وعهدته لن تبرأ هذه الذمة، ولن يخرج من هذه العهدة إلاَّ إذا أتى بما أمر به على الوجه المشروع، فأمر بالقضاء لأجل إبراء ذمته، وإنما أمر بالمضي في الحج الفاسد؛ لأجل الخروج عن الإحرام، أي: حتى لا يبقى على إحرامه إلى السنة القادمة.

أما إذا أتى بالحج والصوم والصلاة كاملة، ومستوفية لجميع شروطها، فإن ذمته تبرأ بذلك الإتيان والامتثال، فلا يعقل مع ذلك إيجاب القضاء. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقولهم: «لا يقتضي الأمر إلاَّ الامتثال» هو محل النزاع، فلا يقبل. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن الأمر لا يقتضي إلاَّ طلب امتثال المأمور به فقط، فيكون الإجزاء أمراً زائداً لا يدل عليه اللفظ».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا هو موضع النزاع بيننا وبينكم. بيانه:

أنه اختلف هل الأمر يقتضي الامتثال والإجزاء بفعل المأمور به على الوجه المشروع، أو يقتضي الامتثال فقط دون الإجزاء؟

نحن قلنا ـ وهو المذهب الأول ـ إن الأمر يقتضي الامتثال، والإجزاء، أي: سقوط القضاء.

وأنتم قلتم: إن الأمر يقتضي الامتثال، ولا يقتضي الإجزاء، فلا يسقط القضاء، إذن دليلكم الثالث هو محل النزاع، ومحل النزاع لا يصلح دليلاً لكم.

* * *

جواب ثان عن الدليل الثالث

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: ـ الأمر يتضمن إيجاد المأمور به وامتثاله، فإذا أوجده المكلف وامتثل ما أمر به على الوجه المشروع برئت ذمته عن حكم الأمر، فعاد إلى ما كان عليه قبل الأمر، فلا يجب عليه فعل غيره إلاَّ بدليل، فالإجزاء ليس أمراً زائداً، بل هو داخل في مقتضى الأمر.

* * *

الخــلاف لفظــي

لقد اتضح ـــ مما سبق ـــ أن الخلاف لفظي؛ لأن المكلف أتى بالمأمور به على وجهه، ولا خلاف في أنه يمكن إيراد أمر ثان بعبادة يوقعها المأمور على حسب ما أوقع الأولى، لأنه كاستئناف شرع وتعبد ثان.

قال الكيا الهراسي الطبري: الخلاف في هذه المسألة لا يتحقق؛ لأنه إن كان المراد لزوم الإتيان بمثله فهي مسألة التكرار ـــ السابقة ـــ وعلى هذا فالأول يجزىء عن الآخر، وإن كان لأنه لم يقع الموقع فهو غير مجزىء بالاتفاق.

* * *

الأمر بالأمر بالشيء

الأمر بالأمر بالشيء هل يكون أمراً بذلك الشيء أولاً؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(مسألة الأمر بامر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل.

ومعنى ذلك: أن الأمر المتعلِّق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال لا يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.

* * *

أدلة الجمهور على هذا المذهب

قوله: (مثاله قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي، لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ كان واجباً بأمر النبي ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصة به، ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفلة على طفل آخر شيئاً: «عليك المطالبة بحقه» ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ــ وهم أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ــ بدليلين هما:

الدليل الأول

أنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً لذلك الغير، لكان ذلك مقتضاه لغة ولو كان كذلك لكان أمره ﷺ لأولياء الصبيان بقوله: «مروهم بالصلاة لسبع» أمراً للصبيان بالصلاة من الشارع، ولكن هذا ليس أمراً للصبيان من الشارع، ولا إيجابياً عليهم؛ لأن الأمر موجه نحو الأولياء؛ حيث إنه أمر تكليف، ولذلك يذم الولي بترك هذا الأمر شرعاً.

فلو كان ذلك ــ أيضاً ــ أمراً للصبيان لكانوا مكلفين بأمر الشارع وهذا غير متصور في حق الصبيان؛ لعدم فهمهم لخطاب الشارع، ولقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ».

* * *

الدليل الثاني

أنه يحسن أن يقول شخص للولي ـ الذي يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً ـ : «طالب بحقه»، ويقول للمدعى عليه ـ إذا عرف أنه لا شيء على طفله ـ : «لا تعطه ومانعه».

ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه، ولو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً لذلك الغير لوقع التناقض.

وكذلك يحسن أن يقول السيد لعبده سالم: «مر غانماً بكذا» ويقول لغانم: «لا تطعه»، ولا يعتبر ذلك مناقضة في كلامه، ولو كان ذلك أمراً لغانم لكان كأنه قال: «أوجبت عليك طاعتي، ولا تطعني» وهو تناقض.

وبناء على هذا المذهب: فإن الآمر لو أوجب على المأمور أن يأخذ من غيره مالاً: لا يكون ذلك إيجاباً للإعطاء على ذلك الغير مثاله قوله تعالى لنبيه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، فإن ذلك لا يدل على إيجاب إعطاء الصدقة على الأمة بنفس ذلك الإيجاب، بل إن وجب فإنما يجب بدليل آخر موجب لطاعة الرسول فيما يحكم به تعظيماً له، ونفياً لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه في أعين الناس المبعوث إليهم، المفضي إلى الإخلال بمقصود البعثة.

* * *

المذهب الثاني ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

وهو: أن الأمر المتعلق بأمر المكلف لغيره بفعل من الأفعال يكون أمراً لذلك الغير بذلك الفعل.

نقل العالمي الحنفي ذلك في كتابه: «أصول الفقه» عن بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الأمر بالأمر بالشيء يعتبر أمراً بذلك الشيء ـ بما رواه نافع عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي ﷺ عن ذلك، فقال له: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر» ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء».

وجه الدلالة: أن العلماء أجمعوا على أن ذلك كان واجباً على ابن عمر مع أن الأمر ورد إليه من أبيه عمر، الذي كان مأموراً من قبل الرسول ﷺ، فهذا يدل على أن الأمر بالأمر بالشيء هو أمر بذلك الشيء وإلاَّ لما وجب على ابن عمر ذلك.

* * *

الجـواب ذلـك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عنه ـ: إن ذلك الوجوب على أن ابن عمر ليس من مقتضى صيغة الأمر الصادرة من رسول الله ﷺ، بل فهم عمر وابنه ـ رضي الله عنهما ـ أن مقصود رسول الله ﷺ التبليغ لعبد الله، لا أن أباه يأمره من عند نفسه، ولا نزاع أنه إذا فهم التبليغ أن الثاني يكون مأموراً بالأمر الأول.

* * *

مقتضى الأمر للجماعة

قوله: (فصل الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم، إلاَّ أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

﴿بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فيكون فرض كفاية).

ش: **أقول**: ظاهر الخطاب بالأمر مع جماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، أي يعم كل فرد منهم، فهو فرض على كل واحد منهم بعينه إلاَّ أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد منهم.

أو أن يرد الخطاب بالأمر بلفظ لا يعم الجميع، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فهذا يُسمى فرض كفاية.

* * *

الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية

كلام ابن قدامة ــ السابق ــ هو إشارة إلى هذا الفرق، وإليك توضيح ذلك:

فرض العين: هو ما وجب على جميع المكلفين، ولا يسقط إلاَّ بفعل كل واحد بعينه ممن وجب عليه، فهو مهم منظور بالذات إلى فاعله، حيث قصد حصوله من كل عين من أعيان المكلفين كفرض الظهر، أو من عين مخصوصة كالنبي ﷺ فيما فرض عليه، دون أمته.

وسمي بفرض العين: لأن خطاب الشارع يتوجه إلى كل مكلف بعينه، ولا تبرأ ذمة المكلف منه إلاَّ بأدائه بنفسه.

أما فرض الكفاية: فهو ما وجب على الجميع، وسقط بفعل البعض، فهو مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله إلاَّ بالتبع للفعل؛ ضرورة أنه لا يحصل الفعل بدون فاعل.

وسُمِّي بفرض الكفاية: لأن قيام بعض المكلَّفين به يكفي للوصول إلى

مقصد الشارع في وجود الفعل، ويكفي في سقوط الإثم عن الباقين مع كونه واجباً على الجميع.

قال الإمام الشافعي ــ في الأم ــ: «حقٌّ على الناس غسلُ الميت، والصلاة عليه، ودفنه لا يسع عامتهم تركه، وإذا قام فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء الله»، وقال الإمام أحمد: «الغزو واجب على كل الناس، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم».

* * *

سؤال عن حقيقة فرض الكفاية

قوله: (فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية أهو واجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟ أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة ــ مثلاً ــ؟).

ش: **أقول**: لما نقل بعض العلماء: اختلاف الناس في تفسير حقيقة فرض الكفاية ــ كالشيخ العالمي الحنفي في كتابه «أصول الفقه» ــ استشكل ذلك بعض من نظر فيه، فأوردوا هذا السؤال طالبين القول الحق في ذلك، فقالوا:

ما المراد بفرض الكفاية؟

هل حقيقة فرض الكفاية: أنه فرض على الجميع، ثم يسقط الفرض بفعل بعض الأفراد؟

أو أن حقيقته هي: أنه فرض على واحد لا بعينه، أيُّ واحد كان كالواجب المخير في خصال الكفارة ــ مثلاً ــ؟

أو أن حقيقته هي: أنه واجب على من حضر بعينه، كحاضر الجنازة

مثلاً، أما من غاب فهو ندب في حقه؟

فما الصحيح من تلك الأقسام؟

* * *

الجواب عن ذلك السؤال

قوله: (قلنا: بل واجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع نال لكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا: عم الإثم الجميع ويقاتلهم الإمام على تركه، وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن إما بالنسخ، أو بسبب آخر، أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال. والله أعلم).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك السؤال: بأن الصحيح من هذه الأقسام الثلاثة: هو الأول، وهو: أنه واجب على الجميع، وإذا فعله بعضهم سقط عن الجميع.

* * *

اعتراض على هذا

اعترض معترض قائلاً: إن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع لتوجه الخطاب إليهم، وحينئذٍ سقوطه بفعل البعض بعيد.

* * *

الجواب عن ذلك

يجاب عن ذلك ويقال: إن سقوط الفرض بدون الأداء يمكن إما عن طريق النسخ، أو بأي سبب آخر، ويدل عليه: أنهم لو فعلوا ــ بأجمعهم ــ

نال كل واحد منهم ثواب الفرض، وإن امتنعوا: عم الإثم والحرج الجميع، وقاتلهم الإمام على تركه، وإذا فعله بعضهم دون البعض سقط الإثم عن الذين لم يفعلوه، وأثيب الذين فعلوه.

وهذا ليس ببعيد ـ كما زعمتم ـ ؛ لأنه ليس بمحال، فاستبعادكم له لا يمنع وقوعه إذا ثبت دليله.

أما القسم الثاني ـ وهو: أنه فرض على واحد لا بعينه ـ فهذا محال؛ لأن فيه إبهاماً وإلباساً؛ لأن المكلف ينبغي أن يعلم تمام العلم هل هو مكلف أم لا؟ وإذا أبهم الوجوب تعذر الامتثال.

وهذا بخلاف إيجاب خصلة من بين ثلاث خصال، فإن التخيير فيها واضح ولا إبهام في ذلك، حيث إن الامتثال في ذلك غير متعذر، حيث إنه يختار أي خصلة من تلك الخصال ويكفر بها يمينه وتبرأ ذمته كما قلنا ذلك بالتفصيل في الواجب المخير.

أما الثالث ـ وهو أنه يجب على من حضر دون من غاب ـ فهذا ـ أيضاً ـ باطل؛ لمخالفته حقيقة فرض الكفاية؛ لأن المقصود هو حصول ذلك الفرض ـ كصلاة الجنازة، والجهاد ـ من غير نظر بالذات إلى فاعله.

* * *

شروط فرض الكفاية

الذي يوصف بأنه فرض كفاية له شرطان:

الأول: أن يكون فيه مصلحة شرعية، أو هو وسيلة لمصلحة شرعية.

مثال المصالح الشرعية: ضبط أصول الفقه، وفروعه، والكتاب والسنة والإجماع وأنواع الأدلة، وأن يوصلها كل قرن إلى من بعده، ومناظرة

الملحدين والطاعنين في الدين، وضبط أصول الدين في العقائد، وتعليم القرآن، والفروع الشرعية للطلبة، والنحو واللغة وكل ما يتعلق بالكتاب والسنة.

ومثال الوسائل للمصالح الشرعية: الصنائع والحرف التي لا يستغني عنها الناس، فيجب أن تخرج لكل حرفة طائفة تقوم بها، فإن كان لهم في ذلك نية أثيبوا ثواب الواجب، وإن لم يكن لهم نية لا يثابوا، وليس كل واجب يثاب عليه.

ومن الأشياء التي لا يثاب عليها ــ مع أنها واجبة ــ نفقات الزوجات، والأقارب ورد المغصوب، ودفع الديون إذا فعلت من غير قصد امتثال أوامر الله ــ تعالى ــ أما إذا قصد فيها أوامر الله ــ تعالى ــ ففيها أجر وثواب.

الشرط الثاني: أن يكون مما لا تتكرر مصلحته بتكرره، مثل: إنقاذ الغريق، فإنه إذا رفعه واحد من البحر، ثم نزل آخر بعده لم يحصل بنزوله مصلحة، وكذلك إطعام الجوعان، وإكساء العريان، فهذا ونحوه يجب على الكفاية، ويسقط عن الباقين نفياً للتعب.

* * *

اعــتــراض

قال معترض: لو قلنا بفرض الكفاية على تعريفكم، للزم من ذلك أن الأفعال البدنية ينوب فيها أحد عن أحد، وهذا خلاف الإجماع؟

* * *

جــوابــه

إن هذا ليس من باب النيابة، بل الذي أسقط الوجوب عن الفاعل: هو

فعله، والذي أسقط الوجوب عن غير الفاعل: هو انتفاء مصلحة الوجوب، فانتفى الوجوب لانتفاء مصلحته، فبقي الوجوب بعد ذلك عبثاً.

إذن أسباب السقوط مختلفة، وليس فيه نيابة.

* * *

اعتراض آخر

قال معترض: لو قلنا بفرض الكفاية للزم أن يكون الشارع قد سوَّى بين الفاعل وغير الفاعل، وهذا خلاف مقاصد الشريعة.

جوابه

إن الفاعل وغير الفاعل قد استويا في سقوط الخطاب عنهما ــ فقط ــ لكن فرق الشارع بينهما: بأن الفاعل مثاب على فعله، وغير الفاعل غير مثاب، بل يكون بريء الذمة ــ فقط ــ .

* * *

هل تشارك الأمة النبي ﷺ فيما خوطب به، أو أثبت في حقه من الأحكام؟ أو توجه الحكم إلى واحد من الصحابة فهل يدخل فيه غيره؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا أمر الله ــ تعالى ــ نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾** [المزمل: ١، ٢].

أو أثبت في حقه حكماً فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل.

وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه» هذا قول القاضي، وبعض المالكية، وبعض الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن الأمر للنبي أمر لأمته، والأمر لواحد من الصحابة، هو أمر لغيره ــ أيضاً ــ ويدخل النبي كذلك، وهذا يتكون من ثلاث حالات:

الحالة الأولى

إذا خاطب الله نبينا ﷺ بالأمر بفعل عبادة بلفظ ليس فيه تخصيص، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر: ١، ٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١]، وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمل: ٦٥]، فإن أمته يشاركونه في حكم ذلك الأمر والفعل حتى يدل دليل على تخصيصه بذلك الحكم.

الحالة الثانية

إذا توجه الخطاب إلى الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ دخل فيه النبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله عليه السلام: «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا».

الحالة الثالثة

إذا توجه الأمر إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل غيره من الصحابة في

ذلك الأمر، ويشملهم حكمه، مثل: «رجم ماعز»، و «قطع يد سارق رداء صفوان بن أمية» ونحو ذلك.

وهؤلاء يدخلون إذا لم يرد دليل على تخصيص من وجه إليه الخطاب به، كقوله ﷺ ـ لما مرض ـ: «مروا أبا بكر فليصل بالناس»، وقوله: «قم يا حمزة فبارز هذا»، «قم يا علي»، «قم يا عبيدة بن الحارث».

فإن هذا لا يعم بقية الصحابة: فلا يدخل كل الصحابة في الإمامة، كذلك لم يجز لغير هؤلاء المخصوصين أن يقوموا للمبارزة، وذلك لورود تخصيصهم.

أما إذا لم يرد دليل يخصصه في الأمر، فإنه يشمله ويشمل غيره كما قلنا.

هذه الأحكام في الحالات الثلاثة ذهب إليها: القاضي أبو يعلى في «العدة»، وذكر أنه مذهب الإمام أحمد، وأكثر الحنابلة وأكثر المالكية، وأكثر الحنفية، وقال الإسنوي ـ في «نهاية السول» ـ: «إنه ظاهر كلام الشافعي».

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الحسن التميمي، وأبو الخطاب، وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إذا توجه الأمر إلى واحد ـ مما ورد في تلك الحالات ـ لم يدخل غيره فيه بإطلاقه، أي: أن الحكم يختص بمن توجه إليه الأمر، ولا يدخل غيره فيه إلاَّ بدليل يوجب التعميم.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن التميمي كما نقله عنه أبو يعلى ــ في «العدة» ــ ، واختاره أبو الخطاب ــ في «التمهيد» ــ وأكثر الشافعية، ونسبه بعضهم إلى جمهور العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر: لاختص به، دون بقية عبيده).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المذهب الثاني، وهو: أن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ : إجماع أهل اللغة. بيانه:

أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن السيد إذا قال لعبد واحد من عبيده: «افعل كذا وكذا» لم يدخل بقية عبيده في ذلك الأمر، فكذلك إذا أمر الله نبيه ﷺ بأمر لم تدخل فيه الأمة، وكذلك الأمر للصحابي الواحد لا يعم غيره من الصحابة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولو أمر الله ــ تعالى ــ بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب التالي ــ وهو:

أن الأمر إذا توجه إلى واحد لم يدخل غيره فيه ــ . قياس المتعبِّد على العبادة. بيانه:

أنه لو ورد الأمر بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، فكذلك إذا توجه الأمر إلى متعبِّد لم يدخل فيه متعبِّد آخر، وهذا لأن الأمر يتناول العبادة، والمتعبد بها، فكما لا يتعدى أحدهما لا يتعدى الآخر.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم).**

ش: **أقول:** الدليل الثالث ــ من أدلة القائلين: **إن الأمر إذا توجه إلى واحد لا يدخل غيره فيه** ــ : قياس لفظ الخصوص على لفظ العموم. بيانه:

أن لفظ الخصوص ضد لفظ العموم، ثم لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك لفظ الخصوص لا يحمل على العموم والاستغراق بمطلقه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لنا).**

ش: **أقول:** أصحاب المذهب الأول قالوا بالتعميم في الحالات الثلاث السابقة الذكر، وهي:

الحالة الأولى: أن الله ــ تعالى ــ إذا أمر نبيه بأمر بلفظ ليس فيه تخصيص فإن أمته يشاركونه في ذلك الأمر.

الحالية الثانية: أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ دخل فيه النبـي ﷺ.

الحالية الثالثة: أنه إذا توجه الأمر إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل فيه غيره.

هذا هو المذهب الأول، واستدل أصحابه لكل حالة بأدلة، إليك بيانها:

أدلة الحالة الأولى

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ على صحة الحالة الأولى ــ وهي: أنه إذا أمر الله ــ تعالى ــ النبـي ﷺ بأمر فإن الأمة تشاركه في هذا الأمر ما لم يقم دليل على تخصيصه ــ بأدلة كثيرة ــ إليك أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(قول الله ــ تعالى ــ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فعلل إباحته لنبيه ــ عليه السلام ــ بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الأمة تشارك النبـي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ــ: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ علل إباحته في تزويجه من كانت امرأة لزيد الذي تبناه بعلّة واضحة، وهي: نفي الحرج عن المؤمنين إذا أرادوا أن يتزوجوا بنساء أدعيائهم ولو اختص هذا الحكم بالنبـي ﷺ لما علّله بهذا.

أي: فلو لم تدخل أمته في خطاب الله لنبيه لما علله بذلك التعليل فثبت: أنهم مشاركون له فيما فعله.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولو كان الأمر له مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ـ على أن الأمة تشارك النبـي ﷺ في الخطابات والأوامر الموجهة إليه ـ: قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ خصَّص النبـي ﷺ هنا بلفظ مخصص، فلو كان هذا مختصاً به لما احتيج إلى هذا التخصيص بذلك اللفظ المخصص.

أي: لو لم تدخل الأمة معه في خطاب واحد لما احتاج إلى استثناء وتخصيص.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ بعبارة أخرى: لو كان الرسول ﷺ منفرداً بما يتوجه إليه من الشرع لم يكن لتخصيصه بذلك اللفظ فائدة.

* * *

الدليــل الثالــث

قوله: (وروي أن النبـي ﷺ سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب

فأصوم، فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم»، فقال: لست مثلنا يا رسول الله، الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي»، وروي عنه في القبلة مثل ذلك، رواهما مسلم، فالحجة فيه من وجهين: أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جواباً لهم، الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده).

ش: **أقول:** الدليل الثالث: ــ على أن الأمة تشارك النبي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ــ : أن رسول الله ﷺ قد كان يسأله بعض الصحابة عن الأمر فيجيب عن حال نفسه. من أمثلة ذلك:

المثال الأول: ما روته عائشة ــ رضي الله عنها مرفوعاً ــ : أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: «تدركني الصلاة وأنا جنب» إلى آخر الحديث الذي ذكره ابن قدامة.

المثال الثاني: ما روته أم سلمة ــ رضي الله عنها ــ : أن امرأة قبلها زوجها وهو صائم، فأتت النبي ﷺ فقالت له ذلك، فقال ﷺ: «ألا أخبريها أني أفعل ذلك».

وجه الدلالة من ذلك: من طريقين:

الطريق الأول: أن الرسول ﷺ أجاب السائلين بما كان يفعله في حال نفسه، وهذا يدل على أنهم يشاركونه في الأحكام والخطابات، فلو كان الحكم مختصاً به لم يصلح فعله أن يكون جواباً لهم.

الطريق الثاني: أن الرسول ﷺ قد أنكر على السائلين مراجعتهم له باختصاصه بالحكم وتفريقهم بينه وبينهم، وورد ذلك في الحديث الأول:

ـ وهـو قولـه لمـا قـال السـائل: لست مثلنـا ـ : «إنـي لأرجـو أن أكـون أخشاكم. . . » إلخ.

فهذا يدل على أنه لا يختص بأي حكم من الأحكام الشرعية، إلاَّ إذا ورد دليل على هذا الاختصاص.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (**ولأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم إلى فعله «في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال»، و «إيجاب الوضوء من الملامسة»، «وصحة الصوم ممن أصبح جنباً»، و «عدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله»، حتى عدُّوا ذلك ناسخاً لما قبله، ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه**).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن الأمة تشارك الرسول ﷺ في الخطابات الموجهة إليه، وأنه لم يختص بها ـ : أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إذا اختلفوا في حكم من الأحكام الشرعية فإنهم يرجعون إلى أفعال النبـي ﷺ، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها ما ذكره ابن قدامة هنا.

وجه الدلالة: أنه كان مخصوصاً بحكم الشريعة لم يصح رجوعهم إلى فعله ﷺ فدل على مساواته بغيره في أحكام الشرع.

* * *

اعـتـراض

اعترض معترض قائلاً: إن الصحابة صارت إلى هذه الأفعال بدلالة خاصة مقتضية لتلك الأفعال.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: لو كان هناك دلالة خاصة اقتضت تلك الأفعال لذكروها، وسألوا عنها كسؤالهم عن نفس الدلالة، ولكن لما لم يذكروا شيئاً، دل على أنهم رجعوا إلى مجرد فعله ﷺ.

* * *

الدليـل الخامـس

قوله: (ولأن الله ــ تعالى ــ أمر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخل فيه أمته، حيث نسخه عنهم بقوله: «علم أن لن تحصوه فتاب عليكم»، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال عقيبه: «قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم» وابتداء الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ [الطلاق: ١]، وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به).

ش: **أقول**: الدليل الخامس: من الأدلة على أن الأمة يشاركون النبي ﷺ فيما وجه إليه من خطابات: أن الله ــ سبحانه ــ يبتدىء الخطاب بأن ينادي الرسول ﷺ منفرداً في حكم من الأحكام ثم يتمم الخطاب بلفظ الجمع، فهذا يدل دلالة واضحة على أن حكم خطابه لا يختص به، فمثلاً:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ [المزمل: ١، ٢]، هذا الخطاب موجه إلى النبي ﷺ بمفرده، ثم تممه وأكمله بخطاب للجميع، فقال: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَٱقْرَءُوا۟﴾ [المزمل: ٢٠]، حيث إن في ذلك نسخاً عنهم جميعاً.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ [التحريم: ١] ثم تممه وأكمله بخطاب موجه إلى الجميع، فقال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢].

وأيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الطلاق: ١]، ثم أكمله وتممه بخطاب موجه إلى الجميع، فقال: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١].

فخطاب الرسول بمفرده أولاً، ثم تكميله بخطاب موجه إلى الجميع يدل على أنه لا يراد أن الحكم الأول خاص بالنبي ﷺ، بل هو عام له ولغيره.

* * *

الدليـل السادس

قوله: (وقد أشار إليه ـ عليه السلام ـ بقوله: «إنما أسهو لأسن»).

ش: **أقول**: الدليل السادس ـ على أن الأمة يشاركون النبي ﷺ في الخطابات الموجهة إليه ـ إشارة النبي ﷺ إلى ذلك، حيث إنه قال: «إنما أسهو لأسن»، وجاء في رواية أخرى قوله: «إني أنسى لأسن»، ورواية ثالثة: «إني لأنسى لأسن».

فهذا دليل واضح على أن حكم خطابه لا يختص به.

* * *

الأدلة على الحالة الثانية

استدل أصحاب المذهب الأول على الحالة الثانية ـ وهي: أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة رضي الله عنهم دخل فيه النبي ﷺ ـ بدليلين، هما:

الدليـل الأول

قوله: (فإذا ثبت: أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم؛ لوجود التلازم ظاهراً، فإن ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في

الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الخطاب إذا توجه إلى الصحابة رضي الله عنهم فإن النبي ﷺ يدخل معهم ــ: قياس مشاركته لهم على مشاركتهم له. بيان ذلك:

أنه ثبت ــ بأدلة كثيرة ــ أن الأمة يشاركون النبي ﷺ في الحكم الموجه إليه فكذلك يقاس عليه: أنه يشارك أمته في الأحكام الموجهة إليهم، فلا فرق؛ لأنه لو ثبت في حق الصحابة حكم انفردوا به دون النبي ﷺ للزم من ذلك أن يثبت حكم خاص به دون الصحابة، وقد ثبت بطلان الأخير ــ أي بطل ثبوت حكم خاص به دون الصحابة ــ بالأدلة السابقة الذكر ــ، وإذا بطل هذا فقد بطل الأول، أي: بطل ثبوت حكم في حق الصحابة انفردوا به دون النبي ﷺ.

وبذلك ثبت المطلوب: وهو: أن الخطاب الموجه إلى الصحابة يدخل فيه النبي ﷺ.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى أنحر»، فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الخطاب إذا توجه إلى الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ فإن النبي ﷺ يدخل معهم ــ النقل وهو: ما قالته

حفصة ــ هنا ــ وفي رواية عن جابر: أن النبـي ﷺ لما أمر الصحابة بالفسخ قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة، ولحللت كما تحلون، وفي رواية عن ابن عمر أنه قال: لما أمرنا رسول الله ﷺ أن نحل بعمرة قلنا: فما يمنعك يا رسول الله أن تحل معنا؟ قال: «إني هديت ولبَّدت، فلا أحل حتى أنحر هديـي».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ داخل في الخطابات الموجهة إلى الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ؛ لأنه هنا لم ينكر عليهم سؤالهم، فلم ينكر عليهم قولهم: «ما شأن الناس حلوا ولم تحلل من عمرتك»، وقولهم: «أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ»، وقولهم: «فما يمنعك يا رسول الله أن تحل معنا»، بل أقرهم على هذا السؤال؛ لأنه يعرف أن الصحابة أرادوا ــ بسؤالهم ــ أن يفسِّر لهم انفراده عنهم بالحكم في هذه المرة.

فلو لم يكن الرسول ﷺ داخلاً معهم في الخطابات الموجهة إليهم لما سألوه عن سبب عدم موافقته لهم، ولما أقرهم على ذلك، وبين لهم عذره وسبب عدم موافقته لهم في هذا الحكم.

فبان من ذلك: أن الرسول ﷺ يشارك الصحابة فيما ثبت لهم من الأحكام.

* * *

الأدلة على الحالة الثالثة

قوله: (والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول على الحالة الثالثة ــ وهي: أن الأمر والحكم إذا توجه إلى واحد من الصحابة فإنه يدخل غيره

من الصحابة في ذلك الأمر والحكم ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (قوله عليه السلام: «خطابي للواحد خطاب للجماعة»).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ــ ما روي أن النبي ﷺ ــ قال: «خطابي للواحد خطاب للجماعة»، وفي رواية: «حكمي على الواحد حكم على الجماعة».

وجه الدلالة: واضح، وهو أنه إذا توجه خطاب أو حكم إلى واحد من المكلفين، فهو عام لجميع المكلفين.

اعتراض على ذلك

أنه لا يصح الاستدلال بهذا الحديث وذلك لأنه لا أصل له، كما قال العجلوني ــ في كشف الخفا ــ: «إنه ليس له أصل بهذا اللفظ»، وقال ابن كثير ــ في تحفة الطالب ــ: «لم أر لهذا الحديث قط سنداً، وسألت عنه شيخنا جمال الدين أبا الحجاج، . والذهبي مراراً فلم يعرفاه بالكلية».

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا الحديث قد تقوَّى بحديث آخر صحيح وهو: ما رواه الترمذي في كتاب السير، باب ما جاء في بيعة النساء عن أميمة بنت رقيقة ــ رضي الله عنها ــ أن النبي ﷺ قال: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة».

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبـي ﷺ في الأعيان كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوّضة إلى قصة بروع بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس، وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية والأنصارية في سقوط طواف الوادع عن الحائض، وغير ذلك).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ : إجماع الصحابة في أحكام الحوادث، حيث إن الصحابة بعد وفاة النبـي ﷺ كانوا يرجعون إلى ما قضى به النبـي ﷺ على أعيان وأشخاص منهم، فيأخذون تلك الأحكام المعينة ويعممونها له ولهم.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ ولا حاجة إلى إعادتها، فقد تكلمت عنها ـ فيما سبق ـ في خبر الواحد.

ولم يقل أحد من الصحابة أن كل حكم خاص بمن خوطب به فقط؛ إذ لو كان لنقل، ولكن لم ينقل إلينا شيء من ذلك، فكان ذلك إجماعاً منهم على تساوي الجميع في تلك الأحكام.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبـي بردة في التضحية بالجذع من المعز: «يجزيك ولا يجزىء عن أحد بعدك»).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ : أنه لو كان الحكم يختص بمن خوطب به من الصحابة ـ فقط ـ دون غيره من الصحابة لكان ذلك أصلاً يعرفه كل صحابي، وبناء عليه لا يحتاج إلى أن النبي ﷺ يخاطب بعض الصحابة ويخصصه بالخطاب ويبين ذلك باللفظ.

مثل قوله لأبي بردة: في الجذع من الماعز: «يجزيك ولا يجزىء عن أحد بعدك»، إذ لو كان الصحابي يختص بما خوطب به لما كان لقوله: «ولا يجزىء لأحد بعدك» فائدة.

مثال آخر: قوله ﷺ للرجل الذي تزوج بما معه من القرآن: «هذا لك وليس لأحد بعدك»، فلو كان الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة مختصاً به لما كان لقوله: «وليس لأحد بعدك» فائدة ـ أيضاً ـ .

لكن لما كان الأصل هو: أن الخطاب الموجه إلى واحدٍ من الصحابة يدخل فيه غيره، احتيج إلى بيان بعض الأحكام النادرة التي تخالف هذه القاعدة فبين النبي ﷺ ذلك لئلا يعمل بذلك الأصل وهو العموم.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(دليل آخر: أن قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ أو أمر، أو قضى» يعم، ولو اختص الحكم من شوفه به لم يكن عاماً؛ لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي ﷺ، أو أمره لواحد فلا يكون عاماً)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ : أن قول الصحابي: «نهى

رسول الله ﷺ عن المزابنة»، وقوله: «أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح»، وقوله: «قضى بالشفقة فيما لم يُقسم» ونحو ذلك يعم الصحابي الذي رآه النبي ﷺ يبيع بالمزابنة فنهاه، ويعم غيره ممن عمل مثل عمله، كذلك يعم الصحابي الذي أمره رسول الله ﷺ بوضع الجائحة ويعم غيره من الصحابة.

وعموم ذلك ثبت بإجماع الصحابة: فقد عرف عنهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة»، واحتجوا بمثل هذه الألفاظ نحو: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة، وبيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه، والمنابذة» إلى غير ذلك، وقد اشتهر عنهم احتجاجهم بذلك في وقائع كثيرة، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

ولو كان الحكم مختصاً بمن خوطب به فقط لما كان ذلك عاماً لجميع الصحابة ومن بعدهم إلى قيام الساعة، لأنه يحتمل أن يكون ذلك الصحابي الراوي سمع النبي ﷺ ينهى صحابياً واحداً أو يأمره بلفظ خاص فلا يكون عاماً، وهذا الاحتمال هو الذي جعل أكثر العلماء يخالفون في ذلك ويقولون: إن قول الصحابي ـ نهى رسول الله أو أمر أو قضى أو حكم لا يعم وستأتي هذه المسألة في باب العموم إن شاء الله.

لكن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ استدل بذلك، بناء على مذهبه هناك حيث قال: «قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ أو قضى يقتضي العموم».

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شوفه به أصحاب

النبـي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من الأدلة على الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره ـ: أن الألفاظ الوارد في الكتاب والسنة من أوامر ونواهي إنما خوطب بها أصحاب النبـي ﷺ وأجمع العلماء على أن كل خطاب قد وجه إلى الصحابة فهو موجه إلى غيرهم في جميع العصور إلى قياس الساعة، وإذا كان الأمر كذلك فمن باب أولى أن يكون الخطاب الموجه إلى واحد من الصحابة يدخل فيه غيره من الصحابة. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ذكر أن أصحاب المذهب الثاني استدلوا بثلاثة أدلـة على أن الحكم يختص بمـن تـوجه إليـه الأمـر، ولا يدخل غيره فيـه إلاّ بـدليل يوجب التعميم ـ ولـم يجب عنهـا، وإليك الجـواب عن كـل واحد من تلك الأدلة.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر لاختص به دون بقية عبيده كذلك أوامر صاحب الشريعة إذا توجهت إلى واحد لا يدخل فيه غيره»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن لفظ صاحب الشرع أدخل في العموم من لفظ غيره

ألا ترى أنه لو قال الله ــ تعالى ــ لنبيه، أو قال النبـي لبعض أمته: «صم؛ لأنك صليت» دخل في ذلك كل مصل؛ اعتباراً بتعليله، أما لو قال السيد لواحد من عبيده: «اسقني ماء؛ لأنك صليت» لم يدخل غيره من عبيده المصلين في ذلك.

وكذلك لو قال: «والله لا آكل السكر؛ لأنه حلو» لم يدخل في يمينه غيره من الحلويات، فكلام الشارع يختلف عن كلام الآدميين. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «لو أمر الله ــ تعالى ــ بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، فكذلك إذا توجه الأمر إلى متعبِّد لم يدخل فيه متعبِّد آخر»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن قياسكم المتعبِّد على العبادة قياس فاسد ــ أيضاً ــ ؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الله سبحانه وتعالى إذا أمر بعبادة فإنه أراد أن تقام تلك العبادة بذاتها لمصلحة هو يعلمها، بخلاف المتعبِّد فإنه سبحانه إذا أمره بأن يفعل شيئاً فإنه لا يقصده هو بالذات، ولكن يقصد جميع المكلفين إذا لم يكن هناك دليل يخصصه بهذا الأمر، لأن النبـي ﷺ مبعوث إلى الناس كافة دون تخصيص بعض الأفراد دون بعض.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ : «إن لفظ العموم لا يُحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يُحمل على العموم بمطلقه»، فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك، بأن هذا ثبت لديكم عن

طريق القياس، وهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الخطاب وإن وجه إلى شخص فإنه يعم جميع الأشخاص؛ بناء على أن الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقول النبي ﷺ: «بعثت إلى الأحمر والأسود».

وأما لفظ العموم إذا ورد فإنه جاء على أصله فلا يصرف عن هذا الأصل إلاَّ بدليل. والله أعلم.

* * *

تعلُّق الأمر بالمعدوم

تحرير محل النزاع

أولاً: اتفق العلماء على أن المعدوم لا يتعلق به الأمر تعلقاً تنجيزياً ما دام معدوماً، أي: لا يطلب منه إيقاع المأمور به حال عدمه، لأن هذا محال؛ لأن شروط التكليف منتفية فيه.

ثانياً: اتفق العلماء على أن المعدوم إذا وجد وهو مستكمل لشرائط التكليف فإنه يتعلق به الأمر، وأنه يتوجه الخطاب؛ ليفهمه ويعمل به.

ثالثاً: واختلفوا في تعلُّق الأمر بالمعدوم الذي علم الله ـ تعالى ـ أنه سيوجده مستكملاً لشرائط التكليف على مذهبين:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفهم)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: الأمر يتعلق بالمعدوم على تقدير وجوده ووجود شروط التكليف فيه.

أي: أن الأمر يتناول المعدومين الذين علم الله ــ سبحانه ــ أنهم سيوجدون على صفة التكليف.

هذا مذهب أكثر الشافعية، والحنابلة، وأكثر المالكية، ونسبه بعضهم إلى الجمهور، وهو الحق عندي لما سيأتي من الأدلة.

* * *

اختلاف أصحاب هذا المذهب

اختلف أصحاب هذا المذهب ــ فيما بينهم ــ هل الأمر أمر إعلام، أو إلزام؟ على أقوال:

فقال بعضهم: الأمر المتعلق بالمعدوم أمر إعلام، وليس أمر إلزام.

وقال آخرون: هو أمر إلزام.

وقال فريق ثالث: يتناول الأمر المعدوم تبعاً.

والحق عندي هو الثاني وهو: أن الأمر المتعلق بالمعدوم أمر إلزام؛ لأن أوامر الشرع في موضوعها ملزمة لا معلمة من غير إلزام، وليست مجرد تابعة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الأمر لا يتناول المعدومين وإنما يختص بالموجودين ــ فقط ــ .

ذهب إلى ذلك أكثر المعتزلة، وبعض الحنفية كأبـي بكر الجصاص وغيره، وقال الغزالي في «المستصفى»: لا يتناول الأمر المعدومين لغة، ويتناولهم بدليل آخر».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قالوا: لا يتعلق الأمر به)**.

ش: **أقول**: قال أصحاب المذهب الثاني: إن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ولا يتناوله واستدلوا على ذلك بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتناول المعدوم ــ: أن المعدوم يستحيل خطابه ــ وهو: توجيه الكلام إليه بحيث يفهم ذلك الكلام ويسمعه ــ فإذا استحالت مخاطبته استحال أن يكلف بامتثال الأمر وفعله.

* * *

الدليـل الثــاني

قوله: **(ولأنه لا يقع منه فعل، ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز بالصبا والمجنون)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتناول المعدوم ــ: قياس المعدوم على الصبـي والمجنون. بيانه:

أننا اتفقنا على عدم تعلق الأمر بالصبي والمجنون مع وجودهما فمن باب أولى أن لا يتعلق الأمر بالمعدوم، والجامع: عدم فهم الخطاب وعدم معرفة الآمر والمأمور به، وأنه لا يقع منهم فعل ولا ترك صحيح.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ـ : أن المعدوم لا يُعتبر شيئاً ـ عندكم ـ ؛ لأنكم قلتم: يتعلق الأمر بالمعدوم على تقدير وجوده، وإذا كان ليس بشيء فأمره هذيان أي: عبث لا فائدة منه.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور).**

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ـ : القياس. بيانه:

أنه اشترط للقدرة وجود المقدور فكذلك يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ : إذا كانت القدرة لا يمكن أن تكون مع عدم المقدور، فكذلك الأمر لا يمكن أن يكون مع عدم المأمور.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن الأمر يتعلق بالمعدوم على تقدير وجوده وهو مستكمل لشروط التكليف ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(اتفاق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله ـ تعالى ـ، وأوامر نبيه ـ عليه السلام ـ على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ على أن الأمر متعلق بالمعدوم: إجماع الصحابة على أن الأمر متعلق بالمعدوم.

بيانه:

أن جميع الصحابة والتابعين كانوا يأخذون بالظواهر المتضمنة أوامر الله ـ تعالى ـ وأوامر رسوله ﷺ ويطبقونها على من لم يوجد في زمانهم، ولم يحدث أن واحداً امتنع من ذلك التطبيق، إذ لو حدث لنقل، ووصلنا، ولكن لم يكن شيء من ذلك، فصار إجماعاً منهم على أن الأوامر الشرعية متعلقة بالمعدوم أي: تتناول من كان معدوماً حال الخطاب بالأمر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه قد ثبت أن كلام الله ـ تعالى ـ قديم، وصفة من صفاته لم يزل آمراً وناهياً).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الأمر يتعلَّق بالمعدوم ـ: أنه قد دلت الدلالة الواضحة على أن أمر الله ـ تعالى ـ ونهيه هو كلامه، وأن كلامه قديم من صفات ذاته غير مُحدَث، وأنه لم يزل آمراً، ولا حاضر مأمور.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وقال الله تعالى: ﴿فاتَّبعوه﴾ وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه، ولم نكن موجودين).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على أن الأمر متعلق بالمعدوم ـ النص. بيانه:

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ أمرنا باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف في أنا نحن مأمورون باتباعه، ولم نكن ـ حين نزول الآية موجودين، بل معدومين، ومع ذلك توجه الأمر إلينا بالتكليف ومن لم يتبع الرسول ﷺ فقد كفر؛ لأن مخالفة الرسول هي مخالفة لله ـ سبحانه وتعالى ـ ومخالفة الله كفر.

وهناك نصوص أخرى دلت على أن الأمر متعلق بالمعدوم، منها الآية السابقة، ومنها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وجه الدلالة: أنه لا خلاف أنه أريد بذلك جميع أمته، فقد خاطبهم وهم معدومين.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

وجه الدلالة: أن المعدوم قد بلغه الأمر إذا وجد فدل على أن الأمر يتعلق بالمعدوم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول على أن الأمر يتعلَّق بالمعدوم: شرع بالأجوبة عن أدلة أصحاب المذهب الثاني، وفيما يلي ذكر الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقولهم: «إن خطاب المعدومين محال»، قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما نقول: الوالد يوجب على أولاده ويلزمهم التصدق عنه إذا عقلوا، وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود، ولو قال لعبده: «صم غداً»، فهو أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن الأمر لا يتعلَّق بالمعدوم لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه».

أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إنا لما قلنا: إن الأمر يتعلق بالمعدوم، لم نقل ذلك مطلقاً، بل بشرطين: أولهما: أن يوجد، وثانيهما: أن يكون قد استكمل شروط التكليف، فخطابه بإيجاد الفعل حال عدمه هذا

هو المستحيل، أما توجه الأمر إليه بشرط الوجود فكيف يكون مستحيلاً؛ لأنه يفعل في حال وجوده ما أمر به سابقاً وعلى هذا يصح أن يكون مأموراً.

يؤيد ذلك: أن الوالد لو وصَّى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفاً وملزماً بوصية والده حتى أنه يوصف بالطاعة بالامتثال، ويوصف بالعصيان بالمخالفة.

ويؤيد ذلك أيضاً: أن السيد لو قال لعبده: «صم غداً»، فإن هذا لا يُسمَّى أمراً في الغد، بل يُسمَّى أمراً في الحال وأن يكون الامتثال في الغد.

فكذلك الأمر المتعلِّق بالمعدوم، هو أمر في الحال، والامتثال يكون بعد وجود ذلك المعدوم مستكمل لشروط التكليف، ولا يوجد في ذلك أي استحالة.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة فهو كمسألتنا بغير فرق).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن المعدوم لا يصح منه فعل ولا ترك كالعاجز بالصغر والجنون».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن المعدوم لا يصح منه ذلك في حال العدم، أما بعد الوجود فيصح منه الفعل، وأما العاجز فلا نسلم أنه لا يصح أن يؤمر، بل يصح أمره بشرط القدرة، وزوال العجز، كما يصح ـ في مسألتنا ـ أن يؤمر المعدوم بشرط أن يزول العدم، ولهذا قال كثير من العلماء: الصبي والمجنون مأموران بشرط البلوغ والعقل.

* * *

اعتراض على هذا الجواب

قوله: **(فإن قيل: هذا مخالف لقوله ـ عليه السلام ـ : «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي . . .». . .)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض ـ على الجواب عن الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ قائلاً: لا أسلِّم هذا الجواب؛ لأنه مخالف للنص وهو قول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ».

فكيف تدعون أن الصبي والمجنون مأموران مع أنهما قد رفع القلم عنهما بالنص؟!

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: المراد به رفع المأثم، والإيجاب المضر بدليل أنه قرن به النائم)**.

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك الاعتراض بقولهم: إنه ليس المراد برفع القلم ـ في هذا الحديث ـ هو أنه لا يتوجه إلى الصبي والمجنون أيُّ أمر، بل المراد برفع القلم ـ هنا ـ هو: رفع المأثم، ورفع الإيجاب المضيق.

أي: أن الصبي والمجنون ـ في حال الصِّبا والجنون ـ لا يأثمان إذا تركا امتثال ذلك الأمر، وأن هذا الأمر المتوجِّه إليهما لا يُراد منه التضييق عليهما بالتنفيذ فوراً، وإنما يُوجَّه الأمر الآن، وامتثاله يكون بعد البلوغ والإفاقة.

يدل على ذلك أنه قرن معهما النائم، فالنائم يتوجَّه إليه الأمر حال نومه، ولكن الامتثال يكون بعد استيقاظه، فكذلك الصبي والمجنون، كما قلنا.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث
ـــ ولم يذكره ابن قدامة ـــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن المعدوم لا يُعتبر شيئاً فأمره هذيان وعبث»، فإنه يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن المعدوم يتعلق به الأمر بشرط أن يكون في العلم أنه يوجد، وهذا غير محال ـ كما قلنا سابقاً ـ .

وأيضاً فإن من عادة الناس أن يوصوا إلى من يحدث من أولادهم بالنظر في وقوفهم، وصرفها في وجوه يعينها الواقف، وإن كان هؤلاء الأولاد في حال الوصاية معدومين، فهذا لا يمكن أن يكون عبثاً وهذياناً.

والحاصل: أن الأمر تعلق بمأمور وجد في الثاني، كما تعلقت الوصية بمن يحدث في الثاني، وكما تعلق الأمر بالعاجز لقدرة تحدث في الثاني.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (ولا نسلِّم أن من شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر قبل أن يوجد مقدوراً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ : «كما أن من شروط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا الدليل مبني على القياس، وهو قياس فاسد؛ لأنا لا نسلم الأصل المقاس عليه؛ حيث إن الله ـــ سبحانه ـــ يوصف بأنه قادر قبل وجود المقدور.

وإذا بطل الأصل، فإنه يبطل الفرع المقاس، فبطل دليلكم.

* * *

هل لهذه المسألة فائدة أو ثمرة؟

هذه المسألة لا ثمرة لها في الفروع الفقهية، ولكن لها فائدة وثمرة من جهة أخرى، وهي: أنه إذا احتج علينا بآية، أو حديث، فإنه على المذهب الأول ـــ وهو أن الأمر يتعلق بالمعدوم ـــ لزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصر النبـي ﷺ موجودين.

وعلى المذهب الثاني ـــ وهو: أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم ـــ لا يلزمنا ذلك إلاَّ بدليل خارجي وهو ـــ في الغالب ـــ القياس، وهو قياس أنفسنا على من وجد في عصر النبـي ﷺ.

* * *

أمر الله ـــ سبحانه ـــ

بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله

عنون ابن قدامة لهذه المسألة بهذا العنوان ليحصرها في موضع واحد وهو: كون الآمر عالماً بانتفاء شرط الوقوع، دون المأمور، مثل: إذا أمر الله ـــ تعالى ـــ عبده بالحج هذا العام وهو يعلم أن هذا المأمور يموت في شوال ـــ أي قبل الحج ـــ. فهل يجوز ذلك؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ويجوز الأمر من الله ــ سبحانه ــ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز الأمر من الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعل المأمور به.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وعند المعتزلة: لا يجوز ذلك إلاَّ أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط، فلا يصح الأمر به).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز الأمر من الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعل المأمور به، إلاَّ أن يكون تعلق الأمر بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر.

ذهب إلى ذلك المعتزلة.

* * *

الفرق بين المذهبين

المعتزلة قالوا: إن الأمر المقيد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال، لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، أما إذا كان تحقق الشرط معلوماً فلا يُسمَّى أمراً، فلو قال: «صم إن عشت ألف سنة» فليس هذا بأمر؛ لأنه معلوم عدم تحقق الشرط، ولو قال: «صم إن كان العالم

مخلوقاً» فهذا يمكن أن يُسمَّى أمراً، ولكن ليس بمقيد بشرط، وليس هذا من الشرط في شيء؛ لأن الشرط هو الذي يمكن أن يوجد ولا يوجد.

فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعم المعتزلة: أن الله ــ سبحانه ــ عالم بعواقب الأمر، فالشرط في أمره محال.

أما نحن ــ وهو مذهب جمهور العلماء ــ فنسلِّم أن جهل المأمور شرط، أما جهل الآمر فليس بشرط.

فمثلاً: لو أن سيداً له عبد، وأخبر نبيٌّ صادقٌ: أن هذا العبد سيموت قبل رمضان، فإنه يتصور أن السيد يأمر عبده بصوم رمضان مهما جهل العبد ذلك، والحكمة في ذلك: الابتلاء والامتحان للعبد ليرى هل يشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على الامتثال، ويعاقب على العزم على الترك.

والمعتزلة قالوا: إن ذلك مستحيل، وقالوا: إن العبد إذا شهد هلال رمضان توجه إليه الأمر بحكم قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة؛ فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف، فإذا مات في منتصف الشهر تبينا أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني.

هذا هو الفرق بين مذهب الجمهور ومذهب المعتزلة. والله أعلم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المعتزلة ــ على أنه لا يجوز الأمر من الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لأن الأمر: طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده: «خط ثوبي إن صعدت السماء»؟

وبهذا يفارق أمر الجاهل، فإن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه، فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة المعتزلة على أن ذلك لا يجوز ـ: أن الأمر ـ كما سبق ـ طلب إيجاد المأمور به، ولا يمكن أن يقوم ذلك الطلب بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به.

فمثلاً: كيف يقوم بذات السيد طلب الخياطة إن صعد العبد إلى السماء والسيد يعلم ـ تمام العلم ـ أن العبد لا يمكنه أن يصعد السماء، هذا لا يمكن أن يكون أمراً؛ لعجزه، وعلم الآمر بامتناعه.

أما الآمر الجاهل فيجوز أن يطلب ما يشاء؛ فإن الذي لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصور أن يطلبه منه، ويقول للعبد: «قم» ويقوم بذاته الطلب، أي: يكون طلباً على وجهه.

أما إذا علم عجزه، فلا يمكن أن يقوم بذاته طلب الممتنع، أي: لا يكون طلباً على وجهه.

والحاصل: أنه مهما علم الآمر عدم الشرط فكيف يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً، فكيف يكون آمراً والأمر هو الطلب؟! هذا لايمكن.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن، أو يتقدم أما أن يتأخر عن المشروط فمحال).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من أدلة المعتزلة على أنه لا يجوز ذلك ــ : أن الأمر إذا قيد بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، وهذا ممتنع، أي: يمتنع تعليق الأمر بشرط مستقبل؛ لأن الشرط لا بد أن يكون حاصلاً مع المشروط، أو قبله.

* * *

هذه المسألة تنبني على مسألة النسخ قبل التمكن

قوله: (وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن).

ش: أقول: إن هذه المسألة التي نحن بصددها مبنية على مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل، كما في قصة أمر إبراهيم بذبح ولده، وهو يعلم أنه لا يمكنه من ذبحه بالفعل، أي: أن هذه المسألة فرع لتلك المسألة.

والحق: أنه كما قلنا: إنه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل ــ كما وقع في أمر إبراهيم بذبح ابنه، وكما وقع في خمس وأربعين صلاة ليلة الإسراء ــ .

فمن باب أولى أن يقال: إنه يجوز أمر الله ــ تعالى ــ بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله.

* * *

فائدة هذه المسألة

قوله: (وأن فيه فائدة على ما مضى).

ش: **أقول**: فإن قال قائل: ما فائدة كون الله ــ سبحانه ــ يأمر مكلفاً بفعل شيء وهو يعلم أن هذا المكلف لا يتمكن من فعل ذلك الشيء؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ: إن لذلك فائدة، وهي: امتحان المأمور بالعزم، والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون في ذلك استصلاح لخلقه.

أي: أن هذا الأمر ــ وإن كان الله تعالى يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله ــ فيه فوائد:

منها: أن فيه استصلاحاً لحاله يدعوه إلى فعل الطاعات ويزجره عن فعل المعاصي.

ومنها: أن فيه إصلاحاً لغير المأمور بحث أو زجر.

ومنها: أن هذا الأمر فيه امتحاناً وابتلاء للمأمور ليشتغل بالاستعداد فيثاب على العزم على امتثال الأمر، ويعاقب على العزم على الترك.

هذه الفوائد هي نفسها فوائد مسألة «جواز النسخ قبل التمكن من الفعل»، وقد سبقت.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على

أنه يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما في معلومه أن المكلَّف لا يتمكن من فعل المأمور به ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقة، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقرباً بذلك، وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا يمكن من زنا، ولا سرقة. وعلمه بأن الله ـ تعالى ـ عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهياً لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأموراً منهياً، وفي كونه متقرباً؛ إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي، ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور، ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع).

ش: أقول: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك ـ : أن الأمة مجمعة قبل ظهور المعتزلة على أن الصبي إذا بلغ فإنه يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرائع الإسلام، منهياً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال، فإذا عزم على فعل المأمور بها، وعزم على ترك المنهي عنها يكون مثاباً على ذلك متقرباً إلى الله بذلك وإن لم يحضره وقت صلاة أو زكاة، ولا حضر من يمكن قتله، أو الزنا به، ولا حضر مال تمكن سرقته، ولكن يعلم نفسه مأموراً منهياً بشرط التمكن؛ لأنه جاهل بعواقب أمره.

وعلمه بأن الله ـ تعالى ـ عالم بعاقبة أمره، وأنه لا يتمكن من فعل المأمور به لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلاَّ بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلاَّ بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر، وربما مات في أثنائها، فيتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية؛ لأنها لا تتوجه إلاَّ إلى معلوم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك: إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلاَّ بنية الفرضية، ولا يعقل تبييت نية الفرضية إلاَّ بعد معرفة الفرض ما هو، والعبد ــ مثلاً ــ ينوي في أوقات الصلاة فرض الظهر، ولكن ربما يموت في أثناء وقت هذه الصلاة فيتبين عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً أصلاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية؛ لأن النية قصد، لا يمكن أن تتوجه إلاَّ إلى مقصود ينبغي أن يكون هذا المقصود معلوماً وإلاَّ كيف تتوجه إليه.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت؟).

ش: **أقول**: اعترض بعض المعتزلة على دليل الجمهور السابق باعتراض قالوا فيه: إن نوى هذا العبد فرضية أربع ركعات، فلو مات بعد ركعتين يعلم أنه لم تكن الأربع فريضة وهو مجوز للموت، فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه؟

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر بشرط أمر في الحال، وليس بمعلق، من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده: «صم غداً» أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: «فرضت عليك بشرط بقائك» فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لوكيله: «بع داري في رأس الشهر» كان وكيلاً في الحال، يصح أن يقال: «وكله» ويصح عزله، وإذا قال: «وكلني وعزلني» كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي» فإنه لا يكون وكيلاً في الحال).

ش: أقول: أجاب الجمهور عن ذلك الاعتراض بقولهم: إنه لم يشك فيه، بل هو قاطع بأن أربع ركعات فرض بشرط البقاء إلى آخرها، فالأمر بالشرط، أو في الحال، وليس بمعلَّق، والفرض بالشرط فرض، أي: أنه مأمور أمر إيجاب، من عزم على فعله يثاب ثواب من عزم على فعل واجب، فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «صم غداً» فهذا ليس أمراً في الغد، لكنه أمر في الحال بصوم في الغد.

مثال آخر: قال له: «أوجبت عليك بشرط بقائك وقدرتك» فهو موجب في الحال، لكن إيجاباً بشرط.

مثال ثالث: لو قال شخص لوكيله: «بع داري غداً»، فالقائل موكل وآمر في الحال، والوكيل مأمور، ووكيل في الحال، حتى أنه يعقل أن يعزل قبل مجيء الغد، يؤيد ذلك: أنه لو قال الوكيل: «وكلني ثم عزلني» أو قال: «أمرني ثم منعني» كان صادقاً، فلو مات قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً.

بهذه الأمثلة تتبين لك حقيقة المسألة، وقد سبق بعض من ذلك البيان في مسألة: «نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال».

ولذلك نجد الفقهاء قد فرَّقوا بين أن يقول الشخص: «إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي»، وبين قوله: «وكلتك ببيع داري، لكن تبيعها عند رأس الشهر».

فإن قوله الأول تعليق بشرط، أي: لا يكون وكيلاً في الحال.

أما قوله الثاني فهو يفيد أن يكون وكيلاً في الحال.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوَّز، فيصير مشكوكاً فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة الجمهور على أنه يجوز ذلك ــ: أن الأمة قد أجمعت على لزوم الشروع في صوم رمضان ــ أعني أول يوم منه مثلاً ــ ولو كان الموت في أثناء نهار ذلك اليوم هو المبين عدم الأمر ــ كما زعمتم ــ: فإن الموت يكون مجوَّزاً ومسبباً للشك، فيصير الأمر مشكوكاً فيه، وإذا كان الأمر لم يتيقن منه، بل يكون مشكوكاً فيه فلا يلزمه الشروع بالعبادة مع الشك.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب والاستصحاب

أصل تنبني عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر).

ش: **أقول**: اعترض بعض المعتزلة ـ على الدليل الثالث ـ فقالوا: إن بقي كان واجباً عليه، والظاهر بقاؤه، والحاصل في الحال يستصحب، والاستصحاب أصل من أصول الشريعة تنبني عليه الأمور.

فمثلاً: أن من أقبل عليه سبع كالأسد ـ مثلاً ـ فإن الشخص يجب عليه الهرب، وإن كان هناك احتمال ضعيف وهو: موت الأسد قبل وصوله إلى ذلك الشخص، لكن هذا الاحتمال لا يلتفت إليه؛ بل يعمل بالأصل، وهو بقاء ذلك الأسد ووصوله إليه فيستصحبه فيهرب، كذلك هنا.

ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر المضيقة أوقاتها كالصوم فإنه إنما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم، ويكون قد فات.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال، وأما الهرب فحزم، وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق، أو لص حسن منه الاحتراز منه، وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال، بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر).**

ش: **أقول**: أجاب الجمهور عن ذلك الاعتراض بقولهم: إن قولكم هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال.

أما قياسكم هذه المسألة على من يهرب من السبع فهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أن الشخص الهارب من وجه السبع حازم قد أخذ بأسوأ الاحتمالات والأحوال، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً، ومعروف من العادة أن من شك في وجود أسد في الطريق، أو وجود لص يأخذ الأموال فإنه يحسن منه الحزم والاحتراز، والسير في طريق آخر يغلب على ظنه أنه يخلو من ذلك.

أما الوجوب فإنه يثبت باليقين أو الظن الغالب، أما الشك والاحتمال فلا يثبت به الوجوب.

ويلزم من قولكم السابق: أن يقال: إن من أعرض عن الصوم، ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر وهو: احتمال الموت فليكن معذوراً به، وهذا لم يقل به أحد.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أنه يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة القائلون: لا يجوز ذلك. وإليك الجواب عن وكل دليل، فأقول:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وقولهم: الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة في دليلهم الأول ـ : «إن الأمر ـ كما سبق ـ هو طلب إيجاد المأمور به، ولا يمكن أن يقوم ذلك الطلب بذات من يعلم امتناع وجود المأمور به».

أجاب الجمهور عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

قوله: (قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: «إفعل» مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ـ : أنا لا نسلم أن الأمر طلب، وإنما الأمر هو: قول الأعلى لمن دونه: «إفعل» بشرط أن تكون هذه الصيغة ـ وهي: «إفعل» ـ مطلقة، أي: قد تجردت عن القرائن التي تصرفها.

وهذا متصور عقلاً ولا مانع منه، مع أن الآمر يعلم أن المكلَّف لن يتمكن من فعل المأمور به.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (وعلى أنا لو سلَّمنا أن الأمر طلب، فليس الطلب من الله ـ تعالى ـ كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعله لمصلحة العبد.

وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال، أو الترك؛ لطفاً به في الاستعداد، والانحراف عن الفساد، وهذا متصور).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول

للمعتزلة ــ : سلمنا لكم قولكم: «إن الأمر طلب»، لكن لا نسلِّم أن الطلب الصادر من الله ــ تعالى ــ كالطلب الصادر من الآدميين، فقد كون الطلب من الله ــ تعالى ــ : معناه: اقتضاء واستدعاء فعل المطلوب لمصلحة العبد، ولا يراد منه نفس الفعل، ولكنه يكون تمهيداً ومقدمة وتوطئة للنفس ليرى هل يستعدُّ ويعزم على الامتثال فيثاب، أو على الترك فيعاقب؟ كل ذلك للابتلاء والامتحان وهذا كله متصوَّر، ولا مانع منه.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (ويتصوَّر من السيد ــ أيضاً ــ أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحاناً للعبد واستصلاحاً له).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ــ : أنه كما أن الله يستدعي ويطلب فعل المأمور به من المخلوق، وهو لا يريد وقوع الفعل، ولكن مراده امتحان هذا المخلوق، وهذا متصور.

كذلك يتصوَّر عقلاً أن يأمر السيد عبده بأوامر ناجزة وحالية، مع عزم السيد أنه سينسخ هذه الأوامر قبل قيام العبد بالامتثال، وذلك للابتلاء والامتحان، واستصلاحاً للعبد ومنعه من الفساد ليرى: فإن عزم العبد على الامتثال استحق المدح والثناء، وإن عزم على الترك استحق اللوم والذم والتوبيخ.

وإذا كان ذلك معقول الفائدة ومتصور فكذلك هاهنا.

* * *

الوجه الرابع

قوله: (ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد

صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة، فكذا هاهنا).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من وجوه الجواب عن الدليل الأول للمعتزلة ـ: أنه يتصوَّر أن يوكل السيد رجلاً آخر، ويقول له: «اعتق عبدي سالماً غداً»، مع أن السيد عازم على أنه سيعتق سالماً قبل غد، فهذا جائز ولا مانع منه، وتسمَّى هذه وكالة صحيحة، ولهذا فائدة، وهي: أن السيد يقصد: استمالة الوكيل إلى جانبه وإشعاره بأنه مقرب إليه، وامتحانه، فإن أظهر ذلك الوكيل الفرح والاستبشار استحق المدح وتقريبه إليه أكثر، وإن كره تلك الوكالة وتكليف السيد له، فإنه يستكشف ذلك منه قبل أن يولِّيه أموراً أعظم.

وكل ذلك معقول لأجل هذه الفائدة.

وإذا كان ذلك متصوراً ومعقولاً، فكذلك هاهنا: فإنه يجوز الأمر من الله ـ تعالى ـ بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله؛ لأجل فوائد قد ذكرناها.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وقولهم: «يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط»، قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود، وجد المشروط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يفضي إلى ما ذكروه، والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة في دليلهم الثاني ـ: «إن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يكون مقارناً للمشروط أو يكون متقدماً عليه».

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ عن ذلك بقولهم: إن هذا ليس شرطاً لوجود ذات الأمر، وقيامه بذات الأمر، بل الأمر موجود قائم بذات الأمر سواء وجد الشرط أو لم يوجد، وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، وليس ذلك من شرط كونه موجوداً.

ولهذا قلنا: إن الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود، وإن لم يبلغه بشرط بلوغه، فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الأمر، بل للزوم التنفيذ.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية

لقد بينا ــ فيما سبق ــ فائدة كون الله يأمر المكلف بفعل شيء وهو يعلم أن المكلَّف لا يتمكن من فعله، وقلنا: إنه للامتحان والابتلاء.

لكن هل لهذا الخلاف أثر في الفروع الفقهية؟

أقول ــ في الجواب عن ذلك ــ نعم: لقد تأثرت بعض المسائل الفقهية بهذا الخلاف، وإليك بعضاً منها:

● **المسألة الأولى:**

لو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء يوم من رمضان فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟

اختلف في ذلك.

فبناء على المذهب الأول ــ وهم مذهب الجمهور ــ: فإنه يلزمها ويجب عليها ــ أي على الحائض ــ الشروع في ذلك اليوم الذي علم الله أنها تحيض فيه؛ لأن المرخص في الإفطار لم يوجد، والآمر لا زال قائماً.

أما على المذهب الثاني ــ وهو مذهب المعتزلة ــ فإنه لا يلزمها أن تصوم ذلك اليوم؛ لأن بعض اليوم غير مأمور بصيامه.

● **المسألـة الثانيـة:**

لو قال شخص: إن شرعت في الصلاة، أو الصوم فزوجتي طالق، ثم شرع ومات في أثناء الصلاة، أو في أثناء صوم أول يوم فهل يلزمه الطلاق.

بناء على المذهب الأول ــ وهو مذهب الجمهور ــ: أنه يحنث ويلزمه الطلاق؛ لأن هذه صلاة، وهذا صوم في الحال، وتمام ذلك مقيد بالشرط.

وبناء على المذهب الثاني ــ وهو مذهب المعتزلة ــ أنه لا يحنث ولا يلزمه طلاق؛ لأن بعض الصوم ليس بصوم، وبعض الصلاة ليس بصلاة، والفاسد لا يحسب شيئاً.



النهي

قوله: (إعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي وعلى العكس، فلا حاجة إلى التكرار إلاَّ في اليسير).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مسائل الأمر، شرع في الكلام عن النهي، ولم يتكلم في النهي إلاَّ عن مسألة واحدة ــ وهي اقتضاء النهي الفساد ــ أما باقي المسائل فذكر أنها على عكس ما ذكر من مسائل الأمر؛ لأن النهي يقابل الأمر ويشترك معه في كثير من المسائل، لذلك ترك أكثر مسائل النهي تفادياً للتكرار، وفيما يلي سأبين أهم مسائل النهي ــ باختصار ــ فأقول وبالله التوفيق.

* * *

المسألة الأولى

في تعريف النهي

النهي لغة: المنع، ومنه سمي العقل نهيه؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب.

والنهي اصطلاحاً هو: استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء.

فلفظ: «استدعاء» معناه: الطلب، وهو يشمل: طلب الفعل، وهو: الأمر، وطلب الترك، وهو: النهي.

ولفظ: «ترك الفعل» أخرج الأمر؛ لأنه استدعاء الفعل.

ولفظ: «بالقول» أخرج الترك بالفعل، مثل: أن يقيد عبده، ويمنعه عما يريد.

ولفظ: «على جهة الاستعلاء» أخرج صيغة النهي إذا صدرت من المساوي، مثل قول المساوي لمساويه: «لا تضرب فلاناً» ويُسمَّى التماساً وشفاعة، كذلك أخرج صيغة النهي إذا صدرت من الأدنى، مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويُسمَّى دعاء.

وقيل في تعريف النهي: «إنه استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه»، وقيل: «إن النهي هو: قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء».

* * *

المسألة الثانية

هل للنهي صيغة موضوعة في اللغة

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن النهي له صيغة موضوعة في اللغة تدل بمجردها عليه، وهي: «لا تفعل».

وهذا هو المذهب الحق؛ لدليلين:

الدليـل الأول

أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى أمر ونهي، وخبر، واستخبار، فالأمر قولك: «افعل»، والنهي قولك: «لا تفعل»، والخبر قولك: «قد فعلت»، والاستخبار قولك: «هل فعلت»؟

* * *

الدليـل الثـاني

أن السيد لو قال لعبده: «لا تقم» فإنه يعقل منه: كفه عن القيام، وإذا خالفه وقام استحق العقوبة، ولو أنه رآه بعض العقلاء من أهل اللغة وهو يعاقبه فقال: إني أعاقبه؛ لأنه عصاني فقد نهيته عن القيام بقولي: «لا تقم» فقام، لوافقوه على أن العبد مستحق لتلك العقوبة، فكان هذا إجماعاً منهم على أن ذلك اللفظ وضع للنهي.

* * *

المـذهب الثـاني

أنه لا صيغة للنهي؛ قال بذلك الأشاعرة بناء على مذهبهم الفاسد: «أن الكلام معنى قائم في النفس»، كما قالوا ذلك في الأمر.

* * *

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني: بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الكف عن الفعل، وترد والمراد بها الدعاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وترد والمراد بها التسكين، كقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ﴾ [طه: ٤٦]، وترد هذه الصيغة ويراد بها غير ذلك

مما سيأتي ذكره، وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نتوقف فيها حتى يرد الدليل بالمراد.

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إنه إذا وردت صيغة: «لا تفعل» لا يفهم منها إلاَّ الكف عن الفعل، وإنما يحمل على غير ذلك بقرينة من شاهد الحال وغيره، مثل: «البحر» يطلق حقيقة على الماء، ولكن يمكن حمله على الرجل العالم، أو السخي بقرينة.

* * *

المسألة الثالثة

صيغة «لا تفعل» ترد لمعان كثيرة، هي كما يلي:

الأول: التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢].

الثاني: الكراهة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

الثالث: الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

الرابع: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

الخامس: لبيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [آل عمران: ١٦٩]، أي: عاقبة الجهاد والحياة.

السادس: التقليل والاحتقار، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا

بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٨]، فهو قليل وحقير، بخلاف ما عند الله.

السابع: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧].

الثامن: التفويض، كقوله تعالى: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَىْءٍۭ بَعْدَهَا فَلَا تُصَٰحِبْنِى ۖ﴾ [الكهف: ٧٦].

التاسع: التسكين والتصبر، كقوله تعالى: ﴿لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ﴾ [طه: ٤٦].

العاشر: التهديد، كقول السيد لعبده: «لا تفعل اليوم شيئاً».

الحادي عشر: الالتماس، كقولك لمن يسويك: «لا تفعل هذا».

الثاني عشر: الشفقة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تتخذوا الدواب كراسي».

* * *

المسألة الرابعة:

اقتضاء النهي

إذا وردت صيغة النهي وهي: «لا تفعل» مجردة عن القرائن فماذا تقتضي؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

أن ظاهر النهي للتحريم، وأنه لا يحمل على غيره ــ مما سبق ذكره ــ إلَّا بقرينة، وهذا هو المذهب الحق؛ لدليلين:

* * *

الدليـل الأول

إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ حيث إنهم فهموا من النهي الكف عن الفعل والترك، وأمثلة ذلك كثيرة، منها: أنه لما قال رافع بن خديج: «أن النبـي ﷺ نهى عن المخابرة»، ترك جميع الصحابة العمل بالمخابرة، كذلك قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، وعن بيع الملامسة والمنابذة، وعن بيع حبل الحبلة، وعن بيع المحاقلة وعن بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه» إلى آخر ذلك، كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ينتهون بمجرد سماعهم لذلك، ولو لم يكن النهي يقتضي التحريم لما انتهوا عن المنهي عنها، ولما عاقبوا من يفعلها.

* * *

الدليـل الثاني

أن السيد إذا نهى عبده عن شيء، فخالفه فإنه يستحق العقوبة واللوم، ولم يلمه عن تلك المعاقبة العقلاء من أهل اللغة، فلو لم يكن النهي يقتضي التحريم والمنع لما استحق به العقوبة.

* * *

المـذهب الثـاني

أن النهي يقتضي الكراهة التنزيهية.

دليل أصحـاب هذا المذهب

قالوا ـ في دليلهم ـ : إن لفظ النهي وهو: «لا تفعل» يرد والمراد به الكراهة التنزيهية، ويرد والمراد به التحريم، فنحمله على أقلهما؛ لأنه المتيقن.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنا قد بيَّنا أن مقتضى صيغة النهي التحريم بالدليلين السابقين، ولهذا كان مخالفه يستحق العقوبة فلو كان النهي للتنزيه لما استحق مخالفه للعقوبة.

* * *

المذهب الثالث

أن النهي: على الوقف حتى يرد الدليل ببيان المراد منه.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدلوا على ذلك: بأن كون النهي موضوعاً للتحريم أو الكراهة التنزيهية إنما يعلم بدليل، ولم يثبت دليل من العقل، ولا من النقل على أحدهما فيجب التوقف.

الجـواب عنـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: بأن دليلكم يتضمن المطالبة بالدليل على أن النهي للتحريم، وقد ذكرنا أدلة ذلك، من إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة.

أما إن توقفتم؛ لأن الصيغة لا تفيد شيئاً فهذا باطل؛ لأنه يلزم منه تسفيه واضع اللغة، وإخلاء الوضع عن الفائدة بمجرده.

تنبيه: هناك مذاهب أخرى في المسألة:

فقيل: إن النهي يقتضي الإباحة.

وقيل: إنه للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو مطلق الترك.

وقيل: أنه لفظ مجمل يدخل تحته معنيان: التحريم والكراهة.

* * *

المسألة الخامسة

هل النهي يقتضي الانتهاء على الفور والتكرار والدوام

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن النهي يقتضي الانتهاء على الفور، ويقتضي التكرار والدوام وهذا هو الحق؛ لدليلين:

الدليل الأول: أن السيد إذا قال لعبده: «لا تدخل الدار» اقتضى ذلك أن لا يفعل ذلك، ولا يدخل الدار على الفور وعلى التكرار والمداومة، وإن دخلها في أي وقت من الأوقات استحق الذم والعقوبة، ولو لم يكن مقتضياً لذلك لما استحق مخالفه الذم والعقوبة.

الدليل الثاني: أن الناهي لا ينهى إلاَّ عن قبيح، والقبيح يجب اجتنابه على الفور، وفي كل وقت.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي لا يقتضي الفور، ولا التكرار.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن النهي كالأمر، والأمر لا يقتضي الفور ولا التكرار ـ كما قلنا سابقاً ـ فكذلك النهي لا يقتضي ذلك.

الجواب عن ذلك

يقال في الجواب عن ذلك: إن دليلكم هذا مبني على قياس النهي على الأمر، وهذا لا نسلمه لوجود الفرق بينهما؛ لأن النهي آكد من الأمر لأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، والقبيح يجب اجتنابه، والأمر يقتضي حسن المأمور به، والحسن قد يكون مباحاً لا يلزم فعله.

* * *

المسألة السادسة

هل النهي عن الشيء أمر بضده؟

سبق ـ في باب الحرام ـ أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث المعنى على أصح الأقوال.

وهذه المسألة عكس تلك، أي: النهي عن الشيء هل هو أمر بضده؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

أن النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان له ضد واحد، وإن كان له أضداد فهو أمر بأحدها.

فإذا قال: «لا تقم» فهو: أمر بالقعود.

وهذا هو الصحيح؛ لأن المنهي يتحتم عليه ترك المنهي عنه، ولا يمكنه تركه إلاَّ بفعل ضده، وما تحتم فعله إلاَّ لأنه مأمور به.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي لا يكون أمراً بضده سواء كان له ضد واحد أو أضداد، وهو للجرجاني من الحنفية، وتبعه بعض العلماء.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

استدلوا على ذلك بأدلة، منها:

الدليل الأول

أنه لا يمكن أن يكون لفظ واحد أمراً ونهياً.

الجواب عنه

يقال في الجواب عنه: إنا لا نقول ذلك مطلقاً، بل نقول: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، والنهي عنه أمر بضده من جهة المعنى، كما أنا نقول: إن فلاناً موجود في الرياض، معدوم في مكة ولا نقول: هو موجود معدوم على الإطلاق.

* * *

الدليل الثاني

قالوا: إن الإنسان منهي عن قتل نفسه، وليس بمأمور بترك قتل نفسه؛ لأنه لا يثاب على ترك قتل نفسه، ولو كان مأموراً به لأثيب عليه.

الجواب عنه

يقال في الجواب عن ذلك: بأنا لا نسلم ذلك، بل مأمور بترك قتل نفسه، ويثاب على ذلك، كما يعاقب على قتل نفسه.

* * *

المسألة السابعة

النهي عن أشياء بلفظ التخيير

سبق ـ في باب الواجب ـ أن قلنا: إن الأمر بأشياء على وجه التخيير يقتضي فعل أحدها ـ فقط ـ وهذا في الواجب المخير.

وهنا كذلك فإن الشارع إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير فإنه يقتضي المنع من أحدها لا بعينه.

فمثلاً لو قال: «لا تكلم زيداً أو عمراً» اقتضى المنع من كلام أحدهما لا بعينه؛ لأن السيد لو قال لعبده: «لا تأكل هذا أو هذا» اقتضى المنع من أحدهما لا بعينه فكذلك هنا.

وكذلك لو قال: «تصدق بدينار أو درهم» لم يقتض ذلك الجمع بينهما فكذلك هنا.

هذا مذهب الجمهور.

* * *

المذهب الثاني

أن النهي عن أشياء بلفظ التخيير يقتضي المنع منها جميعاً، وهذا مذهب المعتزلة.

* * *

أدلتهم على ذلك

استدلوا على ذلك بأدلة، ومنها:

الدليل الأول

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

وجه الدلالة: أنه هنا نهى عن طاعتهما بلفظ التخيير وهو: «أو» ومع ذلك لا يقتضي أحدهما.

الجـواب عنـه

يقال في الجواب عنه: إن الأصل أن يقتضي أحدهما، ولكن لم نعمل بالأصل ـ هنا ـ وحملناه على الجميع بقرينة، وهي: أن الآثم والكفور يأمرون بالمعصية، فلا تجوز طاعتهم.

* * *

الدليل الثاني

قالوا: إن ما وجب تركه بانفراده، وجب تركه مع غيره.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عنه: بأن هذا يبطل بالأخت إذا كانت تحت الإنسان فإنه لا يجوز أن ينكح أختها، وإن لم تكن تحته جاز أن يتزوج أختها.

ويبطل ـ أيضاً ـ بما لو قال: لا تأكل تمراً إن أكلت خبزاً، فإنه لا يجوز الجمع بينهما، ولكن يجوز أن يأكل أحدهما، فإن أكل خبزاً لم يجز له أكل التمر، وإن أكل التمر لم يجز له أكل الخبز.

هذه المسائل التي ينبغي أن أنبه القارىء إليها.

* * *

المسألة الثانية

وهي التي ذكرها ابن قدامة

هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو لا؟

أي: النهي عن البيع والنكاح وجميع التصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها أو لا؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (من ذلك أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً.

أي: أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام ـ كالنهي عن البيع، وعن النكاح وجميع التصرفات ـ يقتضي فسادها.

والمراد به: عدم ترتب الآثار:

فأثر النهي في العبادات: عدم براءة الذمة.

وأثر النهي في المعاملات: عدم إفادة الملك والحل.

هذا ما ذهب إليه الجمهور من المالكية والشافعية، والحنابلة، والظاهرية وبعض الحنفية وبعض المتكلمين.

وقولنا: «مطلقاً» يُقصد به: أنه إذا ورد النهي عن السبب المفيد حكماً يقتضي فساده سواء كان النهي عنه لعينه، أو لغيره في العبادات أو في المعاملات كالنهي عن البيع بعد النداء الثاني، والنهي عن بيع المزابنة، والنهي عن نكاح المتعة، والنهي عن نكاح الشغار، والنهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها»، فالنهي عن كل ذلك يقتضي فسادها.

واختلف أصحاب هذا المذهب فيما بينهم هل اقتضى ذلك من جهة اللغة أو الشرع؟

فقال بعضهم: إن النهي اقتضى الفساد من جهة اللغة.

وقال بعضهم الآخر: إن النهي اقتضى الفساد من جهة الشرع.

وقال فريق ثالث: إن النهي اقتضى الفساد من جهة المعنى وهو الأولى؛ لأن النهي يدل على قبح المنهي عنه وحظره، وهو مضاد للمشروعية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: التفصيل. بيانه:

إن كان النهي عن الشيء لعينه كالزنا والسرقة فإنه يقتضي الفساد وإن كان النهي عن الشيء لغيره كالبيع عند النداء الثاني يوم الجمعة فإنه لا يقتضي الفساد.

هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي.

* * *

أقسام المنهي عنه

ينبغي أن ننبه القارىء أن المنهي عنه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: المنهي عنه لذاته، أو لعينه كالسفه، والكفر، وبيع الحر والملاقيح والمضامين، والظلم.

القسم الثاني: المنهي عنه لغيره، وهو يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: ما نهي عنه لوصفٍ لازم له كصوم يوم النحر، وأيام

التشريق، فإن النهي ورد لمعنى متصل بالوقت، فالوقت كالوصف اللازم له؛ لأنه معيارٌ له.

ويمثل له من العقود بالربا فإنه منهي عنه لمعنى اتصل بالبيع وصفاً، وهو: انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع وكذلك بيع المجهول، وغير المقدور التسليم.

بيان ذلك: أن الصوم من حيث هو صوم مشروعٌ مثابٌ عليه، ومن حيث إنه واقع في يوم عيد غير مشروع.

النوع الثاني: ما نهي عنه لوصف مجاور، أي: ليس بلازم له مثل الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة بالثوب المسروق، والوطء في حال الحيض.

وهناك تفصيلات كثيرة في هذه الأقسام، ذكرت لك منها المهم، وتركت الباقي؛ خشية الإطالة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن الشيء قد تكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى على ما مضى).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن الشيء المنهي عنه لذاته ولعينه له جهة واحدة كالنهي عن الزنا والكفر، والملاقيح والمضامين، وبيع الميتة، ونكاح المحارم فهذه التصرفات، وما ماثلها فاسدة قطعاً؛ لعدم قابلية المحل للتصرف الشرعي، فلا يترتب عليها أي أثر شرعي.

أما الشيء المنهي عنه لغيره كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة،

فإن هذا له جهتان هو مقصود من إحدى الجهتين، مكروه من الأخرى.

فإذا نهى عن الصلاة لعينها ولذاتها فإن النهي يقتضي فسادها.

ولكن لو نهى عن الصلاة لوصف ليس بلازم لها، ولكنه ملابس لها كالصلاة في الدار أو الأرض المغصوبة فإن النهي ـ هنا ـ لا يقتضي فساد الصلاة، بل إن الصلاة صحيحة منعقدة تترتب عليها آثارها الشرعية، والنهي عنها لا يورث الفساد والبطلان، لكنه يورث كراهة فقط؛ وذلك لأن القبح في غير المنهي عنه، فلا يقتضي النهي رفع المنهي عنه، بل يقتضي رفع المعنى المقبح، وبذلك يكون ذات المنهي عنه صحيحاً مشروعاً بعد النهي غير أنه مكروه

كذلك يقال في الصلاة بالثوب الحرير، والصلاة في الثوب المسروق، وصوم أيام التشريق، وقد مضى بعض هذا في الكلام عن «الصلاة في الدار المغصوبة» في المحرم لعينه والمحرم لغيره.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه**).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل، بيانه:

أن النهي عن العبادات يقتضي فسادها.

أما النهي عن المعاملات فلا يقتضي فسادها.

سواء كان النهي عن الشيء لعينه، أو كان النهي عنه لغيره.

وهذا مذهب أبي الحسين البصري ـ في «المعتمد» ـ، وتبعه على

ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»، واختاره بعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

استدل أصحاب المذهب الثالث على التفريق بين النهي عن العبادات فيقتضي فسادها، والنهي عن المعاملات فلا يقتضي فسادها بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والنهي والأمر يتضادان فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة ولا عبادة).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ــ : أن هناك فرقاً بين العبادات والمعاملات في ذلك، بيانه:

أن العبادة طاعة، والطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان، فما يوافق الأمر قربة وطاعة وارتكاب النهي معصية، فلا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد بأن يكون هذا الشيء منهياً عنه ومأموراً به.

عنه ومأموراً به في حال واحدة، فإذن يكون النهي عن العبادات يقتضي فسادها.

بخلاف المعاملات، فإنها ليست قربة، فلا يناقض المقصود منها ارتكاب النهي، فالنهي عن المعاملات لا يقتضي فسادها فمثلاً: البيع وقت النداء يوم الجمعة صحيح يفيد الملك، لكن البائع أثم لارتكابه المنهي عنه فلا يوجد تناقض هنا.

* * *

الدليـل الثانـي

قولـه: (ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قربة محرماً محال).

ش: **أقول**: الدليل الثاني من أدلة أصحاب المذهب الثالث: أن النهي والعبادة يستحيل أن يجتمعا؛ لأن النهي المجرد عن القرائن يقتضي التحريم ــ كما ذكرناه ــ والعبادة قربة مأمور بها وكون الشيء قربة وفي نفس الوقت يكون محرماً هذا مستحيل، فإذا نهي عن العبادة فإنه إذا فعلت فإن هذا الفعل فاسد مطلقاً.

بخلاف النهي عن المعاملة فإنها ليست قربة لذلك لا يوجد تضاد بينها وبين النهي عنها.

وهذا قريب من الدليل الأول.

* * *

المذهـب الرابـع

قوله: (وحكي عن طائفة: منهم أبو حنيفة: أن النهي يقتضي الصحة).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن النهي عن الفعل يقتضي صحة المنهي عنه.

قلت: أصحاب المذهب الثالث ــ وهم القائلون: إن النهي عن المعاملات والتصرفات لا يقتضي فسادها ــ اختلفوا في أن النهي عنها هل يدل على الصحة.

فذهب أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، وبعض الحنفية إلى أنه يدل على الصحة.

ولأجل ذلك تجدهم احتجوا بالنهي عن الربا على انعقاده فاسداً، وكذا في نذر صوم يوم العيد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الرابع

استدل أصحاب المذهب الرابع ـ على أن النهي عن التصرفات يقتضي الصحة ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأن النهي يدل على التصور؛ لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي كنهي الزمن عن القيام، والأعمى عن النظر).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ : أن مجرد صدور صيغة النهي يدل على تصور وقوع المنهي عنه، فالنهي ـ مثلاً ـ عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده، فلو استحال انعقاده في نفسه لما نهى عنه؛ لأن المحال لا ينهى عنه، أي: أن النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم فلا يجوز أن يقال للزَّمن ـ وهو المريض مرضاً شديداً مزمناً ـ : «لا تطر»، ولا يجوز أن يقال للأعمى: «لا تبصر»؛ لأن مثل ذلك عبث.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ : القياس على الأمر. بيانه:

أنه كما أنه لا يصدر أمر إلاَّ إذا كان مستدعياً مأموراً به يجب امتثاله وفعله، كذلك النهي لا يصدر إلاَّ إذا كان هناك منهياً يمكن ارتكابه بجامع: أن كلاً منهما يستدعي شيئاً ممكناً.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(وإذا ثبت تصوره فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الرابع ـ : إذا ثبت تصور وقوع المنهي عنه، فالنهي عنه صحيح، وعلى هذا تنزل النواهي الشرعية، أي: أنه إذا نهى الشارع عن صوم يوم النحر، وعن الصلاة في الأوقات والأماكن المذكورة، وعن الربا، فالأصل تنزيل لفظ الصلاة، والصوم، والبيع على عرف الشارع، وعرف الشارع في ذلك إنما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعاً، فلو لم يكن التصرف المنهي عنه كذلك لما كان هو التصرف الشرعي.

فما نهى الشارع عن أي شيء إلاَّ لأنه تصور وقوع المنهي عنه، وإلاَّ لما نهى عنه. وهو قريب من الدليل الأول.

* * *

المذهب الخامس

قوله: **(وقال بعض الفقهاء، وعامة المتكلمين: لا يقتضي فساداً ولا صحة).**

ش: **أقول**: المذهب الخامس: أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة مطلقاً:

ذهب إلى ذلك الفقهاء، وعامة المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الخامس

قوله: (لأن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: «نهيتك عن كذا فإذا فعلته رتبت عليك حكمه»، ولو صرح به فقال للأب: «لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية» و «لا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق» و «لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب» لم يكن هذا مناقضاً، فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الخامس ـ على أن النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة ـ بقولهم: إنا نقصد بالفساد: تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام، وهذا يعتبر من قبيل خطاب الإعلام والإخبار والوضع ـ أي: من الحكم الوضعي ـ أما النهي فهو من قبيل الخطاب التكليفي، وليس بينهما رابط حتى يقتضي أحدهما الآخر، فلا يوجد بينهما تنافي.

فمثلاً: لو صرح الشارع وقال للأب: «حرمت عليك استيلاد جارية ابنك ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية» فإن هذا ليس بممتنع، ولا متناقض، ولا متنافي.

كذلك لو قال: «نهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت

بانت زوجتك»، أو قال: «نهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب»، أو قال: «نهيتك عن ذبح شاة الغير بسكين الغير من غير إذن لكن إن فعلت حلت الذبيحة».

فهذا كله غير متناقض ولا متنافي.

بخلاف قوله: «حرمتُ عليك الطلاق وأمرتك به، أو أبحته لك»، أو قوله: «حرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن وأوجبته عليك» فإن ذلك متناقض لا يعقل؛ لأن التحريم يضاد الإيجاب.

لكن لا يضاده كون المحرم منصوباً علامة على حصول الملك والحل، وسائر الأحكام.

أي: يتناقض أن يقول: «حرمت الزنا أو أبحته»، ولكن لا يتناقض أن يقول: «حرمت إتيان جارية ابنك وجعلت الفعل ـ لو فعلت ـ في عينه سبباً لحصول الملك».

إذا ثبت هذا فقوله: «لا تبع»، وقوله: «لا تنكح»، وقوله: «لا تطلق» لو دل على الفساد ـ وهو: تخلف الأحكام عنها ـ فإنه لا يخلو من أحد أمرين:

أولهما: إما أن يدل من حيث اللغة.

ثانيهما: أو يدل من حيث الشرع.

أما الأول: ـ وهو أن النهي يدل على الفساد من حيث اللغة ـ فهو محال؛ لأن العرب قد تنهى عن الطاعات، وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهي عنه ينبغي أن لا يوجد، أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ، من حيث وضع اللسان؛ لأنه يعقل أن يقول

العربـي: «هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تفعله وتقدم عليه» ولو صرح به الشارع لكان منتظماً مفهوماً. ولكن الواقع خلافه كما هو معروف.

أما الثاني: ــ وهو أن النهي يدل على الفساد من حيث الشرع ــ فهذا باطل؛ لأنه لم يثبت، فلم يقم دليل من الشرع يفيد أن النهي للإفساد.

فلم يثبت أن النهي يقتضي الفساد ولا الصحة؛ لعدم الدليل على ذلك أما كون الفاعل يأثم بفعل المنهي عنه فذلك من دليل خارجي. والله أعلم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا أدلة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً ــ بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: (أحدها: ما روت عائشة ــ رضي الله عنها ــ: أن النبـي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ» أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أنه يقتضي الفساد ــ: النقل، وهو ما روته عائشة ــ رضي الله عنها ــ أن النبـي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، وفي لفظ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»، وفي لفظ: «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد».

وجه الدلالة: معنى «رد» أي: مردود، وأيُّ فعلٍ يُردُّ على فاعله فكأنه لم يفعله ولم يوجده، فهو ــ إذن ــ فاسد لا يُعتبر.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ : أن المردود ليس بصحيح، ولا يخفى أن المنهي عنه ليس بمأمور، ولا هو من الدين فكان مردوداً فاسداً لا يصلح أن يُعتد به.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: **(فإن قيل: معناه: ليس بمقبول قربة ولا طاعة).**

ش: **أقول**: اعترض بعضهم على الدليل الأول بقوله: إن معنى: «رد» ــ الواردة في الحديث ــ : أي: غير مقبول قربة ولا طاعة، ولا شك أن المحرم لا يقع طاعة، وهذا نسلمه.

أما أن لا يكون سبباً للحكم، فإن الاستيلاد من جارية الابن، والطلاق في الحيض، وذبح شاة الغير بغير إذنه ليس عليه أمرنا، ثم ليس ذلك يرد بهذا المعنى.

الجـواب عنـه

قوله: **(قلنا: قوله: «مردود» يقتضي: ردَّ ذاته، فإذا لم يكن اقتضى رد ما تعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً).**

ش: **أقول**: أجاب بعض أصحاب المذهب الأول عن ذلك الاعتراض بقولهم: إن معنى «رد» أي: مردود، ولفظ «مردود» يقتضي رد ذات المنهي عنه لكي يكون وجوده وعدمه واحداً.

لكن رد ذاته بعد وجودها في الوجود بالفعل محال فيبقى مردوداً فيما

عداها من آثاره ومتعلقاته، وقلنا ذلك ليصح كون عدمه ووجوده سواء، وهذا معنى كونه فاسداً.

* * *

جـواب آخـر

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجواب آخر هو: أن الرد يستعمل فيما ذكر المعترض ـ وهو أنه غير مقبول ـ ويستعمل في الإبطال والفساد.

فيقال ـ مثلاً ـ : «رد فلان كلام فلان» إذا أفسده، ويقال: «رد شبه المبطلين»: إذا أفسدها.

وإذا استعمل فيهما حمل عليهما.

* * *

اعتـراض آخـر

اعترض على الاستدلال بالحديث السابق على أن النهي يقتضي الفساد مطلقاً باعتراض آخر وهو: أن الحديث من أخبار الآحاد، فلا يستدل به على إثبات قاعدة أصولية مثل قاعدة: «النهي يقتضي الفساد».

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجـواب الأول

إن هذا الحديث قد تلقته الأمة بالقبول، فلم ينكره أحد، فصار كالمتواتر.

الجـواب الثانـي

سلّمنا أنه خبر آحاد، فإنه يستدل به على إثبات تلك القاعدة؛ لأن تلك

القاعدة عملية أي: وسيلة إلى العمل، والقواعد العملية تثبت بخبر الواحد؛ قياساً على الفروع.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: **(الثاني: أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلاَّ مثلاً بمثل» واحتج عمر ـ رضي الله عنه ـ في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١] وفي نكاح المحرم بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد ـ : أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: أنهم استدلوا على فساد عقود الربا بالنهي الوارد في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، ولا البر بالبر، ولا الشعير بالشعير، ولا التمر بالتمر، والملح بالملح، إلاَّ سواء بسواء، عيناً بعين، يداً بيد».

ومنها: احتجاج ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ في فساد نكاح المشركات بالنهي عنها الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] ولم ينكر عليه أحد.

ومنها: احتجاجهم على فساد نكاح المحرم في الحج بالنهي عنه الوارد في قوله النبـي ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح».

ومنها: احتجاجهم على فساد بيع الطعام قبل قبضه بالنهي عن ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة، لا يمكن حصرها.

فلو لم يكن النهي يفيد الفساد لما احتجوا بتلك النواهي على فساد الأمور المنهي عنها.

وهذا يعتبر إجماعاً سكوتياً من الصحابة على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه؛ لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه خالف في ذلك. والله أعلم.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض معترض قائلاً: لعلهم رجعوا إلى فساد ذلك بسبب قرينة دلت في الحال على ذلك الفساد.

الجـواب عنـه

يقال في الجواب عن ذلك: إنه لو كان هناك قرينة لذكرت ونقلت مثل ما نقل احتجاجهم واستدلالهم، فلما لم ينقلوا ذلك دل على أنهم فهموا من النهي الفساد بمجرده.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلُّق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهى عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن

النهي يقتضي الفساد ــ أن الشارع لا ينهى عن شيء إلاَّ لأن المفسدة متعلقة بالمنهي عنه، أو لازمة له.

دليل ذلك: أنه ثبت من استقراء وتتبع النصوص الشرعية أن الشارع لا ينهى عن مصلحة، فلم يبق إلاَّ أن نهيه عن مفسدة وإذا كانت الأشياء المنهي عنها فيها مفاسد فسيلحق الناس منها ضرر، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلاَّ بقولنا: إن النهي يقتضي الفساد.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي منع من التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلَّق غرضه، فتمكينه منه حثٌّ على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمه الشرع).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النهي يقتضي الفساد ــ : أن النهي عن الشيء يقتضي ترك هذا الشيء المنهي عنه واجتنابه وتصحيح حكم ذلك الشيء يقتضي عدم تركه، وتركه وعدم تركه متناقضان، بيان ذلك من وجهين:

الأول: أن نصب المنهي عنه سبباً للملك كقولك: «حرمت عليك استيلاء جارية ابنك ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية» هذا يكون تمكيناً لك من أن تجعل الوطء وسيلة للملك، وأصل النهي يمنع من الوطء.

فكيف نجمع بين هذا وذاك؟ هذا لا يمكن؛ لوجود التناقض.

الوجه الثاني: أن الحكم يقصده الآدمي ويعمل به رجاء الثواب، وخوفاً من العقاب، فمجرد تمكينه منه يعتبر حثاً على تعاطيه والأخذ والعمل به، والنهي ــ بالأصل ــ موضوع للمنع من ذلك التعاطي والأخذ والعمل. فهذا متناقض.

والشرع بريء من التناقض، وما يفضي إليه.

ويلزم ــ للتخلص من هذا التناقض ــ : أن يقال: إن النهي يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً.

* * *

الجواب عما قاله المخالفون لأصحاب المذهب الأول

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذاهب المخالفة، وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما تعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «إن النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا نقول بأن النهي يقتضي الفساد مطلقاً سواء كان النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره لا فرق بينهما؛ وذلك لأن الشارع لا ينهى

عن شيء إلاَّ لوجود المفسدة في هذا الشيء المنهي عنه، ووجود هذه المفسدة إما قطعي ــ وهي المفسدة الخالصة ــ أو ظني ــ وهي المفسدة الراجحة ــ والعمل بالقطعي والظني واجب، ولا يجوز العمل بالمرجوح؛ لأنه كالمعدوم، لذا يجب اجتناب الشيء المنهي عنه مطلقاً؛ نظراً لوجود المفسدة فيه.

ثم إن الحديث السابق ــ وهو: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» عام وشامل للمنهي عنه لعينه ولغيره فهو يوضح: أن المنهي عنه ليس عليه أمره مطلقاً فيجب أن يكون مردوداً وهذا يشمل ذاته وآثاره ومتعلقاته.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقولهم: «إن النهي لا ينافي الصحة «قد بينا تناقضهما، وإن سلمنا أنه لا يناقضه، لكن يدل على الفساد ظاهراً، ويكفي ذلك وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم).

ش: **أقول**: قال أصحاب المذهب الثالث: «إن النهي عن العبادات يقتضي فسادها؛ حيث إنه يوجد تضاد وتناقض بين صحتها والنهي عنها، بخلاف المعاملات فإن النهي عنها لا يقتضي فسادها؛ لأن النهي فيها لا ينافي ولا يناقض الصحة فمثلاً «نهي عن البيع بعد النداء الثاني يوم الجمعة» فلو حصل البيع بشروطه فإنه يصح ويفيد الملك، لكن البائع أثم لارتكابه المنهي عنه وهنا لا تناقض؛ حيث لا قربة.

فأجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجواب يتكون من وجهين:

الوجـه الأول

لا نسلم عدم تناقض ذلك، فقد بينا تناقضهما فيما سبق؛ حيث قلنا: إن النهي يدل على تعلق مفسدة بالمنهي عنه أو بما يلازمه لأمور:

الأول: أن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، وقولنا إنه يقتضي الفساد إعدام لها بأقوى الطرق.

الثاني: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً يمكن من التوسل، والنهي يمنع التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلق غرضه، فتمكينه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي.

الثالث: أنه لو لم يفسد المنهي عنه لزم من نفيه لكونه مطلوب الترك بالنهي حكمه للنهي، ومن ثبوته لكون الغرض جواز التصرف وصحته حكم الصحة وذلك باطل.

الوجـه الثانـي

سلَّمنا أن النهي لا ينافي الصحة ولا يناقضها، لكن ظاهر النهي يقتضي الفساد، والعمل بالظاهر واجب.

وعلى فرض أنا خالفنا هذا الظاهر ـ وهو: أن النهي يقتضي الفساد ـ وقلنا: بالصحة في بعض الفروع فإنا قلنا ذلك بسبب قرينة صرفت اللفظ عن المعنى الراجح والظاهر، إلى المعنى المرجوح.

وهذا لا يعنى أنا عدلنا عن قاعدتنا وأصلنا ـ وهو: أن النهي يقتضي الفساد ـ ، بل نعمل على هذه القاعدة في مطلق النهي.

قياساً على قولنا: إن مطلق النهي يقتضي التحريم، لكن لو وردت

صيغة النهي مع قرينة صرفتها من التحريم إلى الكراهة أخذنا بذلك بسبب القرينة، أما إذا تجرد النهي عن القرائن فإنه يقتضي التحريم، كذا ها هنا.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الرابع

قوله: (وقولهم: «إنه يدل على الصحة» بعيد جداً فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قربه منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع: «إن النهي يقتضي الصحة ويدل عليها» أجاب أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن هذا المذهب بعيد جداً؛ لأن النهي لا يدل على الصحة عن طريق اللغة، ولا عن طريق الشرع، ولا عن طريق الضرورة، فالمصير إليه تحكم ودعوى بلا دليل، بل الاستدلال بالنهي على فساد الشيء المنهي عنه أقرب من الاستدلال بالنهي على صحته.

وهم منعوا أن يكون النهي يدل على الفساد.

فكيف منعوا أن يكون النهي يدل على الفساد مع قربه منه ـ ويجيزوا أن يكون النهي يدل على الصحة ـ مع بعده؟! هذا بعيد وغريب.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الرابع

قوله: (قولهم: «إنه يدل على التصور» قلنا: يدل على تصوره حساً ـ وهو الأفعال ـ ، أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا ينهى عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله: سائر مناهي الشرع كالمحاقلة، والمزابنة والمنابذة، والملامسة، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾ [النساء: ٢٢]،

﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك» إلى نظائره).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الأول ـ: «إن النهي عن الشيء يدل على تصور وقوعه، ، وإلاَّ لما جاز النهي عنه».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا نوافقكم بأن النهي يدل على تصور وقوعه عن طريق الحس، وهي: الأفعال.

أما الصحة والفساد فهما حكمان شرعيان وضعيان لم يرد الأمر بهما، ولا النهي عنهما.

ويدل على ذلك سائر مناهي الشرع فلم يرد فيها ذلك، بل إنا نحن وأنتم ـ أيها المخالفون ـ قد أجمعنا على إبطال كل ما نهى عنه الشرع، فقد أبطلنا البيع بالمحاقلة، والبيع بالمزابنة، والبيع بالمنابذة والبيع بالملامسة، وأبطلنا نكاح ما نكح آباؤنا ونكاح المشركات، وأبطلنا الربا، وأبطلنا الصلاة أثناء الحيض إلى غير ذلك، ولا مستند لذلك إلاَّ النهي فقط، فهذا يدل على أن النهي يقتضي الفساد والبطلان مطلقاً.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الرابع
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في دليلهم الثاني ـ: «كما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي كذلك يستدعي منهياً يمكن ارتكابه» يمكن الجواب عنه: بأن هذا الدليل مبني على قياس النهي على الأمر، وهذا قياس لا يصح؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: أنه لا يصدر أمر إلاَّ إذا كان هناك مأمور به يمكن امتثاله هذا صحيح؛ لأن الأمر بدون بيان المأمور به تكليف ما لا يطاق ــ وقد سبق بيانه ــ .

أما النهي فيمكن أن يصدر بدون بيان المنهي عنه الذي يمكن ارتكابه فمثلاً الشارع نهى عن الخمر وأورده في القرآن والسنة فقد لا يوجد الخمر في بيئة هذا المنهي وكذلك جميع المناهي.

* * *

ما أجيب به عن
الدليل الثالث لأصحاب المذهب الرابع

قوله: (قولهم: «إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع، عنه جوابان: أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلاَّ ما صرفنا عنه الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف، الثاني: أنا نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها؛ لما ذكرناه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ــ في دليلهم الثالث ــ : «إذا ثبت تصوره فلفظات الشرع تحمل على المشروع، دون اللغوي...» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أن الأصل: أن الاسم يستعمل في ما وضع له في اللغة إلاَّ إذا ورد عرف استعمال في الشرع فإنه يصرفه عن استعماله في اللغة وقد ألقينا عرف

الشرع في الأوامر أنه يستعمل هذه الأسماء للموضوع الشرعي فهو يستعمل الصوم، والنكاح، والبيع لمعانيها الشرعية.

أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، وأمثال هذه النواهي مما لا ينعقد أصلاً، ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع، فيرجع إلى أصل الوضع.

الجواب الثاني

سلمنا استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية تختلف عن الصلاة اللغوية.

فالصلاة الشرعية هي الأفعال المفتتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم والصحة غير داخلة في تعريف الصلاة الشرعية.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الخامس
ـــ ولم يذكره ابن قدامة ـــ

أصحاب المذهب الخامس قالوا: النهي لا يقتضي فساداً ولا صحة واستدلوا بأنه لا يوجد دليل على الصحة ولا على الفساد: فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك: بأن هذا الدليل متضمن للمطالبة بالدليل على الفساد، أو على الصحة.

والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم قد ذكرنا أدلة من السنة، ومن الإجماع، ومن العقل تدل على أن النهي يقتضي الفساد، ولا يصرف عنه إلاَّ بقرينة، وأبطلنا أدلة المخالفين.

وإذا كان النهي يقتضي الفساد، فمن باب أولى أنه لا يقتضي الصحة.

* * *

أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية

إن الاختلاف بين المذاهب الخمسة السابقة حول اقتضاء النهي لم يكن كله ذا أثر في الاختلاف في الفروع وإنما الذي له أثر في الفروع هو: اختلافهم فيما يلي:

أولاً: النهي المطلق في المعاملات هل يقتضي الفساد؟

ثانياً: النهي عن الشيء لغيره هل يقتضي الفساد؟

فاختلف العلماء في ذلك، وانبنى على هذا الخلاف الأصولي فروع فقهية كثيرة بعضها يتصل بالعبادات، وبعضها يتصل بالمعاملات وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول

ورد النهي عن صيام يومي العيدين، وأيام التشريق.

فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهو الصوم أو لا؟

اتفق العلماء على أن صيام يوم عيد الفطر، ويوم عيد الأضحى وأيام التشريق حرام لما روى أبو سعيد الخدري أن النبـي ﷺ «نهى عن صوم يومين: يوم الفطر، ويوم النحر»، وكذلك حديث النهي عن صيام أيام التشريق.

واختلفوا فيمن نذر صومها هل ينعقد نذره، وهل إذا انعقد نذره فصام في هذه الأيام صح الصيام، وسقط القضاء عنه؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أن هذا النذر فاسد.

وهو مذهب جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة.

واحتج هؤلاء بالقاعدة وهي: أن النهي المطلق يقتضي الفساد، بيان ذلك من وجهين:

أولهما: أن النهي متعلق عندهم بذات الصوم، ولم يظهر لهم انصراف النهي عن الذات لوصف خارج، أو لازم.

ثانيهما: أن الصوم بعد النهي عنه لم يبق مشروعاً حتى لا يصح التزامه بالنذر؛ لأن الصوم المشروع عبادة، والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعاً لربه فما يكون بمباشرته عاصياً مرتكباً للحرام لا يكون صوماً مشروعاً، فاقتضى ذلك فساد المنهي عنه وهو صوم يوم العيدين.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النذر صحيح مشروع بأصله دون وصفه.

وهذا مذهب جمهور الحنفية.

فالناذر ـ عندهم ـ يجب عليه الفطر، والقضاء، لكن لو صام هذه الأيام صح صيامه مع التحريم.

واحتجوا بقولهم: إن النهي لم يرد على ذت الصوم، فإنه مشروع بأصله، بل إن النهي وارد على وصفه الملازم، فالنهي لا ينافي المشروعية؛ لأن موجب النهي الانتهاء، والنهي عما لا يتصور لا يكون، فيقتضي تصوره وحرمته، فيكون مشروعاً ضرورة، والنهي لغيره، وهو: ترك إجابة دعوة الله ـ تعالى ـ لا ينافي المشروعية فيصح نذره، ولكنه يفطر؛ احترازاً عن المعصية، ثم يقضي؛ إسقاطاً للواجب عن ذمته، وإن صام فيه يخرج عن العهدة؛ لأنه أداه لما التزمه ناقصاً لمكان النهي.

هذا ما قرره علماؤهم ــ كالسرخسي، في «المبسوط» ــ والزيلعي ــ في تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ــ .

فبناء على هذا قالوا: إن النهي يقتضي الصحة.

المثال الثاني

ورد النهي عن صلاة النافلة في الأوقات المكروهة هل تنعقد أو لا؟

فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهي تلك الصلاة أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن صلاة النافلة لا تنعقد في هذه الأوقات، بل هي فاسدة وباطلة.

وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء.

واحتجوا بهذه القاعدة وهي: أنه ورد النهي عن الصلاة في هذه الأوقات، والنهي يقتضي الفساد، بيان ذلك:

أن عقبة بن عامر الجهني قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب».

فالنهي ــ هنا ــ لوصف لازم للصلاة، وهو الوقت المكروه الذي لا يتصوَّر وجود الصلاة في جزء منه بدونه.

* * *

المذهب الثاني

أن صلاة النافلة تنعقد في هذه الأوقات.

وهو مذهب أكثر الحنفية.

وقد احتجوا بقولهم: إن النهي ليس بوصف لازم للصلاة، وإنما هو لأمر خارج عنها مجاور لها، وهو معنى متصل بالوقت، وهو التشبه بعبدة الشمس، فلهذا كرهت الصلاة مع انعقادها صحيحة، لعدم القبح في أركانها وشروطها.

ولو شرع فيها فالأفضل قطعها، وقضاؤها فيما بعد؛ لأنها لزمت بالشروع فيه.

فهذه الأوقات صحيحة في نفسها؛ لأنها أوقات كسائر الأوقات؛ لأنه من حيث إنها أوقات لا قبح فيها، وفاسدة بأوصافها وهي كونها منسوبة إلى الشيطان.

المثال الثالث

ورد النهي عن نكاح المحرم حيث روى عثمان بن عفان ــ رضي الله عنه ــ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم، ولا ينكح ولا يخطب» فهل هذا النهي يقتضي فساد المنهي عنه وهو: النكاح في حال الإحرام أم لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن هذا النكاح فاسد وباطل.

وهو مذهب الجمهور.

واحتجوا بهذه القاعدة، أي: بأنه ورد النهي عنه، والنهي عندنا يقتضي الفساد.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النكاح صحيح، ويجوز ولا مانع منه.

وهو مذهب أكثر الحنفية.

واحتجوا بدليلين:

الأول: أنه روى ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم.

وأجيب: بأن هذا مخالف بما قالته ميمونة نفسها حيث روى يزيد بن الأصم عن ميمونة: «أن النبي ﷺ تزوجها حلالاً، وبنى بها حلالاً» وكلام صاحب القصة أولى بالقبول؛ لأنه أخبر وأعرف.

الدليل الثاني لهم: أن هذا النكاح يعتبر عقداً يملك به الاستمتاع فلا يحرمه الإحرام كشراء الأمة.

أجيب بأن هذا قياس فاسد؛ لأنه قياس يعارض نصاً والقياس الذي يعارض نصاً لا يعتد به.

المثال الرابع

ورد النهي عن نكاح الشغار ـ وهو: أن يقول: زوجني ابنتك حتى أزوجك ابنتي ولا يكون بينهما مهر ـ وذلك بحديث ابن عمر أن الرسول ﷺ نهى عن الشغار».

واتفق العلماء على أن نكاح الشغار لا يجوز، لكن هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه ـ وهو نكاح الشغار ـ أو لا؟

اختلف في هذا على مذهبين:

المذهب الأول

وإن هذا النكاح فاسد وباطل.

وهو مذهب الجمهور.

واحتجوا بهذه القاعدة، حيث إنه ورد النهي عن هذا النكاح، والنهي يقتضي الفساد.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا النكاح والعقد صحيح مع وجوب مهر المثل.

وهو مذهب جمهور الحنفية.

واحتجوا بأن النهي لم يرد على نفس النكاح، فالنكاح من حيث شروطه وأركانه صحيح، ولكن يأثم من فعل ذلك بسبب تأخر المهر في مثل هذه الحالة.

والأمثلة على هذه القاعدة وهي: اقتضاء النهي الفساد ومدى تأثر الفروع الفقهية بها كثيرة جداً لا يمكن حصرها في هذا الشرح. وذلك لأن هذه المسألة تعتبر من القواعد الكبار التي انبنى عليها من الفروع الفقهية ما لا يحصى.

وقد اضطربت فيها المذاهب، وتشعبت الآراء، وتباينت المطالب، وتناقض بعض العلماء في كلامه فيها، فتجد العلماء يقرر مذهباً فيها، ثم عند التطبيق يخالف هذا المذهب.

وهي مسألة تحتاج إلى وقفة متأنية ودراسة دقيقة، وليس هذا مجال ذلك. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

هذا آخر المجلد الخامس من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة حفظه الله ونفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه ــ إن شاء الله ــ باب «العموم»

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد الخامس

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ بيان أن العلماء اتفقوا في أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص	١٨٥
ـ بيان خلاف العلماء في إطلاق اسم الأمر على ما عدا القول المخصوص من الفعل وغيره	١٨٥
ـ المذاهب في ذلك، مع بيان كل مذهب	١٨٥
ـ بيان أن الراجح من تلك المذاهب: أن لفظ الأمر يطلق حقيقة على القول أو يطلق على الفعل وغيره مجازاً	١٨٧
ـ سبب الترجيح	١٨٧
ـ هل للأمر صيغة	١٨٧
ـ المذاهب في ذلك: ـ	١٨٧
ـ المذهب الأول: أن للأمر صيغة موضوعة له تدل على حقيقة وهو مذهب الجمهور	١٨٧
ـ وبيان الصيغ الدالة على الأمر، وهي أربع	١٨٧
ـ المذهب الثاني: أنه لا صيغة للأمر، وهو مذهب الأشاعرة	١٨٨
ـ بيان فساد وبطلان مذهب الأشاعرة، حيث إنهم لما قالوا إن الكلام معنى قائم في النفس فقد خالفوا الكتاب والسنَّة وإجماع أهل اللغة والفقهاء وأهل العرف	١٨٩
ـ أولاً: بيان مخالفتهم للكتاب	١٨٩
ـ ذكر عدد من الآيات دالة على أن ما النفس لا يُسمَّى كلاماً	١٨٩
ـ ثانياً: بيان مخالفتهم للسنَّة	١٩٠
ـ ذكر عدد من الأحاديث دالة على أن ما في النفس لا يسمى كلاماً	١٩٠
ـ ثالثاً: بيان مخالفتهم لإجماع أهل اللغة واللسان	١٩٢
ـ دليل هذه المخالفة	١٩٢
ـ رابعاً: بيان مخالفتهم لإجماع الفقهاء	١٩٣

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

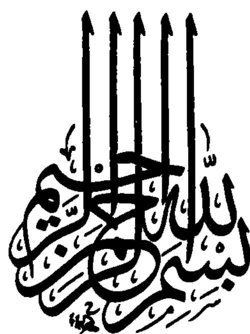
بكلية الشريعة بالرياض. قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد السادس

دار العاصمة

للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

(٦)

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص.ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد السادس

ويشتمل على:

العموم، والخصوص، والمطلق والمقيد،
ودلالة الألفاظ على الأحكام بفحواها ومفهومها

العموم

بـاب العمـوم

قوله: (باب العموم).

ش: **أقول**: ذكر مسائل العموم والخصوص والمطلق والمقيد بعد ذكره لمسائل الأوامر والنواهي؛ نظراً لأن الأمر، أو النهي يرد: أحياناً بلفظ عام، أو خاص، أو مطلق، أو مقيد، فأراد أن يبين ذلك.

* * *

العموم من عوارض الألفاظ حقيقة

قوله: (اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة.

والعوارض: جمع عارض، والعارض: هو الشيء الذي يذهب ويجيء ومنه سمي المال عرضاً؛ لأنه يذهب ويجيء: قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧].

فيكون معنى قوله: «العموم من عوارض الألفاظ حقيقة»، أي: أن العموم يلحق الألفاظ.

وهو عرض لازم لما لحقه من الألفاظ، وهذا خاص ببعض لألفاظ، والمقصود بذلك صيغ العموم التي تدل على استغراق اللفظ لجميع الأفراد التي سيأتي ذكرها بالتفصيل إن شاء الله ــ تعالى ــ.

والعموم لا يعرض في الحقيقة إلاَّ لصيغة لفظية كأسماء الجموع، وكل، وجميع، وغيرها من صيغ العموم كما سيأتي ذكره.

فإذا قلنا: «هذا اللفظ عام» فإن إضافة العموم إلى اللفظ ووصفه به حقيقة، وهذا كقولنا: «هذا حيوان مريض» فإن إضافة المرض إليه حقيقة.

وينبغي أن تعلم: أن العموم هو عارض للَّفظ قد يجيء إليه، وقد يزول عنه، وليس العموم داخل في حقيقة اللفظ، بمعنى: متى ما وجد اللفظ فهو عام، هذا ليس هو المقصود، وإنما المقصود ما قلناه. والله أعلم.

* * *

هل العموم من عوارض المعاني حقيقة أو لا؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المـذهب الأول

قوله: **(وقد يطلق في غيرها كقولهم: «عمهم القحط، أو المطر أو العطاء»، لكنه مجاز).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العموم من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقة، وهذا مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ والغزالي، وجمهور العلماء.

مثاله: قول العرب «عمهم القحط» مع أن القحط يختلف من وادي لوادي آخر، فتجد بعض الوديان فيه بعض البذور والشجر، وبعضها الآخر لا يوجد فيها شيء، ومع ذلك أطلق عليها وهذا الإطلاق مجاز.

كذلك قولهم: «عم هذه المدينة المطر»، قيل ذلك مع أن بعض أحياء المدينة لم يأتها مطر، ولكن قيل ذلك مجازاً.

وكذلك قولهم: «عم هذه القبيلة العطاء» مع أن عطاء رئيس القبيلة،

يختلف عن عطاء بعض رجال القبيلة، ومع ذلك أطلق ذلك، وهذا الإطلاق مجاز.

وسيأتي بيان السبب في كونه مجازاً.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء، نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقدرهم وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن العموم ليس من عوارض الألفاظ حقيقة ـ : بقولهم: إن من لوازم العام أن يكون متحداً، ومع اتحاده متناولاً لأمور متعددة من جهة واحدة، أي: أن الأفراد يجب أن يكونوا متساوين في الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، فهنا صيغة من صيغ العموم ـ التي سيأتي ذكرها ـ أفادت هذه الصيغة أن الصلوات الخمس تجب على كل المكلفين دون أن يتميز بعضهم على بعض في ذلك.

لكن العطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر منهم، فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث إنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد، هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمر واحدة.

فما يفعله الخليفة ـ وهو أنه أعطى كل واحد من أفراد القبيلة ـ يسمى عطاء، لكن عطاء رئيس القبيلة يختلف عن عطاء أقل رجل في القبيلة، ومع ذلك يسمى عطاء.

وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ومع هذا يقال: «عم المطر».

وكذلك الكلام في القحط، والخصب فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول أشياء بنسبة واحدة.

فلم يكن كل ذلك عاماً حقيقة.

وكذلك يشترك الإمام أحمد والإمام الشافعي بوصف العلم، لكن علم أحمد يختلف عن علم الشافعي.

وكذلك زيد يوصف بأنه قادر على النجاح، وعمرو يوصف ـ أيضاً ـ بأنه قادر على النجاح، لكن هل نجاح زيد مثل نجاح عمرو تماماً، فقد يختلفان: فقد يكون نجاح زيد بتقدير «ممتاز»، ونجاح عمر بتقدير «مقبول»، ومع ذلك يوصف كل واحد منهما بأنه ناجح في جميع المقررات.

فكل ما سبق يطلق عليها العموم، ولكن هذا الإطلاق إطلاق مجازي، وليس حقيقة؛ فلم يكن كل ذلك عاماً حقيقة؛ لاختلاف نسب الأفراد في الحكم.

بخلاف اللفظ الواحد كلفظ «الرَّجل» في قولنا: «أكرم الرجل» فإنه عام لجميع من يتصف بالرجولة، فيجب أن يكرم كل من اتصف بالرجولة بأعيانهم بنسب متساوية، دون أي اختلاف بينهم.

ولذلك كان العموم من عوارض الألفاظ الحقيقة، دون المعاني؛ نظراً لدلالة الألفاظ على مسمياتها باعتبار وجودها في اللِّسان ووجودها في الذهن، أي أنه يعم باعتبار وجوده باللسان، والأذهان فقط.

* * *

بيان كون الرجل يعم عند وجوده في اللسان والأذهان فقط

قوله: **(فالرجل له وجود في الأعيان، والأذهان، واللِّسان)**.

ش: **أقول**: يمكن أن نصور كيفية دخول العموم اللفظي وأنه يشمل جميع الأفراد بأعيانهم دون اختلاف، بقولنا: «الرجل».

فالرجل له ثلاث وجودات:

«وجود في الأعيان» و «وجود في اللِّسان» و «وجود في الأذهان».

والوجودان الأخيران يعمان بخلاف الوجود في الأعيان.

وإليك بيان ذلك ودليل كل واحد:

* * *

وجود الرجل في الأعيان لا يعم

قوله: **(فوجوده في الأعيان لا عموم له)**.

ش: **أقول**: إن وجود الرجل في الأعيان ـ وهو المعاين والمشاهد أمامك ـ فإنه لا عموم له باتفاق العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد، وإما عمرو)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن وجود الرجل في الأعيان لا عموم له: أنه لا يوجد رجل في العالم لا اسم له، بل لا بدَّ أن يكون له اسم، واسمه إما زيد، أو عمرو، هذا الاسم هو الذي خصَّصه، أي: أن هذا الرجل الذي تعاينه وتشاهده اسمه إما زيد، أو عمرو، هذا الاسم هو الذي أخرجه عن العموم وأفرده بالتخصيص.

ولا يمكن أن يقال: إنه يشملهما شيء واحد هو الرجولة؛ لأن الاسم خصصه.

* * *

وجود الرجل في اللِّسان يعم

قوله: **(وأما وجوده في اللِّسان)**.

ش: **أقول**: إن وجود «الرجل» في اللسان ـــ وهو: التلفظ به والنطق الدال على الرجل فهو عام ـــ بالنسبة للسامع.

* * *

الدليل على العموم في ذلك

قوله: **(فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما، ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة فسُمِّي عاماً لذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن وجود الرجل في اللسان يعم: أن لفظة: «الرجل» التي نطق بها المتكلم قد وضعت للدلالة على زيد وعمرو معاً، ونسبة لفظة «الرجل» في الدلالة على زيد وعمرو واحدة.

أي: أن زيداً يطلق عليه هذا الاسم، كما يطلق ذلك على عمرو دون زيادة أو نقصان، فلا يرجح أحدهما على الآخر.

فيُسمَّى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإن العبد لا يفهم رجلاً معيناً، بل يفهم أنه يكرم كل من يتصف بالرجولة، فيدخل في ذلك زيد وعمرو، وعلي، وخالد وغير ذلك، فيجب أن يكرم الجميع بنسب متساوية دون ترجيح أحد هؤلاء على الآخرين.

* * *

وجود الرجل في الأذهان يعم باعتبار

قوله: **(وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل يُسمى كلياً)**.

ش: **أقول**: إن وجود الرجل في الأذهان ـ وهو: صورة مدلول لفظ «الرجل» الحاصلة في الذهن والعقل ـ فهذا يُسمَّى كلياً.

والكلي هو: القدر المشترك بين جميع الأفراد، مثل مفهوم الحيوان في أنواعه.

أي: أن ينطبق على مجموعة أفراد صفة معينة أو صفتين.

فمثلاً: لفظ «الحيوان» ينطبق على الناطق وهو: الإنسان، وعلى غير الناطق وهو الحيوان المعروف وهكذا.

وعلى هذا يكون عاماً.

* * *

الدليل على العموم

قوله: **(فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان، وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس)**.

ش: **أقول**: الدليل على أن وجود الرجل في الأذهان يعم: أنك إذا شاهدت زيداً ـ مثلاً ـ يوم السبت فإن عقلك يأخذ من مشاهدته حقيقتين، هما:

الأولى: «حقيقة الإنسان»، أي: أن العقل يأخذ من رؤية زيد أنه إنسان وليس بحيوان.

الثانية: «حقيقة الرجل»، أي: أن العقل يأخذ من مشاهدته لزيد أنه رجل وليس بإمرأة.

فإذا رأيت عمراً يوم الإثنين ـ مثلاً ـ فإن عقلك يأخذ من مشاهدة عمرو الحقيقيتين السابقتين، وهما: «حقيقة الإنسان» و «حقيقة الرجل».

فلم يأخذ من عمرو صورة أخرى، بل أخذ العقل نفس ما أخذه لما رأى زيداً.

وكان ما أخذه العقل من مشاهدة زيد من قبل ـ أي: يوم السبت ـ حيث أخذ من مشاهدته أنه رجل وأنه إنسان، نسبته إلى عمرو الحادث ـ أي: الذي رآه حديثاً وهو يوم الإثنين ـ كنسبته إلى زيد المعهود له والذي رآه أولاً.

يقصد: أن نسبة الإنسانية والرجولة إلى زيد مثل نسبة الإنسانية والرجولة إلى عمرو لا يزيد أحدهما على الآخر في هاتين الصفتين.

فزيد: يوصف بأنه إنسان ورجل، وكذلك عمرو، دون أي اختلاف بينهما.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإنه ينقدح في ذهن العبد: أن المراد: جميع من يتصف بالإنسانية، والرجولة؛ لأن نسبتهما إلى زيد مثل نسبتهما إلى عمرو، ومثل نسبتهما إلى خالد وهكذا دون تمييز أحدهم على الآخرين؛ لأن كل رجل قد اتصف بهاتين الصفتين بنسب متساوية؛ لذلك لا ينبغي أن نميز بينهم في الحكم.

فهذا معنى كليته.

فإن سمي عاماً بهذا الاعتبار فيصح.

* * *

الفرق بين العموم اللفظي والعموم المجازي

بعد أن بينا أن العموم من عوارض المعاني مجازاً، لا حقيقة ــ وهو المذهب الأول ــ وذكرنا الدليل على ذلك، وأكثرنا من الأمثلة على العموم المجازي ــ ويُسمَّى العموم المعنوي ــ وقارناها بالعموم اللفظي وصورنا العموم اللفظي، وكيف يكون؟ أريد أن ألخص الفرق بين العموم اللفظي والعموم المجازي أو المعنوي فأقول:

العموم اللفظي وهو ما يُعنى به في باب العموم؛ حيث إن العموم يؤخذ من صيغ وألفاظ ــ سيأتي ذكرها إن شاء الله ــ .

وكل لفظ من ألفاظ العموم يدل حقيقة على ما تحته من المسميات دلالة واحدة من جهة واحدة من غير أن يختص بعض مسمياته ببعضه، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فلفظ الناس اسم جنس عرف بأل وهي صيغة من صيغ العموم ــ كما سيأتي ــ فهذا اللفظ دال على كل فرد من غير أن يختص واحد منهم ببعض لفظ «الناس» فجميع المكلفين يجب عليهم الحج وكل واحد يجب عليه الحج بنفس الكيفية والطريقة والشروط والأركان التي تجب على الآخر دون تمييز أحدهم على الآخرين.

أما العموم المعنوي أو المجازي فإن الأجزاء تختلف في الحكم، أي: بعض محالها يختص ببعضها مثل: قولنا: «هذا مطر عام» فهو يفيد أنه شامل لجميع الأمكنة من حيث الجملة، ولكن لو دققنا النظر لوجدنا أن بعض الأمكنة تختص من المطر أكثر من الأمكنة الأخرى.

بخلاف قولنا: «الناس» فإنه بكليته يدل على كل واحد من الناس، دون أي اختصاص، أو تفريق بينهم.

تنبيه: أطلت الكلام في هذا الموضع وكررت بعض العبارات والأمثلة لأني وجدت بعض الطلاب قد استشكل هذا وصعب عليه فأردت توضيحه وتسهيله.

* * *

المـذهب الثـاني

ابن قدامة ــ رحمه الله ــ ذكر مذهب الجمهور، وهو أن العموم من عوارض المعاني مجازاً، لا حقيقة، ولم يذكر المذهب الثاني في المسألة.

وهو: أن العموم من عوارض المعاني حقيقة.

وهو لبعض العلماء.

واحتج هؤلاء على أنه حقيقة في المعاني بأن إطلاق العموم على المعاني شائع ذائع في لسان أهل اللغة بقولهم عم الخليفة الناس بالعطاء، وعمهم المطر، والخير، وعمهم القحط، وهذه الأمور من المعاني، لا من الألفاظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بما سبق أن قلناه في تقرير المذهب السابق، وهو: أن من لوازم العام أن يكون اللفظ واحداً متناولاً لجميع الأفراد بنسب متساوية دون أي اختلاف.

والعطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر، وكذلك يقال في المطر، وغيره كما قلنا سابقاً فلم يكن عاماً حقيقة.

بخلاف اللفظ الواحد. والله أعلم.

* * *

تعـريف العـام

لما فرغ من بيان العموم اللفظي، وتصويره، والفرق بينه وبين العموم المعنوي، شرع في ذكر تعريف العام، فذكر تعريفين له، الأول اختاره، والثاني ذكره بصيغة التمريض والتضعيف، وهما:

* * *

التعـريف الأول

قوله: **(وحدّ العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً، واحترزنا بالواحد عن قولهم: «ضرب زيد عمراً» فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين، وبقولنا: مطلقاً عن قولهم عشرة رجال، فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلق، بل هو إلى تمام العشرة)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول هو: «اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً» وهو ما اختاره ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي في «المستصفى».

* * *

شرح التعريف وبيان محترزاته

قوله: «اللفظ» معناه: كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مستعملاً أو مهملاً، أو عاماً أو خاصاً، أو مطلقاً أو مقيداً، أو حقيقة أو مجازاً، أو مجملاً أو مبيناً، أو مفصلاً.. إلى آخره.

واحترز بقوله: «للفظ» عن المعاني العامة، مثل: مطر عام.

وقوله: «الواحد»، أي: ينبغي أن يكون هذا اللفظ الدال على العموم لفظاً واحداً.

واحترز بهذا عن الشيء الذي أفاد العموم ولكن بأكثر من لفظ.

مثل قولنا: «ضرب زيد عمراً» فإنه أفاد العموم بثلاثة ألفاظ: الفاعل، والفعل، والمفعول.

ومثل قولنا: «قصيدة طويلة» فإنه أفاد العموم بلفظين، كذلك قولنا: «كلام منتشر».

فإن هذا وإن أفاد العموم لكنه أفاده بأكثر من لفظ فلا يدخل في التعريف.

قوله: «الدال على شيئين فصاعداً»، أي: دال على استغراق جميع الأفراد إلى ما لا نهاية له.

وقوله: «مطلقاً» مؤكد لقوله «فصاعداً».

واحترز بقوله: «مطلقاً» عن قولهم: «عشرة رجال»، فإن قولهم: «عشرة رجال» دال على شيئين فصاعداً، لكن لا مطلقاً، بل إذا وصل إلى تمام العشرة تنقطع دلالته.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

يمكن أن يعترض على هذا التعريف باعتراضات قوية، من أهمها:

الاعتـراض الأول

أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف. بيانه:

أن المعرف عبَّر بلفظ: «شيئين» والشيء خاص بالموجودات فقط دون المعدومات.

فيكون قد قصر العموم على قسم من أقسامه، وهذا لا يجوز، والعام يشمل الموجودات والمعدومات.

* * *

الاعتـراض الثـاني

أن في التعريف حشواً لا فائدة منه، وهذا لا يجوز؛ لأن التعريفات ينبغي أن تقتصر على أقل كلمات.

فقوله: «الواحد» لا داعي لهذا اللفظ؛ لأن كلمة «اللفظ» تكفي عنها؛ حيث إنه يفهم منها اللفظ الواحد.

وقوله «مطلقاً» لا داعي لهذا اللفظ؛ لأن كلمة «فصاعداً» تكفي عنها، حيث إن معنى «فصاعداً»، أي: لا نهاية لـه، أي: أن اللفظ العام يدخل تحته الشيئان فصاعداً إلى ما لا نهاية له، وحينئذٍ فلا حاجة إلى كلمة «مطلقاً».

* * *

الاعتـراض الثـالث

أن التعريف غير مانع من دخول غيره فيه. بيانه:

أنه يدخل فيه مثل قولنا: «مائة»، و «ألف»؛ لأنه دال على شيئين فصاعداً ــ وهي الآحاد الداخلة فيها ــ .

والحق: أنه لا يدخل؛ لأنه ليس من الألفاظ العامة.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: **(وقيل: العام: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له).**

ش: **أقول**: هذا تعريف أبي الحسين البصري للعام ــ ذكره في «المعتمد» ــ ، واختاره أبو الخطاب الحنبلي ــ في «التمهيد» ــ .

* * *

الاعتـراض عليـه

يمكن أن يعترض على هذا التعريف بأنه: غير مانع من دخول غيره فيه. بيانه:

أنه يدخل فيه قول القائل: «ضرب زيد عمراً» حيث ينطبق عليه التعريف فهو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

ولكنه ليس بعام؛ لما قلناه سابقاً وهو: أن العام مستفاد من لفظٍ واحد ـ فقط ـ أما هذا فقد استفدنا العموم من ثلاثة ألفاظ هي:

١ ـ الفاعل ـ وهو الضارب وهو زيد ـ .

٢ ـ والمفعول ـ وهو المضروب وهو عمر ـ .

٣ ـ والفعل، وهو الضرب.

* * *

التعريف المختار عندي

بعدما اتضح ـ مما سبق ـ أن التعريفين السابقين اللذين ذكرهما ابن قدامة ضعيفان؛ نظراً لقوة الاعتراضات الموجهة إليهما، قد يقول قائل: ما هو التعريف الصحيح؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن أقرب تعريفات العام إلى الصحة هو: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد».

وهو ما اختاره فخر الدين الرازي، ومن جاء بعده من المحققين الأصوليين.

* * *

شرح التعريف وبيان محترازاته

قوله: «اللفظ» هو: كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية سواء كان مهملاً أو مستعملاً، عاماً أو خاصاً، مطلقاً أو مقيداً، مجملاً أو مفصلاً، حقيقة أو مجازاً.

والمقصود: اللفظ الواحد، ولكن لم يذكر الأصوليون «الواحد» للعلم به. وقد احترز بهذا عن أمرين:

الأول: عن العموم المعنوي.

الثاني: عن الألفاظ المركبة، أي: عن الشيء الذي أفاد العموم، لكن بأكثر من لفظ كقولهم: «ضرب زيد عمراً»، وقولهم: «قصيدة طويلة»، وقولهم: «كلام منتشر»، وقد سبق بيانه.

قوله: «المستغرق».

معنى الاستغراق: التناول لما وضع له اللفظ دفعة واحدة، أي: أن يكون اللفظ متناولاً لما وضع له من العموم دفعة واحدة.

وقد أخرجت كلمة: «المستغرق» أموراً ثلاثة:

الأول: اللفظ المهمل، كديز، فإنه لا يدخل في التعريف، لأن الاستغراق فرع الاستعمال والوضع، والمهمل غير موضوع لمعنى وغير مستعمل فمن باب أولى أنه لا يستغرق.

الثاني: اللفظ المطلق، مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه لا يدخل في التعريف؛ لأن اللفظ المطلق يتناول واحداً لا بعينه.

أما اللفظ العام فهو يتناول أفراداً بأعيانهم.

الثالث: النكرة في سياق الإثبات، فهي لا تدخل في التعريف؛ حيث إن النكرة وإن وضعت للفرد الشائع سواء كان مفرداً مثل: «جاء رجل»، أو مثنى مثل: «جاء رجلان»، أو جمعاً مثل: «جاء رجال» إلاَّ أن النكرة لا تستغرق جميع ما وضعت له.

أي: أنها لم تتناوله دفعة واحدة، وإنما تتناوله على سبيل البدل.

فإذا قيل: «اضرب رجالاً» معناه: حقق الضرب في أي ثلاثة رجال شئت، فإذا ضربت ثلاثة رجال فإنك تخرج عن العهدة.

قوله: «لجميع ما يصلح له».

ما يصلح له اللفظ هو: ما وضع له اللفظ.

وعلى ذلك فالمعنى الذي لم يوضع له اللفظ لا يكون اللفظ صالحاً له.

فلفظ «مَنْ» وضع للعاقل، ولفظ «ما» وضع لغير العاقل، وهما من صيغ العموم ــ كما سيأتي إن شاء الله ــ .

فلا يمكن أن تستعمل «من» لغير العاقل فتقول: «اشتر من رأيته من البهائم»، ولا يمكن أن تستعمل «ما» للعاقل فتقول: «أكرم ما رأيته من العلماء».

فقوله: «فجميع ما يصلح له» قيد قصد منه تحقيق معنى العموم.

وقصد به ــ أيضاً ــ الاحتراز عن اللفظ الذي استعمل في بعض ما يصلح له، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإن لفظ «الناس» صيغة من صيغ العموم ــ التي ستأتي ــ ولكن لم يُقصد بها هنا العموم، بل قصد بها: فرد واحد وهو «نعيم بن مسعود الأشجعي» وقيل: «طائفة من الأعراب استأجرتهم قريش» وقيل غير ذلك.

وأياً كان فإنه لا يكون عاماً؛ لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له، بل استعمل في بعض ما يصلح له.

قوله: «بحسب وضع واحد».

معناه: أن يكون اللفظ يدل على معناه بحسب وضع واحد.

وأخرجت هذه العبارة أمرين:

الأول: اللفظ المشترك؛ لأن المشترك هو: اللفظ الدال على معنيين فأكثر لا مزية لأحدها على الآخر، مثل: العين، والقرء، والشفق، أما اللفظ العام فهو لفظ واحد وضع لمعنى واحد هذا المعنى عام.

ولهذا: نعمل باللفظ العام؛ لأن معناه واحد قد فهمناه، أما اللفظ المشترك: فلا نعمل به؛ لأنه مترددٌ بين معنيين متساويين لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر فنتوقف فيه حتى يأتي مرجح من خارج.

الثاني: اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز، مثل: «الأسد».

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

لقد اعترض بعضهم على هذا التعريف بأن فيه دوراً. بيانه:

أن العام عُرِّف بالمستغرق، والمستغرق مرادف للعام، وتعريف الشيء بمرادفه دور، والدور لا يصح في التعريفات.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

لا نسلِّم أن الاستغراق مرادف للعموم؛ لأن العموم لغة: الشمول،

والشمول والاستغراق لفظان لكل منهما معنى يخالف الآخر، فلا ترادف بينهما وإن اشتركا في بعض اللوازم.

* * *

الجـواب الثانـي

سلَّمنا أن الاستغراق مرادف للعموم، ويجوز تعريف الشيء بلفظ يرادفه إذا كان أوضح منه، ولا شك أن لفظ الاستغراق أوضح من لفظ العام بالنسبة للسامع فعرف به زيادة في البيان والإيضاح.

وهذا يُسمَّى التعريف اللفظي.

وقد عرفنا المراد منه ـ في المقدمة المنطقية ـ حيث قلنا: إنه تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع في الدلالة على معناه كتعريف: الغضنفر بالأسد، وتعريف البر بالقمح.

* * *

هل يوجد عام مطلق، أي: لا أعم منه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(ثم العام ينقسم إلى عام لا أعم منه يُسمَّى عاماً مطلقاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يوجد عام مطلق، أي عام لا أعم منه.

وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين.

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في مثال العام المطلق على فريقين هما:

الفريـق الأول

قوله: **(كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم)**.

ش: **أقول**: الفريق الأول من جمهور العلماء مثَّلوا للعام المطلق، وهو العام الذي لا أعم منه بـ «المعلوم» وقالوا: إنه يتناول جميع الموجودات والمعدومات، فالمعلوم يتناول جميع الأمور قديمها، ومحدثها، وموجودها، ومعدومها؛ نظراً لتعلُّق العلم بذلك كله.

* * *

الفريـق الثانـي

قوله: **(وقيل: الشيء)**.

ش: **أقول**: الفريق الثاني من جمهور العلماء ــ وهم المعتزلة ــ مثَّلوا للعام المطلق ــ وهو العام الذي لا أعم منه ــ بـ «الشيء» زاعمين بأن الشيء يعم الموجودات والمعدومات.

وهذا ليس بصحيح؛ فالشيء لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق؛ لأن الشيء عندنا لا يتناول المعدوم، وقلنا ذلك في الاعتراض الأول من الاعتراضات الموجهة إلى تعريف ابن قدامة للعام.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(وقيل: ليس لنا عام مطلق)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يوجد عام مطلق، أي: عام لا أعم منه، بل كل عام لا بدَّ أن يكون هناك ما هو أعم منه.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (**لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يوجد عام مطلق بـ: أنه لا يوجد مثال يصلح أن يكون عاماً مطلقاً، أما المثالان اللذان ذكرهما الجمهور والمعتزلة فإنهما لا يصلحا كمثالين للعام المطلق. بيان ذلك:

أولاً: مثَّل المعتزلة بـ «الشيء» وهذا لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو الذي لا أعم منه ــ؛ لأن الشيء خاص بالموجودات، ولا يتناول المعدومات.

قلت: وهذا الكلام صحيح؛ حيث قلنا في الاعتراض الأول على تعريف ابن قدامة ــ رحمه الله ــ للعام: إنه غير جامع؛ لأنه عبَّر بلفظ «الشيء» والشيء خاص بالموجود، دون المعدوم.

ثانياً: مثَّل الجمهور بـ «المعلوم» وهذا لا يصلح أن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو الذي لا أعم منه ــ؛ لأن المعلوم لا يتناول المجهول، وما دام أنه لا يتناول المجهول فهو ــ إذن ــ غير شامل لجميع أفراد العام.

* * *

الاعتراض على ذلك

هذا الكلام غير صحيح، والمعلوم صالح لأن يكون مثالاً للعام المطلق ــ وهو العام الذي لا أعم منه ــ، لأنه يتناول الموجودات والمعدومات، نظراً لتعلق العلم بذلك كله، أما المجهولات فلا يتعلق العام بها.

ولعل هذا فيه بعض الإشكال ولعلي أصور ذلك للقارىء الكريم بالمثال، فأقول:

إن السيد لو قال لعبده: «أكرم الرجال»، فإن لفظ «الرجال» جمع معرف بأل ـ وهي من صيغ العموم كما سيأتي ذكره ـ، وهي: تفيد: أن العبد يجب عليه إكرام جميع الرجال في كل زمان إذا علمهم سواء كانوا موجودين أثناء أمر السيد لعبده، أو معدومين بأن لم يوجدوا، فإذا وجدوا وصاروا رجالاً فلا بد من إكرامهم إذا علمهم العبد، أما الرجال في البلاد الأخرى، ولم يعلمهم العبد فلا يدخلون في الأمر؛ لأنهم لم يدخلوا في معلوم العبد، فلو كُلِّف بإكرامهم لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

* * *

الخاص الذي لا أخصَّ منه

قوله: **(والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يُسمَّى خاصاً مطلقاً كزيد، وعمرو، وهذا الرجل).**

ش: **أقول**: كما عرفنا أنه يوجد عام لا أعم منه، ومثاله: «المعلوم» وهو الذي ذكرناه سابقاً.

كذلك يوجد خاص لا أخص منه ومثاله: أسماء الأعلام كزيد وعمرو، وأسماء الإشارة، مثل أن تشير إلى رجل أمامك فتقول: «هذا الرجل فعل كذا» ولو لم تتلفظ باسمه.

* * *

العام والخاص الإضافي

قوله: **(وما بينهما عام وخاص بالنسبة، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه).**

ش: **أقول**: عرفنا أنه يوجد عام مطلق ـ أي: عام لا أعم منه ـ، أي: لا يوجد فوقه شيء كالمعلوم.

وعرفنا: أنه يوجد خاص لا أخص منه كأسماء الأعلام كزيد، هذان قسمان:

والقسم الثالث: هو أن ما بين العام الذي لا أعم منه، والخاص الذي لا أخص منه: عام وخاص إضافي، أي هو: عام بالإضافة إلى ما تحته، وخاص بالإضافة إلى ما فوقه.

* * *

مثال ذلك

قوله: **(فالموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم، عام بالنسبة إلى الجوهر، والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود، عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر، عام بالنسبة إلى النامي، والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم، عام بالنسبة إلى الحيوان، وأشباه ذلك يسمى عاماً؛ لشموله ما يشمله، خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره).**

ش: **أقول**: إن كلَّ شيء انقسم إلى قسمين، فهذا الشيء يكون عاماً، والقسم الأول خاص، والقسم الثاني خاص بالنسبة إلى ذلك الشيء بيانه.

فالمعلوم ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: «الموجود».

القسم الثاني: «المعدوم».

فعلى هذا يكون القسم الأول ـ وهو الموجود ـ خاص بالنسبة إلى المعلوم؛ لأنه أحد قسميه.

و «الموجود» ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الجوهر» ـ وهو الحادث المتميز بالذات وهو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هنا ـ .

القسم الثاني: «العرض» ـ وهو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به.

فعلى هذا يكون الجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود؛ لأن الجوهر أحد قسميه، فالموجود ـ إذن ـ صار عاماً وخاصاً بالنسبة.

والجوهر ينقسم إلى قسمين:

«جسم» و «غير جسم».

وعلى هذا يكون الجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر؛ لأن الجسم أحد قسمي الجوهر.

فيكون الجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود، وعام بالنسبة إلى الجسم، والجسم ينقسم إلى قسمين:

«نام» وهو: الحيوان، والنبات.

و «غير نام» وهي: الجمادات.

فيكون النامي خاص بالنسبة إلى الجسم؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون الجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر، وعام بالنسبة إلى النامي.

وينقسم النامي إلى قسمين:

«حيوان» و «نبات».

فيكون الحيوان خاص بالنسبة إلى النامي؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون النبات خاص بالنسبة إلى الجسم، وعام بالنسبة إلى الحيوان.

وينقسم الحيوان إلى قسمين:

«حيوان ناطق» وهو: الإنسان.

و«حيوان غير ناطق»، وهي جملة البهائم.

فيكون الإنسان خاص بالنسبة إلى الحيوان؛ لأنه أحد قسميه.

ويكون الحيوان خاص بالنسبة إلى النامي وعام بالنسبة إلى الإنسان.

وينقسم الإنسان إلى زيد وعمرو، ومحمد، وعلي وهكذا.

فيكون الإنسان خاص بالنسبة إلى الحيوان، وعام بالنسبة إلى أسماء الأعلام كزيد وعمرو علي.

وهكذا بان لك مما سبق ما يلي:

أولاً: أن هناك عام لا أعم منه.

ثانياً: أن هناك خاص لا أخص منه.

ثالثاً: أن هناك توسطاً يُسمَّى عاماً؛ لأنه يشمل جزئيات كثيرة.

ويسمى خاصاً؛ لأنه يقصر عن ذلك، ويدخل تحت جزئيات ما فوقه. والله أعلم.

* * *

هل للعموم في اللغة صيغة موضوعة له؟

اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه أو لا؟ على مذاهب، من أهمها مذهبان هما:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل، وألفاظ العموم خمسة أقسام)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به، موضوعة له، تدل على العموم حقيقة وهي صيغ العموم التي ستأتي.

وهذا مذهب جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

أقسام صيغ العموم

لما قال الجمهور: إن للعموم صيغ في اللغة موضوعة له، تدل على العموم، أرادوا أن يبينوا هذه الصيغ والألفاظ فقسموها إلى خمسة أقسام، هي كما يلي:

* * *

القسـم الأول

قوله: **(الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع)**.

ش: **أقول**: القسم الأول ـ من أقسام صيغ العموم ـ: كلُّ اسمٍ دخلت عليه أل الاستغراقية سواء كان جمعاً أو مفرداً.

وقلنا: الاستغراقية احترازاً من «أل» العهدية فإنها لا تجعل ما دخلت عليه عاماً لجميع الأفراد، بل يشمل ويعم المعهودين فقط، فمثلاً لو قال: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال» فإن «أل» الداخلة على «الرجال» ليست استغراقية، وإنما هي عهدية، والمعنى أكرمت الرجال الذين رأيتهم وهم معهودين معروفين.

والاسم الذي تدخل عليه «أل» ثلاثة أنواع، إليك ذكرها مع الأمثلة:

* * *

النـوع الأول

قـولـه: **(النـوع الأول: ألفـاظ الجمـوع كـالمسلميـن، والمشـركيـن، والذين)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ـ من القسم الأول وهو ما دخلت عليه

أل ـ : ألفاظ الجموع إذا دخلت عليها الاستغراقية سواء كان جمع مذكر سالم كالمسلمين والمشركين أو مؤنث سالم كالمسلمات، أو جمع تكسير كالرجال، أو اسم موصول كالذين. فكل ما سبق يفيد العموم بواسطة «أل».

فكل واحد مما سبق لفظ جمع له واحد من لفظه، فواحد المسلمين: «مسلم»، وواحد المشركين: «مشرك»، وواحد المسلمات: «مسلمة»، وواحد الرجال: «رجل»، وواحد الذين: «الذي».

وقلت ذلك؛ لأن النوع الثاني في الجمع الذي لا واحد له من لفظه.

* * *

النــوع الثانــي

قوله: (والنـوع الثاني: أسماء الأجناس ـ وهو مـا لا واحد له من لفظه كالناس، والحيوان، والماء، والتراب).

ش: **أقول**: النوع الثاني ـ من القسم الأول وهو: ما دخلت عليه أل ـ أسمـاء الأجنـاس إذا دخلـت عليهـا أل الاستغـراقيـة، مثـل: «النـاس»، و «الحيوان»، و «الماء»، و «التراب»، فكل واحد مما سبق يفيد العموم بواسطة «أل».

واسم الجنس: هو الذي لا واحد له من لفظه، فالناس لا واحد له من لفظه فلا يقال: «ناسة»، وكذلك «الحيوان» لا يقال: «حيوانة»، ولا يقال: «ماءة»، ولا يقال «ترابة»، هذا لا يمكن؛ لأنها تقصر على جنس مدلولها فقط.

وكون الجمع المعرف بأل يفيد العموم في النوعين السابقين هذا على رأي الجمهور، وسيأتي خلاف الجبائي في ذلك.

* * *

النـوع الثالـث

قوله: (والنوع الثالث: لفظ الواحد كالسارق، والسارقة، والزانية، والزاني، و ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ... ﴾ [العصر: ٢]).

ش: **أقول**: النوع الثالث ـ من القسم الأول وهو الاسم الذي دخلت عليه أل ـ: اسم المفرد إذا دخلت عليه أل الاستغراقية مثل: «السارق» و «السارقة»، و «الزانية»، و «الزاني»، و «الإنسان».

فكل ما سبق يفيد العموم بواسطة أل فيعم جميع السارقين، والسارقات، والزناة، والزانيات، وجميع من يطلق عليه إنسان.

وكون المفرد المحلَّى بأل يفيد العموم، هذا رأي ابن قدامة هنا، وكثير من العلماء، وأقوى أدلتهم على ذلك صحة الاستثناء من المفرد المحلى بأل، والاستثناء دليل أن المستثنى منه عام، وقد ورد ذلك في قوله تعالى: و ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [العصر: ٢، ٣] فقد استثنى الله سبحانه هذا الجم الغفير وهم المؤمنون، من «الإنسان» وهو مفرد محل بأل، وسيأتي بيان ذلك.

وخالف في ذلك بعض العلماء كفخر الدين الرازي، وقالوا: إن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم ـ وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله ـ.

وهناك نوع رابع وهو: المثنى المحلى بأل، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] أي: جميع الأختين، سواء كانتا أختين حرتين، أو أمتين.

هذا هو القسم الأول من صيغ وألفاظ العموم وهو: كل اسم دخلت عليه أل الاستغراقية سواء كان جمعاً أو مثنى، أو مفرداً.

* * *

القسم الثاني

قوله: (القسم الثاني ــ من ألفاظ العموم ــ : ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد، ومال عمرو).

ش: أقول: القسم الثاني ــ من أقسام صيغ وألفاظ العموم ــ : النكرة المضافة إلى معرفة، سواء كانت النكرة جمعاً، أو مفرداً.

فالنكرة متى ما أضيفت إلى معرفة فإنها تفيد العموم بواسطة الإضافة.

مثال اسم الجمع المنكر المضاف إلى معرفة: «رجال هذه المدينة» و «مسلمي المدينة» و «عبيد زيد».

ومثال اسم الجنس المنكر المضاف إلى معرفة: «مال زيد»، و «ناس هذه المدينة».

ومثال اسم المفرد المنكر المضاف إلى معرفة: «سارق هذه المدينة» «زاني هذه المدينة».

وبعض من ذهب إلى أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم اعترض على ذلك وقال: إن المفرد المنكر المضاف إلى معرفة لا يفيد العموم.

وهذا غير صحيح، فإن المفرد المعرف يفيد العموم مطلقاً سواء كان معرفاً بأل، أو بالإضافة، ولا دليل على التفريق بينهما، إذ كل واحد منهما يفهم منه العموم.

فلا فرق بين قولنا: «اقطع يد السارق»، وبين قولنا: «اقطع يد سارق هذه المدينة»، فالمثال الأول يعم جميع السارقين في أي مدينة، والمثال الثاني يعم جميع السارقين في هذه المدينة فقط.

* * *

القسـم الثالـث

قوله: (القسم الثالث: أدوات الشرط كمن فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، وأي في الجميع، وأين، وأيان في المكان، ومتى في الزمان ونحوه، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها»...).

ش: أقول: القسم الثالث ـ من أقسام صيغ وألفاظ العموم ـ: أدوات الشرط والاستفهام فإنها للعموم سواء استعملت للعقلاء، أو لغير العقلاء، فمثال «مَنْ» الشرطية: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣] وهو هنا للعقلاء.

ومثال «ما» الشرطية: قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، وهي هنا لغير العقلاء.

ومثال «من» الاستفهامية: قولنا: «من عندك؟»، وهي هنا للعقلاء.

ومثال «ما» الاستفهامية: قولنا: «ما عندك من البهائم؟» وهي هنا لغير العقلاء.

و «أيَّ» تستعمل للعقلاء، وغير العقلاء.

مثال «أي» الشرطية المستعملة للعقلاء: قولنا: «أي رجل رأيته أكرمه» وقوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل».

ومثال «أي» الشرطية المستعملة لغير العقلاء: قولنا: «أي بهيمة رأيتها فاشترها».

ومثال «أي» الاستفهامية المستعملة للعقلاء: قولنا: «أي العلماء قابلت؟».

ومثال «أي» الاستفهامية المستعملة لغير العقلاء، قولنا: «أي الدواب ركبت؟».

و «أيُّ» عامة فيما تضاف إليه من الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال.

و «أين» المكانية سواء كانت شرطية، أو استفهامية.

مثال «أين» الشرطية: قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨].

ومثال «أين» الاستفهامية: قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦].

و «أيان» الزمانية.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [الأعراف: ١٨٧].

و «متى» الزمانية تستعمل شرطية، واستفهامية.

مثال «متى» الشرطية: قولنا: «متى تجلس أجلس».

ومثال «متى» الاستفهامية: قولنا: «متى تزورني؟».

فهذه كلها تفيد العموم.

* * *

القسم الرابع

قوله: (القسم الرابع: كل وجميع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، و ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤]، و ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]).

ش: أقول: القسم الرابع - من أقسام ألفاظ وصيغ العموم - «كل» و «جميع» مثل الأمثلة التي ذكرها ابن قدامة وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ۝﴾ [القمر: ٤٤].

والفرق بين «كل» و «جميع»:

أن «كل» تقتضي الاستغراق والعموم مطلقاً سواء أضيفت إلى نكرة نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

أو أضيفت إلى معرفة وهي جمع نحو قولنا: «كل الرجال».

أو أضيفت إلى معرفة وهي مفرد نحو قولنا: «كل غزال جميل».

ولذلك كانت «كل» أصرح صيغ العموم؛ لشمولها العاقل وغيره، والمذكر والمؤنث، والمفرد، والمثنى، والجمع، وسواء ذكر المضاف إليه وكما سبق، أو حذف المضاف نحو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

أما «جميع» فهي مثل «كل» إلاَّ أنها لا تضاف إلاَّ إلى معرفة فقط فتقول: «جميع الرجال»، لكن لا يجوز أن تقول: «جميع رجل».

* * *

القسم الخامس

قوله: (القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ

تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ﴾ [الأنعام: ١٠١]، و ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]).

ش: **أقول**: القسم الخامس ـ من أقسام ألفاظ وصيغ العموم ـ : النكرة في سياق النفي، مثل الأمثلة التي ذكرها ابن قدامة هنا.

والنكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقاً، أي: سواء باشر العامل النكرة كقولنا: «ما أحد قائماً»، أو كانت النكرة في سياق النفي ولم يباشرها كقولنا: «ليس في الدار رجل».

وكذلك النكرة في سياق النهي تفيد العموم؛ لأن النهي في معنى النفي ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

وتفيد النكرة في سياق النفي والنهي العموم وضعاً، أي: أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من الأفراد عن طريق دلالة المطابقة ـ والمطابقة هي دلالة اللفظ على تمام مسماه.

وهذا هو الصحيح؛ بدليل صحة الاستثناء في هذه الصيغة بالاتفاق فتقول: «ما قام أحد إلا زيد».

وقيل: إن النكرة في سياق النفي والنهي أفادت العموم عن طريق دلالة الملازمة.

واعلم: أن النكرة في سياق النفي قسمان:

القسم الأول: مقيس.

القسم الثاني: مسموع.

أما القسم الأول: ـ وهو المقيس ـ فهو المطرد في كل نكرة في سياق

النفي مع «لا» التي هي لنفي الجنس مبنية نحو: «لا رجل في الدار»، ومعربة منصوبة نحو: «لا سابق إبل لك»، وقولهم: «لا ثالم عرض لك».

أما القسم الثاني: ــ وهو المسموع ــ هو ما عدا ذلك، وهي الكلمات المحفوظة عن اللغويين وهي تحفظ ولا يقاس عليها، وهي قد نقلها ابن السكيت النحوي ــ في كتاب «إصلاح المنطق» ــ ، وكذلك نقلها كراع النمل ــ علي بن الحسن النحوي في كتابه «المنتخب والمجرد في اللغة ــ وهي: الصيغ التالية:

الأولى: «ما بالدار أحد»، وليس المقصود هو واحد العدد، بل هذا للجنس، فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع، والمؤنث كما قال الجوهري ــ في الصحاح ــ .

الثانية: «لا صافر»: اسم فاعل من الصفير.

الثالثة: «لا وابر»: وهو صاحب وبر، مثل «لابن» و «تامر» أي صاحب لبن وتمر.

الرابعة: «لا عريب»: فعيل بمعنى فاعل، أي: معرب عما في نفسه وقيل: معناه: ما فيها من ينسب إلى يعرب بن قحطان.

الخامسة: «ولا كتيع»: فعيل بمعنى فاعل، وهو مأخوذ من التكتع الذي هو الاجتماع، ومنه في أسماء التوكيد: «أكتعون».

السادسة: لا دُبِّي» ــ بضم الدال وكسر الباء مع تشديدها، أي: ليس فيها من يدب ــ .

السابعة: «ولا دبِّيح»، والمقصود به: المتلون.

الثامنة: «ولا نافخ ضرمه»، أي: ما فيها من يوقد النار.

التاسعة: «لا ديَّار» نسبة إلى الدار، وأصله من لفظ «درتُ».

العاشرة: «لا طوري» نسبة إلى الطور الذي هو الجبل.

الحادية عشرة: «لا تومُري» نسبة إلى التامور وهو دم القلب.

الثانية عشرة: «ما بها لاعي قرو»، أي: ما بها من يلحس عسًّا من قدح و «العس» هو القدح.

الثالثة عشرة: «لا إرم» والإرم الساكن، أو الهالك.

الرابعة عشرة: «لا داع»، أي: ما بها أحد يدعو أحداً.

الخامسة عشرة: «لا مجيب»، أي: ما بها أحد يجيب أحداً.

السادسة عشرة: «لا أنيس»، أي: ما بها أحد يؤنس به.

السابعة عشرة: «لا ناهق»، أي: ما بها أحد ينهق، وهو الحمار.

الثامنة عشرة: «لا نابح»، أي: ما بها أحد ينبح وهو الكلب.

التاسعة عشرة: «لا ثاغ»، أي: ما بها أحد يثغ وهي الشاة.

العشرون: «لا راغ»، أي: ما بها أحد يرغي وهو البعير.

الواحد والعشرون: «لا دعوي» بضم الدال، وتسكين العين وكسر الواو مع تشديدها ــ مأخوذ من الدعوة للطعام ــ .

الثانية والعشرون: «ما بها طوى»، أي: ما بها أحد يطوي.

الثالثة والعشرون: «ما بها عاين»، أي: صاحب عين.

الرابعة والعشرون: «مالي منه بد»، أي: مالي منه انفكاك.

هذه أهم الكلمات المحفوظة في النكرة في سياق النفي، وهي تحفظ ولا يقاس عليها، وهي تستعمل للنفي العام.

* * *

بقيـة الصيـغ

هناك صيغ أخرى لم يذكرها ابن قدامة ـ هنا ـ مع أنه أشار إليها ـ فيما بعد ـ في الاستدلال على أن تلك الصيغ التي ذكرها تفيد العموم.

منها: الاسم الموصول سواء كان مفرداً كالذي، والتي، أو مثنى كاللذين نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ﴾ [النساء: ١٦]، أو جمعاً كالذين نحو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وقوله: ﴿وَٱلَّـٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: ٤].

ومنها: «لفظ سائر» التي هي مشتقة من سور المدينة، أي: الشامل.

أما «سائر» التي بمعنى الباقي فليست من صيغ العموم كقوله ﷺ: «وفار اختر منهم أربعاً وفارق سائرهن»، أي: باقيهن.

ومنها: واو الجمع نحو قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤].

وصيغ العموم كثيرة جداً قد أوصلها شهاب الدين القرافي إلى مائتين وخمسين صيغة، وذلك في كتابه: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، ولكن كلها ترجع إلى ما ذكر هنا.

* * *

أكمل صيغ العموم

قوله: **(قال البستي: الكامل في العموم هو: الجمع).**

ش: **أقول:** أكمل صيغة من صيغ العموم السابقة هي: الجمع المعرف بأل مثل: «المسلمين» و «المسلمات» و «الرجال».

قال ذلك أبو سليمان الخطابي البستي اللغوي المحدث صاحب كتاب «معالم السنن» و «غريب الحديث».

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم؛ لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها، لا بصيغتها).**

ش: **أقول**: الدليل على أن لفظ «الجمع» هو أكمل وأقوى صيغة للعموم: أن العموم قد استفدناه من صورته وهو لفظه.

واستفدناه أيضاً من معناه، فهو قد دل على العموم من جهتين.

فمثلاً: «الرجال» لفظه متعدد، ومعناه متعدد.

أما غير «الجمع» من صيغ العموم فهو أضعف من «الجمع»؛ وذلك لأنا استفدنا العموم منه من جهة واحدة فقط، هي المعنى.

فلو نظرنا إلى أدوات الشرط مثلاً كقولنا: «من دخل داري فأكرمه»، أو المفرد المحلى بأل كقولنا: «أكرم الرجل»، أو النكرة في سياق النفي كقولنا: «ما رأيت أحداً»، فإن هذه الصيغ تناولت واحداً بلفظها، لكن لو نظرنا إلى معناها فإنها تناولت عدداً من المسميات لأنها أفادت العموم.

فالعموم ــ إذن ــ استفدناه من معناها، لا من لفظها وصيغتها.

لذلك تجد بعض العلماء قال: لا يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد إذا كانت الصيغة هي: «الجمع» وذلك لقوته؛ حيث استفدنا العموم من جهتين، فلا نقوى على تخصيصه.

أما إذا كانت الصيغة غير الجمع فيجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد؛ لضعفه.

وسيأتي هذا الكلام ــ إن شاء الله تعالى ــ .

* * *

المذهب الثاني

قوله: (واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة فقالت الواقفية لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة، وحكي نحو ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا صيغة للعموم خاصة به تدل عليه، ولم توضع تلك الصيغ والألفاظ ــ السابقة الذكر ــ لعموم ولا لخصوص ولا تحمل على أحدهما إلاَّ بقرينة تدل على مراد المتكلم بها.

وأقل الجمع ــ وهو الثلاثة كما سيأتي بيانه ــ داخل تحت تلك الألفاظ والصيغ بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على أقل الجمع، أو تناول صنف، أو عدد بين الأقل والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام مثل: اشتراك لفظ «النفر» بين الثلاثة والخمسة؛ لأنه يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بدَّ منه؛ ليجوز إطلاقه.

فمثلاً: لو قلت: «زارني نفر من زملائي» فإن السامع يفهم أن الذي زار: إما ثلاثة، أو أربعة، أو خمسة، فقط؛ لأن الثلاثة تسمَّى نفراً، والأربعة تُسمَّى نفراً إلى الخمسة فلفظ «النفر» مشترك بين هذه الأعداد.

لكن السامع متأكد أن «الثلاثة» داخلة بحكم الوضع؛ حيث إن لفظ «النفر» يصدق على أكثر من اثنين إلى الخمسة، أما ما فوق «الثلاثة» فهو قد شك فيه فيحتاج إلى دليل يدخله.

فكذلك هنا فإنه إذا قيل: «زارني الرجال» فإن السامع يفهم أن أقل الجمع داخل فيه بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، أما ما زاد عليه كالأربعة والخمسة، والعشرة والعشرين إلى ما لا نهاية له فهو مشكوك فيه فيبقى اللفظ مشترك بين أمور ثلاثة: «أقل الجمع»، و «الاستغراق»، و «ما بينهما من الأعداد والمقادير».

وهذا قد نسبه إمام الحرمين ـ في البرهان ـ إلى أبـي الحسن الأشعري.

وقال محمد بن شجاع الثلجي الحنفي: «إن هذه الألفاظ تقتضي أقل الجمع بظاهرها، ولا تحمل على ما زاد على ذلك إلاَّ بدليل.

وهو مذهب بعض المعتزلة والمتكلمين.

وهناك قول آخر لأبـي الحسن الأشعري وهو: «أنه كان يقول: لا أحكم بالاشتراك، ولا أدري للصيغ مجملاً، ولا مفصلاً، ولا مشتركاً» نقله إمام الحرمين ـ في البرهان ـ عنه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قالوا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الواقفية ـ على أنه لا صيغة للعموم، وأن تلك الصيغ لم توضع للعموم ولا الخصوص، بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك: يحتمل أن يكون مراداً، وأن لا يكون مراداً، فيحمل على اليقين)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ للواقفية ـ: إنا تيقنا وتأكدنا وقطعنا من دخول أقل الجمع ـ وهو: الثلاثة ـ تحت تلك الألفاظ والصيغ السابقة، وذلك بسبب ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع.

أي: أن اللفظ لا بدَّ أن يصدق على جمع فيحمل على أقل ما يطلق عليه اسم الجمع.

أما ما زاد على أقل الجمع فنحن نشك في دخوله ـ والشك هو: تساوي الطرفين ـ فيحتمل أن يكون ما زاد على أقل الجمع مراداً وداخلاً ويحتمل أن لا يكون مراداً ولا يكون داخلاً، وإذا تساوى الاحتمالان وجب التوقف حتى يأتي دليل من خارج يرجح أحدهما.

أما أقل الجمع ـ وهو الثلاثة ـ فنحمل اللفظ عليه؛ لأنا تيقنا من دخوله.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(ولأن وضع هذه الصيغ للعموم إما أن تعلم بعقلٍ، أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في اللغات، والنقل إما تواتر، وإما آحاد، فالآحاد لا يحتج بها والتواتر لا يمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماً ضرورياً)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة الواقفية على أن تلك الألفاظ والصيغ لم توضع للعموم ـ أن كون تلك الألفاظ والصيغ موضوعة للعموم والاستغراق لا يخلو:

إما أن تعرف عن طريق العقل.

أو تعرف عن طريق النقل.

فإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق العقل فهذا باطل؛ لأن العقل لا مدخل له في إثبات اللغات؛ وذلك لأن اللغات لا تثبت إلاَّ بالنقل.

وإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق النقل فهذا باطل ـ أيضاً ـ ؛ لأن النقل قسمان: «آحاد» و «تواتر».

فإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق الآحاد فبطلانه ظاهر؛ لأن الآحاد لا يحتج بها على إثبات القواعد الأصولية؛ لأن القواعد قطعية، والآحاد لا يفيد إلاَّ الظن، والظني لا يقوى على إثبات القطعي.

وإن زعمتم أن تلك الصيغ والألفاظ أفادت العموم عن طريق التواتر فهو باطل ـ أيضاً ـ لأمرين:

أولهما: أنه لا يمكنكم أن تدعوا أن التواتر هو الذي دل على أن تلك الصيغ تفيد العموم؛ وذلك لقلته وندرته.

ثانيهما: أنه لو ثبت أن تلك الصيغ أفادت العموم عن طريق التواتر لعلمناه ضرورة كما علمتموه؛ لأن المتواتر هو ما علم ضرورة لكل الناس، لا أن تعلمه طائفة دون أخرى.

فبان أنه لا طريق إلى العلم بأن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم، فبطل قولكم: إنها تفيد العموم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأنا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكماً، وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما، والاعتراف بالاشتراك).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة الواقفية على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم ـ أنا لما رأينا وتتبعنا كلام العرب وجدناهم يستعملون هذه الألفاظ والصيغ للعموم تارةٍ، ويستعملونها للخصوص تارةً أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فيدل ذلك أن تلك الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص، وإذا كانت مشتركة بين العموم والخصوص فلا يجوز لكم أن تجعلوها حقيقة في العموم، مجاز في الخصوص إلاَّ بدليل؛ لأنه من حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه بدون دليل كان متحكماً ـ أي: ادعى شيئاً بلا دليل ـ .

بل لو دققنا النظر في الكتاب والسنة لوجدنا أن تلك الصيغ والألفاظ استعملت للخصوص أكثر من استعمالها للعموم حتى توصل العلماء إلى قاعدة وهي: «ما من عام في الفروع إلاَّ وقد خُصِّص».

وإذا ترجح عندنا أنها تستعمل للخصوص أكثر من استعمالها للعموم.

وترجح عندكم أن استعمالها للعموم أكثر من استعمالها للخصوص فليس أحد القولين أولى من الآخر.

أي: من قال: إنها حقيقة في العموم مجاز في الخصوص ليس أولى من قول القائل: إنها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم.

إذن: هما قولان متقابلان متساويان لا يرجح أحدهما على الآخر فيجب أن يدفع أحدهما الآخر، وإذا دفع أحدهما الآخر نتج أن تلك الألفاظ والصيغ مشتركة بين العموم والخصوص.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: **(ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من دخل داري فأعطه درهماً» حسن أن يقول: «وإن كان فاسقاً»، ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر)**.

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة الواقفية على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم ـ: أنه لو كانت تلك الألفاظ والصيغ مفيدة للعموم لفهم العموم وعمل على ذلك، ولما حسن الاستفهام والاستفسار.

ولكن الواقع أنه يحسن الاستفهام في تلك الصيغ فيستفسر هل أريد به البعض أو الكل؟ فمثلاً لو قال السيد لعبده: «من دخل داري فأعطه درهماً» فإنه يحسن من العبد أن يسأل ويقول: «وإن كان الداخل فاسقاً هل أعطيه أو لا؟».

فلو كان اللفظ عاماً بتلك الصيغة ـ وهي «من» الشرطية ـ لعمل على ذلك وأعطى كل داخل، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق.

ولكن هذا السؤال حسن بدليل أن السيد أجابه وقال له: «لا أو نعم» فلو كان اللفظ عاماً لوبخه وذمه على هذا السؤال.

مثال آخر: لو قال السيد لعبده: «من أخذ مالي فاقتله» فإنه يحسن العبد أن يقول: «وإن كان الآخذ أباك، أو ولدك؟»، فيقول السيد: «نعم أو لا».

فلو كانت «مَنْ» الشرطية تفيد العموم لاستحق العبد اللوم والذم والعقوبة؛ لأنه لم يمتثل الأمر العام فوراً وبدون استفسارات، ولكن الواقع أن السيد أجابه، ولم يلمه ولم يذمه.

فهذا يدل على أنها لا تفيد العموم، ولا يفهم منها معنى معين إلاَّ بعد عدة استفهامات، وهذا هو المشترك.

هذه أدلة الواقفية في صيغ العموم على ما ذهبوا إليه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ

قوله: **(ولنا دليلان)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن للعموم صيغة في اللغة، موضوعة له، تدل على العموم حقيقة ــ وهي صيغ العموم السابقة الذكر ــ بدليلين عامين شاملين لجميع صيغ العموم، هما:

الدليـل الأول

قوله: **(أحدهما: إجماع الصحابة فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلاَّ ما دل على تخصيصه دليل فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن للعموم صيغة في اللغة موضوعة وهي تلك الصيغ والألفاظ السابقة ــ: إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة على أن للعموم صيغة، وأن تلك الصيغ والألفاظ تستعمل للعموم. بيان ذلك:

أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وهم من بلغاء العرب وفصحائهم كانوا يحملون ويجرون تلك الألفاظ والصيغ ـ السابقة الذكر ـ على العموم إذا وردت في الكتاب والسنة إلاَّ إذا وردت قرينة تخصص ذلك فإنهم يخصصونها بذلك.

وكانوا ـ رضي الله عنهم ـ لا يفكرون في أنها تفيد العموم؛ ولا يطلبون دليل ذلك؛ لأن إفادتها للعموم معلوم لديهم.

ولكنهم كانوا ـ في اجتهاداتهم واستدلالاتهم ـ يطلبون دليل التخصيص ليخصوا به العموم فإن وجدوه خصصوا به تلك الصيغ والألفاظ، وإن لم يجدوا دليل التخصيص: أجروها وحملوها على أصلها وهو: العموم.

وكانوا يفعلون ذلك دون أن ينكر بعضهم على بعض، أو أن ينكر أهل اللغة عليهم، فكان إجماعاً سكوتياً منهم على أن تلك الصيغ والألفاظ دلت بالوضع على العموم.

وقد استعملوا تلك الألفاظ والصيغ السابقة على أنها تفيد العموم في وقائع كثيرة، منها ما يلي:

* * *

الواقعة الأولى

قوله: (فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، واستدلوا به على إرث فاطمة حتى قال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ـ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على أنها تفيد العموم ـ : ما أخرجه البخاري ومسلم عن

عائشة ــ رضي الله عنها ــ أن فاطمة ــ رضي الله عنها ــ جاءت إلى أبـي بكر ــ رضي الله عنه ــ فطالبته بميراثها من أبيها واحتجت بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١]، فقال لها أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ: سمعت أباك يقول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة».

وجه الدلالة: أن هذه الآية وردت فيها صيغة عموم ــ وهي الجمع المنكر المضاف إلى معرفة وهو الضمير في قوله: «أولادكم» ــ، فاستدلت فاطمة ــ رضي الله عنها ــ بهذا العموم على أن كل ولد يرث من أبيه، وهي ابنة الرسول ﷺ فذهبت ــ على هذا ــ تطلب حقها من خليفة المسلمين: أبـي بكر ــ رضي الله عنه ــ، فلم ينكر أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ هذا العموم، بل أقرها على هذا الفهم، بدليل أنه أورد لها ما يخصصه وهو ما رواه عن النبـي ﷺ أنه قال: «نحن الأنبياء لا نورث...»، والمعنى: أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم إلاَّ أولاد الأنبياء فإنهم لا يرثون أصلاً.

وسمع بذلك بقية الصحابة فلم ينكروا ذلك، فكان فهم فاطمة العموم من الجمع المنكر المضاف إلى معرفة قد اتفق عليه.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (وأجروا ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، و ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومًا﴾ [التوبة: ٣٣]، و ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، و ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩]، و ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ﴾ [المائدة: ٩٥]، و «لا تنكح المرأة على عمتها» و «من أغلق بابه فهو آمن» و «لا يرث القاتل» وغير ذلك مما لا يحصى على العموم).

ش: **أقول**: الواقعة الثانية ـ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على العموم ـ: أن تلك الصيغ والألفاظ وردت في الكتاب والسنة، فأجروها على العموم في الفتوى والعمل دون نكير، وإليك بيان ذلك:

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ورد فيه مفرد محلى بأل، وعمل الصحابة على أنه يفيد العموم، أي: أن جميع السارقين وجميع السارقات تقطع أيديهم.

وكذلك جميع الزناة وجميع الزانيات يجلدون إذا كانوا غير محصنين ويرجمون إذا كانوا محصنين، هذا إذا توفرت شروط كل من السرقة والزنا.

وقوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، ورد فيه «من» الشرطية، فعمل الصحابة على أنها تفيد العموم، أي: كل من قتل مظلوماً فحكمه هكذا، دون تفريق.

وقوله: ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ورد فيه ثلاث صيغ للعموم هي:

١ ـ واو الجمع في قوله: «وذروا».

٢ ـ اسم الموصول في قوله: «ما بقي».

٣ ـ اسم المفرد المحال بأل من قوله: «الربا».

فعمل الصحابة على أن كل ذلك يفيد العموم، وكان المعنى: ليذر جميعكم كل ما بقي من جميع أنواع الربا.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ورد فيه صيغتان هما:

١ ـ واوا الجمع في قوله: «لا تقتلوا».

٢ ــ الجمع المنكر المضاف إلى معرفة وهو: «أنفسكم».

فعمل الصحابة على أن ذلك عام في جميع ما ورد، وكان المعنى: لا يجوز لكل واحد منكم أن يقتل نفسه.

وقوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥]، ورد فيه صيغتان هما:

١ ــ واو الجمع في قوله: «لا تقتلوا».

٢ ــ المفرد المحلى بأل في قوله: «الصيد».

فعمل الصحابة على أن ذلك عام، ويكون المعنى: لا يقتل أي واحد منكم أيَّ صيد وهو في حال تلبسه بالإحرام.

وقوله عليه السلام: «ولا تنكح المرأة على عمتها» ورد فيه صيغتان:

١ ــ المفرد المحلى بأل وهو في قوله: «المرأة».

٢ ــ المفرد المنكر المضاف إلى معرفة ــ وهو الضمير ــ في قوله: «عمتها».

فعمل الصحابة على أن ذلك يفيد العموم، فيكون المعنى: لا يجوز أن تُنكح أي امرأة على أي عمة لها من عماتها.

وقوله: «من أغلق بابه فهو آمن» ورد فيه صيغتان هما:

١ ــ «مَنْ» الشرطية.

٢ ــ المفرد المنكر المضاف إلى معرفة وهو: قوله: «بابه».

فعمل الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن ذلك يفيد العموم، فكان المعنى: «كل من يغلق جميع أبوابه فهو آمن».

وقوله: «لا يرث القاتل» فيه صيغة، وهي: المفرد المحلى بأل وهي: «القاتل»، فعمل الصحابة على أنه يفيد العموم، فكان المعنى: لا يرث جميع القاتلين مورثيهم.

والحاصل: أن الصحابة أجروا هذه النصوص التي ورد فيها تلك الصيغ والألفاظ على العموم وأفتوا بذلك وعملوا عليه، دون نكير من أحدٍ فصار إجماعاً.

* * *

الواقعـة الثالثـة

قوله: **(ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥]، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ).**

ش: **أقول**: الواقعة الثالثة ــ من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ والألفاظ على العموم ــ: ما أخرجه البخاري، والترمذي، والنسائي، وأحمد، عن البراء بن عازب ــ رضي الله عنه ــ أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥].

وسمع بهذه الآية عبد الله بن أم مكتوم فذهب إلى النبـي ﷺ وقال: إني ضرير البصر، فنزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

وجه الدلالة: أن سبب ذهاب ابن أم مكتوم إلى النبـي ﷺ هو أنه فهم وعقل من قوله: «القاعدون» العموم؛ حيث إنها جمع معرف بأل، وعلى مقتضى هذا العموم فإنه يكون داخلاً مع القاعدين كما دخل غيره مما جعله يذهب إلى النبـي ﷺ ليبين له أنه ليس مع القاعدين، وإنما هو ضرير البصر لا يستطيع أن يجاهد في سبيل الله، فبعد مدة قليلة نزل استثناؤه وغيره من أولي الضرر في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، فصارت الآية هكذا: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥].

ففهم ابن أم مكتوم العموم من الجمع المعرف بأل وهو قوله: «القاعدون»، وقد وافقه على ذلك الرسول ﷺ؛ لأنه لم ينكر عليه ذلك الفهم، بل سكت حتى نزل الاستثناء، والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام، ولم ينكر ذلك من قبل أي واحد من الصحابة فصار إجماعاً.

* * *

الواقعة الرابعة

قوله: (ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، **قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمداً، فقال له: قد عبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار فنزل:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١]، **فعقل العموم، ولم ينكر عليه، حتى بين الله ـ تعالى ـ المراد من اللفظ**).

ش: **أقول**: الواقعة الرابعة من الوقائع التي دلت على أن الصحابة أجروا تلك الصيغ على العموم ـ: ما أخرجه الحاكم في المستدرك، والواحدي في أسباب النزول، والزمخشري في الكشاف وغيرهم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: آية لا يسألني عنها الناس لا أدري أعرفوها فلم يسألوا عنها؟، أم جهلوها فلم يسألوني عنها؟ قيل: ما هي قال: لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، شق على قريش فقالوا: شتم آلهتنا، فجاء ابن الزبعرى فقال: ما لكم؟ قالوا: شتم آلهتنا قال: فما قال؟ قالوا: قال ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، قال: ادعوه لي، فلما دعي رسول الله ﷺ قال: يا محمد هذا شيء خاص لآلهتنا، أو لكل من عبد من دون الله؟ قال: «لا، بل بكل من عبد من دون الله»، فقال ابن

الزبعرى: خصمت ورب هذه البنية ــ يعني الكعبة ــ : ألست تزعم أن الملائكة عباد صالحون، وأن عيسى عبد صالح، وأن عزيزاً عبد صالح؟ قال: «بلى»، قال: فهذه بنو مليح يعبدون الملائكة، وهذه النصارى يعبدون عيسى، وهذه اليهود يعبدون عزيراً، فصاح أهل مكة، وسكت النبي ﷺ برهة حتى أنزل الله ــ تعالى ــ قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، وأتي بذلك للاستدلال على أن «ما» الشرطية الواردة في قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، تفيد العموم، والتقدير: «ما تعبدون من دون الله فأنتم وهم حصب جهنم»، أو التقدير: «ما تعبدون من دون الله فالعابدون والمعبودون حصب جهنم».

وقيل: إن «ما» هنا موصولة أفادت العموم والتقدير: إنكم والذي تعبدون من دون الله حصب جهنم.

والاستدلال بالآية على أن «ما» للعموم من وجوه:

الوجه الأول: فهم ابن الزبعرى العموم منها، وابن الزبعرى حجة في اللغة؛ حيث إنه شاعر، والشاعر يعرف الألفاظ العربية واستعمالاتها واشتقاقاتها.

وبناءً على ذلك فهم أن «ما» يدخل تحتها العابدون والمعبودون الذين ذكرهم أثناء محاورته مع النبي ﷺ.

الوجه الثاني: صياح كفار قريش وفرحهم، حيث فهموا ما فهمه ابن الزبعرى ولكنه نبههم على ذلك؛ لأنه يعرف ذلك من عادات القبائل والأمم بحكم وظيفته كشاعر، يجوب الديار، وينقل الأخبار والأشعار.

الوجه الثالث: سكوت النبي ﷺ فهذا إقرار منه ــ عليه السلام ــ على

أن «ما» تفيد العموم، وأنه يدخل تحتها كل ما ذكره ابن الزبعرى والنبـي ﷺ لا يقر على إظهار الحجة على الله ـ تعالى ـ في كتابه وإفحام أنبيائه مع قدرته على الجواب على ذلك.

الوجه الرابع: نزول الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فهذه الآية الأخيرة خصصت عموم لفظ «ما» الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، وبذلك خرج الملائكة، وعيسى، وعزيز من العموم، فبان أن المراد من الآية الأولى: من لم تسبق منه الحسنى فخصه بذلك.

وقد وافق على ذلك بعض من حضر من الصحابة، ولم ينكروا ما حدث فكان إجماعاً، قال القرطبـي ـ في تفسيره ـ: هذه الآية أصل في القول بالعموم، وأنه له صيغاً مخصوصة خلافاً لمن قال: ليست له صيغة موضوعة للدلالة عليه، وهو باطل بما دلت عليه هذه الآية وغيرها، فهذا عبد الله بن الزبعرى قد فهم أن «ما» للعموم وأنه يدخل تحتها جميع من عُبد وذلك في جاهليته، ووافقه على ذلك قريش، وهم العرب الفصحاء واللسن البلغاء، ولو لم تكن للعموم لما صح أن يستثنى منها، وقد وجد ذلك، فهي للعموم، وهذا واضح.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض على الوجه الثالث ـ من وجوه الاستدلال ـ باعتراض مفاده: أن النبـي ﷺ لم يسكت، بل قال له: يا غلام ما أجهلك بلغة قومك لأني قلت: «وما تعبدون» و «ما» لغير العاقل، ولم أقل: «ومن تعبدون».

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذه الرواية ليست صحيحة، قال ابن حجر ــ في تخريج أحاديث الكشاف ــ : إنه اشتهر على ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم، وهو لا أصل له، ولم يوجد في كتب الحديث مسنداً، ولا غير مسند، والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله.

الوجه الثاني: أن في هذه الرواية ما يكذبها؛ حيث ذكر اصطلاحات لم تكن على عهد رسول الله ﷺ ولا عهد الصحابة وهو: أن «ما» لغير العاقل، وأن «من» للعاقل.

الوجه الثالث: أنه لو قال النبي ﷺ ذلك لما احتيج إلى إنزال الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ. . .﴾ [الأنبياء: ١٠١].

تنبيه: ــ ابن الزِّبِعْرَى ــ بكسر الزاي وتشديدها، وفتح أو كسر الباء، ونقلهما المحدثون الذين اعتنوا في كتب أسماء الرجال وتسكين العين، وفتح الراء.

وهو: عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي القرشي السهمي، كان من أشعر قريش، وكان شديداً على المسلمين، ثم أسلم بعد الفتح واعتذر إلى رسول الله ﷺ بأبيات من الشعر قال فيها:

إنـي لمعتـذر إليـك مـن التـي ... أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
أيـام تـأمـرنـي بـأغـوى خطـة ... سهـم وتـأمـرنـي بهـا مخـزوم
وأمـد أسبـاب الهـوى ويقـودنـي ... أمـر الغـواة وأمـرهـم مشـؤوم
فـاليـوم آمـن بـالنبـي محمـد ... قلبـي ومخطـىء هـذه محـروم

* * *

الواقعة الخامسة

قوله: (ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: **كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله؟» الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال: «إلاَّ بحقها» والزكاة من حقها؟**).

ش: أقول: الواقعة الخامسة ـ من الوقائع الدالة عل أن الصحابة فهموا من تلك الصيغ العموم ـ: أنه لما تولى أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ الخلافة، ارتد من ارتد عن الإسلام، وبعضهم امتنع من دفع الزكاة، فأراد أبو بكر ـ أن يقاتل مانعي الزكاة كما يقاتل من ارتد كلياً عن الإسلام ولم يفرق بينهم، فناقشه عمر في ذلك ـ كما أخرج ذلك البخاري ومسلم فكان عمر يقول لأبـي بكر: «كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله فإذا قالوها عصموني مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها»؟ فقال أبو بكر: أليس قد قال: «إلاَّ بحقها» والزكاة من حقها؟

وأتي بذلك للاستدلال على أن اسم الجنس المعرف بأل ـ وهو الناس ـ يفيد العموم.

وجه الدلالة: أن أبا بكر وعمر اتفقا على أن «الناس» تفيد العموم. بيان ذلك:

أن عمر احتج بالحديث السابق على أنه لا يجوز قتال من قال لا إله إلاَّ الله من الناس، والذين امتنعوا عن دفع الزكاة يقولون: لا إله إلاَّ الله لذلك لا يجوز قتالهم.

فلم ينكر أبو بكر احتجاج عمر بالحديث، لكنه استثمر الاستثناء الوارد في نفس الحديث وهو قوله: «إلاَّ بحقها» ومن لم يدفع الزكاة لم يقم بجميع

حقوق كلمة: «لا إله إلاَّ الله» والاستثناء دليل على أن المستثنى منه عام، فتكون لفظة «الناس» مفيدة للعموم، ويكون المعنى: «أمرت أن أقاتل جميع الناس ويستثنى من ذلك من قام بجميع حقوق لا إله إلاَّ الله فإنه لا يقاتل».

فشرح الله صدر عمر لما قال أبو بكر ــ رضي الله عنهما ــ ذلك؛ فكان ذلك نصراً للإسلام والمسلمين ــ كما هو معروف ــ .

* * *

الواقعة السادسة

قوله: (واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥]، واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]).

ش: **أقول**: الواقعة السادسة ــ من الوقائع الدالة على أن الصحابة أجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم ــ : أنه لما اختلف عثمان وعلي ــ رضي الله عنهما ــ في الجمع بين الأختين بملك اليمين، قال عثمان: يباح ذلك واحتج بعموم قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥]، وقال علي: يحرم ذلك واحتج بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].

وجه العموم في قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم﴾ [النساء: ٢٥] أنه جمع منكر أضيف إلى معرفة، أي: جميع ما ملكت أيمانكم حلال لكم.

أما وجه العموم في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] أن الأختين مثنى محلى بأل، والمعنى: أنه يحرم عليكم أن تجمعوا بين الأختين سواء كانتا حرتين أو أمتين.

قلت: ذهب جمهور الظاهرية إلى جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء كما يجوز الجمع بينهما في الملك، واحتجوا بما روي عن عثمان في الأختين من ملك اليمين أنه قال: «حرمتهما آية، وأحلتهما آية».

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من السلف والخلف: أنه يجوز الجمع بين الأختين الأمتين في الملك، ولا يجوز الجمع بينهما في الوطء.

والمسألة فيها كلام طويل لأهل العلم، فإن شئت فارجع إلى تفاسير العلماء للآيتين السابقتين.

* * *

الواقعة السابعة

قوله: (ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد:

. وكل نعيم لا محالة زائل

قال له: «كذبت: إن نعيم الجنة لا يزول».

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته).

ش: أقول: الواقعة السابعة ــ من الوقائع الدالة على أن الصحابة فهموا العموم من تلك الصيغ والألفاظ ــ: أن لبيد بن ربيعة العامري ورد على قريش ــ في جاهليته ــ وأنشدهم قصيدة طويلة كان مطلعها:

ألا تسألان المرء ماذا يحاول أنحب فيقضي أم ضلال وباطل

فلما قال:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل . . . .

قال عثمان بن مظعون ــ رضي الله عنه ــ وكان بين الحاضرين في مكة: صدقت.

ولما قال لبيد عجز البيت، وهو:

.... وكـــل نعيـــم لا محـــالـــة زائـــل

قال عثمان: «كذبت، نعيم الجنة لا يزول».

وجه الدلالة: أنه لو لم تكن «كل» ــ الواردة في الشطر الثاني ــ مفيدة للعموم لما صح هذا التكذيب.

أو تقول: كما قال التبريزي ــ صاحب «التنقيح» ــ: «لو لم يكن لفظ «الكل» للعموم لما انتظم تكذيبه».

تنبيه: عثمان بن مظعون صحابـي جليل معروف، كانت وفاته عام (٢هـ).

أما لبيد بن ربيعة العامري فقد قدم على النبـي ﷺ، وأسلم وحسن إسلامه ولم يقل بعد إسلامه إلَّا بيتاً واحداً من الشعر، وهو:

الحمد لله الذي لم يأتني أجلي حتى اكتسيت من الإسلام سربالا

توفي عام (٤١هـ)، وكان من المعمرين المشهورين، حيث قيل: إن عمره تجاوز (١٤٠ سنة).

تنبيه آخر: نسب المرزباني ــ في الموشح ــ التكذيب للشاعر لبيد إلى عثمان بن مظعون، كما نسبه إلى أبـي بكر الصديق ــ رضي الله عن الثلاثة ــ.

والوقائع التي دلت على أن الصحابة قد فهموا العموم من تلك الألفاظ بدون قرائن كثيرة جداً، وما ذكر أمثلة فقط.

فكل يدل دلالة واضحة على إجماعهم إجماعاً سكوتياً على فهم العموم من تلك الصيغ.

* * *

ما وُجِّه إلى هذا الدليل من اعتراضات

لقد اعترض على الدليل الأول بعدة اعتراضات هي كما يلي:

الاعتـراض الأول

إن فهم العموم من تلك الألفاظ والصيغ إن صح عن بعض الصحابة ـ كما نقلتم ذلك ـ فإنه لم يصح من جميعهم، فلا يبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم فإنه الأسبق إلى أكثر الأفهام، ولكن لا يسلم صحة نسبة ذلك إلى كافة الصحابة.

* * *

الجـواب عنـه

لم نقل إن الصحابة أجمعوا على أن تلك الألفاظ والصيغ إجماعاً صريحاً، بل الذي قلناه: إن بعض الصحابة قد حملوا وأجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم ـ كما سبق ـ وسكت الباقون ولم ينكروا ذلك، مما يدل على أن الساكتين قد وافقوا المعلنين لرأيهم؛ إذ لو كان هناك إنكار لنقل كما نقلت هذه الوقائع وما دام أنه لم ينقل شيء من ذلك كان ذلك إجماعاً سكوتياً على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم.

* * *

الاعتـراض الثانـي

إنكم استدللتم بالإجماع السكوتي على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد

العموم، ولكنا لا نسلم بأن الإجماع السكوتي يصلح أن يكون حجة في إثبات الأحكام.

الجـواب

أجيب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: **(والإجماع حجة)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول: أن إجماع الصحابة السكوتي حجة عندنا تثبت به القواعد الأصولية، والأحكام الفرعية كما بيناه في باب الإجماع.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(ولو لم يكن إجماعهم حجة، لكان حجة من حيث إنهم أهل اللغة، وأعرف بصيغها، وموضوعاتها)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن ذلك الاعتراض ـ: سلمنا أن إجماع الصحابة السكوتي ليس بحجة في الشرعيات، لكنه حجة في إثبات اللغويات، لأن الصحابة يعتبرون من فصحاء العرب، وأعلم باللغة، واشتقاقاتها، واستعمالاتها، وصيغها وموضوعاتها من غيرهم.

* * *

الاعتـراض الثالـث

أنه قد يكون الصحابة الذين أجروا تلك الألفاظ والصيغ على العموم قد فعلوا ذلك بسبب قرينة دلت على العموم، ولكن هذه القرينة لم تنقل.

الجـواب عنـه

أن الصحابة قد أجروا تلك الصيغ على العموم وهي مجردة عن القرائن، إذ لو كان هناك قرينة لنقلت؛ لأن ما لا يتم الدليل إلَّا به لا يسوغ للراوي ترك نقله، وحيث لم تنقل: ثبت أنه لم تكن هناك قرينة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الدليل الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب، فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الدليلين على أن تلك الألفاظ والصيغ السابقة الذكر تفيد العموم ـ : أن صيغ العموم لا تختص بلغة العرب، بل جميع اللغات تحتاج إليها للتعبير بها عن أمور الخلق العامة، ومع هذه الحاجة الماسَّة إليها يبعد كل الاستبعاد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها لشيء مع تلك الحاجة.

وكيف يُدَّعى عليهم ذلك، وقد وضعوا للمعنى الواحد الأسماء الكثيرة مثل: «الأسد» و «السيف» ونحو ذلك؟

أفتراهم فعلوا ذلك، وعدلوا عن وضع لفظ يختص بمعنى ظاهر تدعوهم الحاجة إلى العبارة عنه في مصالح الدين والدنيا؟ هذا عين المحال، وما دام أن كل الخلق يحتاج إليها، وأنه يستحيل عدولهم عنها مع أنهم وضعوا للمعنى الواحد الأسماء الكثيرة، فثبت أنهم وضعوها للعموم وعملوا على ذلك في حياتهم الخاصة والعامة.

* * *

الأدلة على أن الخلق وضعوها للعموم

قوله: (ويدل على وضعة: توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوطه عمن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة فهذه أربعة أمور تدل على الغرض).

ش: أقول: دل على أن الخلق وضعوا تلك الألفاظ للعموم في مخاطباتهم وأحكامهم وفتاويهم أدلة أربعة، هي كما يلي:

الدليل الأول

أن السيد لو أمر عبده بأمر عام ولم يمتثل العبد على العموم فإن اعترض السيد على عبده ولامه وعاقبه فإن اعتراضه وجيه عند أهل اللغة.

الدليل الثاني

أن السيد لو أمر عبده بأمر عام وامتثل العبد على العموم، فإن اعترض السيد عليه ولامه، فإن اعتراضه ساقط ولا يعتبر عند أهل اللغة.

الدليل الثالث

أن من أخبر بشيء بخلاف الواقع بلفظ عام فإنه يلزم نقضه ومخالفته، وتكذيبه.

الدليل الرابع

أن الحكام والقضاة يبنون على تلك الألفاظ العامة أحكاماً شرعية من استحلال للفروج، والأموال، ولو لم تكن عامة لما فعلوا ذلك.

وهذه الأدلة الأربعة سيأتي بيان كل واحد منها بالأمثلة، ولكنه بين الدليل الثاني، قبل الأول.

* * *

بيان الدليل الثاني ـ حيث قُدِّم بيانه على الأول ـ

قوله: (وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده: «من دخل داري فأعطه رغيفاً» فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه، ولو قال: لم أعطيت هذا وهو قصير، وإنما أردت الطوال؟ فقال العبد: ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل، فعرض هذا على العقلاء رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً).

ش: **أقول**: بيان الدليل الثاني ـ وهو سقوط الاعتراض عمن أطاع إذا أمر بأمر عام ـ: أن السيد لو أمر عبده بأمر عام وقال له: «من دخل اليوم داري فأعطه درهماً، أو رغيفاً» فامتثل العبد وأعطى كل الداخلين، فإنه لا يجوز للسيد أن يعترض على العبد ولا يصح لومه ولا توبيخه، بل يستحق المدح والثناء؛ لأنه امتثل الأمر على العموم.

ولو عاتب السيد عبده ولامه في إعطائه واحداً من الداخلين ـ مثلاً ـ وقال: «لم أعطيت هذا من جملتهم وهو جاهل وإنما أردت طلبة العلم»؟ فإن العبد يمكنه أن يدافع عن نفسه ويقول: «ما أمرتني بإعطاء طلبة العلم فقط، وإنما أمرتني بإعطاء كل من دخل، والجاهل وغيره من الداخلين يعتبر من الداخلين»، فبينما هما يتناقشان ويتجادلان السيد يتهم العبد، والعبد يدافع عن نفسه فإذا سمع بذلك العقلاء من أهل اللغة فإنهم يرون أن اعتراض السيد على عبده ولومه له ساقط وغير معتبر، وما قاله العبد وجيه ومقبول، وقالوا للسيد: أنت أمرته بإعطاء من دخل والجاهل قد دخل.

فيكون العبد قد امتثل أمر السيد العام حقيقة فأعطى كل داخل، فيكون فعله صواباً، وكلام السيد خاطئاً من حيث اللغة.

* * *

بيان الدليل الأول

قوله: (ولو أن العبد حرم واحداً، فقال له السيد: «لم لم تعطه؟» قال: لأن هذا أسود ولفظك ما اقتضى العموم فيحتمل أنك أردت البيض استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: مالك وللنظر إلى اللون، وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟).

ش: أقول: بيان الدليل الأول ــ وهو توجه الاعتراض عمن عصى الأمر العام ــ: أن السيد لو قال لعبده: «من دخل داري اليوم فاعطه درهماً» فأعطى العبد كل الداخلين إلاَّ واحداً لم يعطه، فعاتبه السيد ولامه وقال له: «لم لم تعطه؟» فقال العبد: «لم أعطه؛ لأنه أسود»، ولفظك لا يقتضي أن أعطي كل الداخلين على اختلاف ألوانهم فيحتمل أنك أردت أن أعطي جميع الداخلين من البيض، فإن عمل العبد هذا يستوجب تأديبه ومعاقبته عليه عند العقلاء من أهل اللغة، وقيل له ــ في معرض لومه ــ: «أنت أمرت بإعطاء جميع الداخلين فما لك وللنظر إلى اللون؟».

فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي.

* * *

بيان الدليل الثالث

قوله: (وأما النقض فإنه لو قال: «ما رأيت أحداً» وقد رأى جماعة، كان كلامه خلفاً، ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن هذا عاماً فلم أورد النقض عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى فلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر).

ش: أقول: بيان الدليل الثالث ــ وهو لزوم، النقض والخلف على

الخبر العام ـ : أن الشخص لو أخبر بخبر فقال: «ما رأيت اليوم أحداً»، والحقيقة: أنه رأى جماعة، فإن كلامه وخبره يكون مخالفة للواقع، ومنقوضاً، وكذباً.

أي: أنه أخبر بصيغة عموم وهي ـ النكرة في سياق النفي ـ أنه ما رأى أحداً فيقتضي هذا: أنه لم ير أيَّ إنسان، ولكن هذا خلاف الحقيقة؛ حيث إنه رأى جماعة في الواقع، فيكون خبره كذباً ونقضاً ومخالفة للواقع، فلو لم تفد النكرة في سياق النفي العموم لما صح تكذيبه برؤيته تلك الجماعة.

كما ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١] تكذيباً ونقضاً لكلام اليهود الذين قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

وكل ذلك يدل على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

أي: فلو لم تكن النكرة في سياق النفي تفيد العموم فلم أورد النقض على اليهود؟

فإن قالوا: «أردنا غير موسى، أي: لم ينزل الله على بشرٍ من شيء غير موسى» فإن هذا باطل؛ لأن موسى يدخل تحت اسم البشر.

* * *

بيان الدليل الرابع

قوله: (وأما إثبات الاستحلال والأحكام، فإذا قال: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه، جاز لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة، ولو قال: العبيد الذين في يدي ملك فلان: كان إقراراً محكوماً به في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً فقال: «مالك علي شيء» كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك بريء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً آثماً، وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر).

ش: **أقول**: بيان الدليل الرابع ــ وهو: بناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة ــ: أن القضاة والحكام يبنون على أن تلك الصيغ والألفاظ السابقة تفيد العموم إذا نطق بها المتكلم.

فمثلاً: لو قال السيد: «أعتقت عبيدي وإمائي» ثم بعد ذلك القول مات مباشرة، فإنه يُعمل على أن جميع العبيد والإماء أحرار ــ حيث إنه تكلم بصيغة من صيغ العموم هي جمع منكر أضيف إلى معرفة في قوله: «عبيدي وإمائي» ــ وعلى ذلك جاز لمن سمع هذا القول: أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير إذن الورثة؛ لأنهم أصبحوا أحراراً لا دخل لأحد بهم.

مثال آخر: لو قال السيد: «العبيد الذين في يدي ملك زيد»، فإن القاضي يحكم بأن جميع العبيد ملك زيد؛ لأن السيد أقر بذلك بصيغة عموم، وهي الجمع المعرف بأل.

مثال ثالث: لو قال زيد لعمرو: «لي عليك ألف ريال»، فقال عمرو: «ما لك علي شيء»، كان هذا إنكاراً لجميع الألف؛ لأنه عبر بصيغة عموم وهي: النكرة في سياق النفي.

ولو حلف عمرو وقال: «والله ما لك علي شيء»، فإنه يبرأ في الحكم.

ولكن لو كان على عمرو الألف ريال حقيقة وحلف ذلك اليمين فإنه يبرأ في الحكم، لكنه يكون كاذباً آثماً.

وبناء الأحكام الشرعية على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر كثرة، ولكن ما أوردناه من الأمثلة يكفي ويدل على ما نريد إثباته للفطن اللبيب.

هذا هو الدليل الثاني على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم.

* * *

اعتراض على هذا

قوله: (فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ).

ش: أقول: اعترض معترض على الدليل الثاني ـ السابق الذكر ـ قائلاً: إن مجرد اللفظ والصيغة لا تفيد العموم، ولكنها أفادت العموم فيما ذكرتموه من الأمثلة بسبب قرائن اقترنت بها.

أي: أنه يحتمل أن يكون بين السيد وعبده تعارف وتفاهم على أنه إذا أمره بلفظ فيه صيغة ولفظ من الألفاظ السابقة فإنه يمتثل على العموم.

أو يكون هناك عرف منتشر بين الناس في بلدة من البلدان، دون غيرها على ذلك.

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: هذا باطل).

ش: أقول: إن تلك الصيغ والألفاظ قد أفادت العموم بمجردها وقولكم: «إنها لم تفد العموم إلاَّ بسبب قرينة اقترنت بها»، ظاهر البطلان؛ لوجوه:

* * *

الوجه الأول

قوله: (فإنه لو قُدِّر انتفاء القرائن كلها لفهم العموم، فإنه لو قُدِّر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرضاً في إثباته وانتفائه لتمهد عذره في العمل بعمومه، وتوجه إليه اللوم بترك

الامتثال، ولو قال: «كل عبد لي حر» ولم نعلم منه قرينة أصلاً، حكمنا بحرية الكل).

ش: أقول: الوجه الأول ــ من أوجه الجواب عن قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد إلاَّ بقرينة» ــ : أن تلك الصيغ تفيد العموم بمجردها بدليل.

ويدل على ذلك: الواقع والعادة:

فمثلاً: لو أن سيداً اشترى عبداً جديداً بعد العصر ــ مثلاً ــ لا يعرف كل واحد منهما الآخر، والعبد لم يعرف عادات السيد، ولا يعلم له طريقة في الأمر والنهي، ولا في إثباته ولا في نفيه بسبب عدم معاشرته له مدة طويلة، ثم أمر السيد ذلك لعبد بعد شرائه فوراً بأمر عام وقال له: «من دخل داري فأكرمه»، فعمل العبد بعموم ذلك اللفظ وأكرم جميع الداخلين على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم، وألوانهم لاستحق العبد المدح والثناء.

ولو أن السيد لامه وعاتبه قائلاً له: «لم أكرمت فلاناً وهو قصير وأنا أردت الطوال؟» فقال العبد: «أنت ما أمرتني بإكرام من دخل من الطوال، ولكنك أمرتني بإكرام الداخلين، وهذا داخل فلا بد أن يكرم»، فبينما هما يتجادلان ويتحاوران، هذا يعاتب، والعبد يدافع سمع بذلك العقلاء من أهل اللغة فإنهم يرون أن عذر العبد وفعله على أنه للعموم متوجهاً، واعتراض ولوم السيد ساقطاً.

مثال آخر ــ يدل على أن تلك الصيغ تفيد العموم بدون قرائن ــ : لو قال السيد: «كل عبد لي حر»، ثم مات بعد ذلك مباشرة، ولم نعلم أي شيء غير ذلك اللفظ، فإن القاضي والحاكم يعمل على أن «كل» تفيد العموم فيحكم أن جميع العبيد أحرار، وعلى ذلك يحرم الورثة منهم.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة للزم العبد ــ في المثال الأول ــ أن يسأل السيد ويقول: ماذا تقصد بهذا الأمر؟ ولزم القاضي ــ في المثال الثاني ــ أن لا يحكم بأن العبيد أحرار إلاَّ بقرينة تدل على ذلك.

ولكنهما لم يفعلا ذلك، بل عملا على أن الصيغتين تفيدان العموم وهذا يدل دلالة واضحة على أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم بمجردها.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(وتقدير قرينة ــ ها هنا ــ كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من أوجه الجواب عن قول المعترض: إن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة ــ أنه لو قلنا: إن تلك الصيغ والألفاظ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، للزم من ذلك أن كل آية لا تدل على أي حكم إلاَّ بقرينة، وكل حديث لا يدل على أي حكم إلاَّ بقرينة، ولو قلنا بذلك للزم منه إبطال دلالة الكتاب والسنة.

بمعنى: أنه لا استدلال بأي آية، ولا بأي حديث على حكم، إلاَّ إذا وردت قرينة تؤيد هذا الاستدلال، فنكون قد استفدنا الأحكام من القرينة لا من النصوص.

وهذا ظاهر البطلان؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل أكثر الآيات والأحاديث عن العمل بها.

ولأنه مخالف لإجماع العلماء، حيث أجمعوا على الاستدلال بمجرد الآية والحديث.

وإذا بطل ذلك بطل قولكم: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة اقترنت بها»؛ لأن تلك الصيغ ألفاظ وردت في الكتاب والسنة، بل إن الكتاب والسنة مملوءان بتلك الصيغ. فلو قلنا: لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، لأدى ذلك إلى تعطيل أكثر الآيات وأكثر الأحاديث عن العمل.

* * *

الوجه الثالث

قوله: (ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر الشرع العامة ـ كلها ـ ؛ لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال، وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالته على العموم في حقي، فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة، ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة؛ لعدم دلالته عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة، ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً، وفاسد قطعاً فوجب اطراحه).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من أوجه الجواب عن قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد إلاَّ بقرينة» ـ : أن تلك الصيغ تفيد العموم بدون قرينة.

فلو كانت لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة ـ كما زعمت أيها المعترض ـ للزم من ذلك أمران باطلان:

الأمر الأول: خلو تلك الصيغ والألفاظ عن الفائدة؛ لأن القرينة هي التي جعلتها تفيد العموم، أما تلك الصيغ والألفاظ فلا تفيد شيئاً، فذكرها في الكتاب والسنة عبث لا فائدة منه. وهذا باطل؛ لأنه يؤدي إلى الكفر.

الأمر الثاني: اختلال أوامر الشرع ونواهيه العامة ــ كلها.

أي: أن القول بأن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلَّا بقرينة، يؤدي إلى اضطراب الشريعة كلها أوامرها ونواهيها العامة. بيان ذلك:

أننا لو وجدنا شخصاً لا يصلي، وقلنا له: «لماذا لا تصلي؟» فقال: «لأنه لم يأمرني الله بالصلاة»، قلنا: بل أمرك بقوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، فقد ورد فيه صيغة عموم ــ وهي واو الجمع ــ فتشملك وغيرك إلى قيام الساعة.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلَّا بقرينة لكان يمكنه أن يقول: «لم أعلم أنني مراد بهذا الأمر؛ لأنه لم ترد قرينة تدل على أني أدخل مع المأمورين»، ويمكنه أن يقول ــ أيضاً ــ: «لا يوجد في اللفظ دلالة ولا قرينة تدل على أني مراد معهم»، إذن لا يلزمني الامتثال لعدم وجود تلك القرينة.

وكذلك لو وجدنا شخصاً يزني فقلنا له: «لماذا تزني؟» فقال: لأنه حلال، فقلنا بل هو حرام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، حيث وردت هنا صيغة عموم ــ وهي واو الجمع ـ فتشمل جميع المكلفين إلى قيام الساعة وأنت معهم.

فلو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلَّا بقرينة لكان يمكنه أن يقول: «أنا لست مخاطباً بذلك النهي لعدم وجود قرينة تدل على أني مراد، أو أن هذا النهي لا يشملني فلذلك لا يلزمني الانتهاء عن الزنا».

والخلاصة: أنه لو كانت تلك الصيغ لا تفيد العموم إلَّا بقرينة ــ كما زعم المعترض ــ لأمكن لكل شخص أن لا يمتثل الأوامر العامة، ولا ينتهي عن النواهي العامة؛ وذلك؛ لأنه سيطلب القرينة التي تدخله مع المأمورين،

والقرينة التي تدخله مع الذين صدر لهم النهي، ويقول: هاتوا قرينة توجب دخولي تحت هذه الأوامر والنواهي العامة، فيلزم من ذلك أمور أربعة كلها باطلة، هي:

الأمر الأول: اختلال الشريعة كلها؛ لأن الشريعة هي أوامر ونواهي.

أي: تضطرب الشريعة فلا يكون لها ميزان واحد لجميع الخلق، بل تختلف الأحكام فتطبق على أشخاص، دون آخرين، فتعم الفوضى.

الأمر الثاني: تكون دلالة الكتاب والسنة باطلة؛ لأننا إذا قلنا إن تلك الألفاظ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة، وتلك الألفاظ والصيغ وردت في الكتاب والسنة كثيراً، فإنه يلزم من ذلك أن الآيات والأحاديث لا تدل إلاَّ بقرينة.

إذن نكون قد استفدنا الأحكام من القرائن لا من دلالة الكتاب والسنة المجردة، فلا يكون للكتاب والسنة دلالة أو فائدة.

الأمر الثالث: إذا قلنا: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة» ــ كما زعم ذلك المعترض ــ فإنه يلزم من ذلك: أنه لا يصح من أحد أن يحتج بلفظ عام كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] أو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] في صورة خاصة، وهو ذلك التارك للصلاة، أو ذلك الزاني بعينه ــ في الأمثلة السابقة ــ، وذلك ــ على زعم ذلك المعترض ــ لأن اللفظ العام لا يدل على الصورة الخاصة إلاَّ بقرينة، وهذا يبطل أكثر الأحكام الشرعية.

الأمر الرابع: أننا إذا قلنا: «إن تلك الألفاظ والصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة كما زعمت أيها المعترض». فإنه يلزم من ذلك: أن لا يقدر أحد أن يأمر جماعة بأمر عام، ولا ينهاهم بنهي عام.

فمثلاً: لو قال السيد لعبيده: «اخرجوا» فخرج بعضهم دون البعض الآخر ـ فعلى زعم المعترض ـ لا يمكنه أن يعاقب الذين لم يمتثلوا الأمر، لأنه لم يبين قرينة تدل على أنه يجب عليهم الخروج، بل يلزم ـ على رأي المعترض ـ أن يقول: أنت يا فلان أخرج، وأنت يا فلان أخرج، وهكذا حتى ينتهي العدد، وهذا لا يمكن، بل تستحيل الحياة مع ذلك.

فبان لك أيها القارىء ما يلزم من قول المعترض: «إن تلك الصيغ لا تفيد العموم إلاَّ بقرينة» من أمور باطلة يقيناً، وفاسدة قطعاً، فيجب عليك اطراحه وعدم اعتباره أو الالتفات إليه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم الواقفية

لما فرغ من ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على أن للعموم صيغة في اللغة، تدل عليه بمجردها وأجاب عما وجه إلى هذه الأدلة من اعتراضات، شرع في الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الواقفية وهم القائلون: لا صيغة للعموم، وأن تلك الصيغ لا تفيد العموم ولا الخصوص ـ ، فأجاب عن الأدلة الثلاثة الأولى بجواب واحد؛ وأجاب عن الدليل الرابع بجواب خاص، وإليك بيان ذلك.

* * *

الجواب عن الأدلة الثلاثة الأولى للواقفية

قوله: (وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل، وليس بدليل، ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة).

ش: **أقول**: لما قال الواقفية ـ في دليلهم الأول ـ : «إن أقل الجمع

يدخل تحت تلك الصيغ، وما زاد نشك في دخوله فلا يدخل إلاَّ بدليل»، وقالوا ـ في دليلهم الثاني ـ : «إنه لا يوجد دليل من العقل ولا النقل يدل على أن تلك الصيغ للعموم»، وقالوا ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن تلك الصيغ استعملت في الكتاب والسنة للعموم والخصوص معاً، فلا يجوز ترجيح أحدهما إلاَّ بدليل».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بقولهم: إن حاصل هذه الأدلة الثلاثة هو: أنكم تطالبونا بالدليل على أن تلك الصيغ تفيد العموم والاستغراق، وهذا لا يستقيم لكم ولا يصح؛ لأمرين:

الأول: أن مطالبتكم لنا بالدليل على أن تلك الصيغ تفيد العموم ليس بدليل لكم على أن تلك الصيغ لا تفيد العموم.

الثاني: نحن قد ذكرنا أدلة من إجماع الصحابة، وإجماع أهل اللغة، وكلام العرب واستعمالاتهم والواقع على أن تلك الصيغ تفيد العموم بمجردها، فمن أنكر بعض تلك الأدلة فإنه لا يمكنه أن ينكرها جميعها، ومن أنكرها جميعها فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتد بقوله.

وبينا في تلك الأدلة أن تلك الألفاظ تستعمل للعموم إذا أطلقت، وأنها لا تستعمل للخصوص إلاَّ بقرينة مخصِّصة.

فثبت بالأدلة أن تلك الصيغ والألفاظ يدخل تحتها أقل الجمع وما زاد عليه إلى ما لا نهاية له؛ إذ لا فرق بين أقل الجمع وما زاد عليه عندنا.

وأثبتت الأدلة النقلية أن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم؛ فإن لم يكن النقل متواتراً فإنه يكون آحاداً، والآحاد يثبت القواعد الأصولية إذا كانت وسيلة إلى العمل، أما إذا كانت تلك القواعد علمية فإنها تحتاج في إثباتها إلى القطع، وصيغ العموم من القواعد العملية فتثبت بالآحاد.

فكان ترجيح إفادتها للعموم على الخصوص بمرجح، وهو الأدلة السابقة الذكر.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الواقفية ـ في دليلهم الرابع ـ : «لو كانت تلك الصيغ تفيد العموم لما حسن الاستفسار من المخاطب بها».

أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

قوله: (**وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويعلم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم، فلتوهم القرينة المخصصة: حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن الدليل الرابع من أدلة الواقفية ـ : هو: أن هذا الدليل حجة عليكم، وليس حجة لكم. بيان ذلك:

أنه لما قال السيد لعبده: «من دخل داري فأعطه درهماً»، فإن العبد فهم العموم، وإنما استفسر عن الفاسق؛ لأنه فهم من الإعطاء الإكرام، وكان يعلم أن من عادة العرب أنهم لا يكرمون الفساق، فنظراً إلى هذه القرينة المخصصة وهي العادة والعرف حسن منه ذلك الاستفهام.

كأن العبد يقول للسيد: «صيغتك تدل على أن أعطي كل داخل سواء كان فاسقاً أو غير فاسق» وإعطاء الفاسق إكرام له، وأنا أفهم من عادة العرب وعرفهم أن الفاسق لا يكرم، بل يهان، فهذا السؤال يحسن؛ لأنه قد انقدح في ذهنه تلك القرينة المخصصة.

ويدل على هذا أنه لو سأل عن بقية الصفات كالطول والقصر، والسواد والبياض والعلم والجهل لما حسن منه السؤال؛ لأنه لم ينقل عن العرب في هذه الصفات عادة ولا عرف، أي: أنه لم ينقل عنهم أنهم لا يكرمون الجهال، أو القصار، أو البيض، أو نحو ذلك.

فلذلك لو سأل عن تلك الصفات لذمه السيد ولامه.

ومع أن سؤاله عن الفاسق حسن، فلو دخل الفاسق الدار فأعطاه العبد درهماً لكان عذره مقبولاً لو لامه السيد؛ لأن العبد قد عمل على أن الصيغة عامة تشمل الفساق وغيرهم، فلا يجوز لومه ولا ذمه؛ لأنه فعل ما أمره به سيده من التعميم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ثم إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس، وإزالة الاتساع، ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: «رأيت الخليفة» قيل له: أنت رأيته).

ش: **أقول:** الجواب الثاني ــ عن الدليل الرابع للواقفية ــ: أن الاستفهام إنما حسن لإزالة الالتباس، ولأجل احتياط المستفهم في طلب

السيد؛ لأنه قد يكون المتكلم غير متنبه، أو ساهياً، أو أن الصيغة يجوز أن تحمل على الخصوص مجازاً فيزول هذا الالتباس بالاستفهام، وهذا الاستفهام أريد به التوكيد، ومعروف أن فائدة التوكيد هي: رفع اللبس عن ذهن السامع، وإزالة الاتساع في الفهم وحمل اللفظ.

ولهذا قد يستفهم الإنسان بتكرار العموم نحو: أن يقول شخص: «ضربت كل من في الدار»، فيقال: «ضربتم كلهم؟»، فيقول: «نعم ضربتهم كلهم»، ولو كان يطلب الفهم لأجاب بلفظ آخر.

وكما حسن الاستفهام في العموم: يحسن الاستفهام في الخصوص مع أنه لا يحتمل أمراً آخر، فمثلاً يقول شخص: «رأيت الخليفة اليوم»، فيقول المستفهم ــ مع أنه سمع العبارة كاملة ــ: «رأيت الخليفة؟» ويقول: «جاءني زيد» فيقول السامع: «جاءك زيد؟».

وقد يكون الاستفهام لزيادة الفهم؛ لأن الفهم قد يكون علماً، وقد يكون ظناً.

فإن كان علماً فهو مكتسب فيطلب بالاستفهام أن يصير ضرورياً، والضروري أقوى من المكتسب، وإن كان علمه ظناً فيطلب بالاستفهام أن يتزايد ظنه في قصد المتكلم.

ألا ترى أنه إذا قال القائل: «ضربت كل من في الدار»، قد يكون فيها من يعظمه المتكلم كأخيه، فيغلب على ظن السامع أنه لم يضربه، وكلام المتكلم يدل على أنه ضربه فيستفهمه لتزول الشبهة ويقوى ظن السامع على ضربه.

هذه هي الأجوبة عن أدلة الواقفية، وبذلك صح المذهب الأول

ـ وهو: مذهب الجمهور ـ وهو: أن للعموم صيغة في اللغة موضوعة له تدل عليه، وهي تلك الصيغ والألفاظ السابقة الذكر في الأوامر والنواهي والأخبار.

* * *

المذهب الثالث

هناك مذهب ثالث في المسألة، وهو: أن تلك الألفاظ والصيغ تفيد العموم في الأمر والنهي ـ فقط ـ، ولا تفيد العموم في الأخبار.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الأوامر والنواهي تكليف، فلو لم يعرف المراد به لاقتضى تكليف ما لا يطاق فوجب حمل تلك الصيغ والألفاظ كأدوات الشرط والاستفهام، وكل ما دخلت عليه «أل» وغيرها على العموم.

بخلاف الخبر من الوعد والوعيد وغير ذلك، فإنه لا يقتضي وجوب شيء يحتاج أن يعلم به.

* * *

الجواب عن ذلك

يمكن أن يجاب عن هذا المذهب ودليل أصحابه بأجوبة:

الجواب الأول

أن الخبر إنما يخاطب به لفائدة كالأمر، وإن كانت فائدتهما تختلف،

ألا ترى أنه يزجر بالوعيد ويعاقب بالوعد، وذلك يقتضي العلم بمراده بها، فالحال فيهما واحدة.

* * *

الجواب الثاني

أن الطريق إلى إثبات أحدهما هو الطريق إلى إثبات الآخر، فالممتنع من أحد الأمرين يلزمه الامتناع من الآخر.

يؤيد هذا: أن أهل اللغة يستعملون الأمرين على وجه واحد.

* * *

الجواب الثالث

أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يرجعون إلى أوامر الله ـ تعالى ـ، ونواهيه وأخباره إلى ظاهر الخطاب كرجوعهم في الآخر، فدل على أنه لا فرق بينهما.

* * *

الجواب الرابع

أنه ثبت بالأدلة السابقة الذكر أن الله إذا أمر أو نهى بلفظ عام وجب حمله على العموم، كذلك إذا أخبر بلفظ عام؛ لأنه لا يجوز أن يخاطبنا ويريد بخطابه غير ما وضع له في اللغة، ومتى لم يرد ذلك دل عليه وبينه.

* * *

اختلاف الجمهور في دلالة العام

هل هي ظنية أو قطعية؟

الجمهور قالوا ـ كما ورد في المذهب الأول ـ : إن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم، لكن هل إفادتها للعموم ظنية أو قطعية.

بعبارة أخرى: هل تلك الألفاظ والصيغ تدل على العموم مع احتمال أن المقصود بها الخصوص، أو أنها تدل العموم مع عدم احتمال الخصوص؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن دلالة العموم قطعية.

أي: أن تلك الصيغ والألفاظ تدل على العموم دلالة قطعية.

أي: أنها تدل على العموم مع عدم احتمال الخصوص.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن تلك الصيغ وضعت للعموم، دون الخصوص، فلا يفهم منها عند إطلاقها إلاَّ ما وضعت له ـ وهو العموم ـ ، واحتمال إرادة الخصوص منها احتمال عقلي مجرد عن الدليل، والاحتمال المجرد عن الدليل لا ينافي قطعية الدلالة.

* * *

المذهب الثاني

أن دلالة العموم ظنية.

أي: أن تلك الصيغ والألفاظ السابقة تدل على العموم والخصوص، لكن دلالتها على العموم أرجح من دلالتها على الخصوص.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء، وهو الصحيح. لأن تلك الصيغ والألفاظ السابقة كثر إطلاقها وإرادة بعض مدلولاتها كثرة لا تحصى حتى قيل واشتهر قولهم: «ما من عام إلاَّ وقد خُصِّص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وكثرة إطلاق تلك الصيغ على الخصوص ـ أي على بعض الأفراد ـ تجعل دلالتها على العموم ظنية؛ لأن احتمال إرادة البعض له ما يعضده وهو القول السابق ـ ما من عام إلاَّ وقد خصص ـ .

وبذلك يكون احتمال إرادة الخصوص من الصيغ احتمالاً ناشئاً عن دليل، وليس مجرد احتمال عقلي، والاحتمال الناشىء عن دليل ينافي القطعية بالمدلول. فثبت قولنا.

* * *

ثمرة الخلاف

هذ الخلاف له ثمرة أصولية، وهي:

أنه على المذهب الأول: فإن القياس وخبر الواحد لا يقويان على تخصيص العام؛ لأن دلالته عند أصحابه قطعية، ودلالة القياس وخبر الواحد ظنية، والظني لا يقوي على تخصيص القطعي.

أما على المذهب الثاني ـ وهو مذهب الجمهور ـ : فيجوز تخصيص

العام بخبر الواحد والقياس؛ لأن دلالتها ـ كلها ـ ظنية، والظني يخصص الظني.

وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله.

هذه إشارة إلى هذه المسألة. والله من رواء القصد.

* * *

اختلاف الجمهور في صيغ العموم

الجمهور الذين قالوا: إن للعموم صيغة لغة، موضوعة له، وتدل عليه اختلفوا في صيغ العموم على فريقين:

الفريق الأول: أقر تلك الصيغ والألفاظ الخمسة التي ذكرها ابن قدامة ـ كلها ـ وقال بأنها تفيد العموم.

الفريق الثاني: أقر ببعضها، وخالف في البعض الآخر.

وهؤلاء ـ أعني الفريق الثاني ـ اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

* * *

لمذهب الأول

قوله: **(فصل: وقال قوم: بالعموم إلاَّ فيما فيه الألف واللام)**.

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن جميع تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم إلاَّ الجمع المعرف بأل فإنه لا يفيد العموم، ويحمل على أقل الجمع فقط ـ وهو الثلاثة ـ كالمسلمين، والمشركين، والرجال.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال آخرون: بالعموم إلاَّ في اسم الواحد بالألف واللام).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن جميع تلك الصيغ والألفاظ ـ المذكورة سابقاً ـ تفيد العموم إلاَّ المفرد المحلى بأل فإنه لا يفيد العموم.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم الجبائي، وفخر الدين الرازي وأكثر أتباعه.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال بعض النحويين المتأخرين في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلاَّ أن تكون فيه «مِنْ» مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، أو مقدرة كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ...﴾ [محمد: ١٩]).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن تلك الصيغ والألفاظ ـ السابقة الذكر ـ تفيد العموم إلاَّ النكرة في سياق النفي فإنها لا تفيد العموم إلاَّ بشرط وهو: أن تكون مسبوقة بحرف الجر «مِنْ»، سواء كان ظاهراً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، أو مقدراً كقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ...﴾ [محمد: ١٩]، والمعنى: ما من إله يعبد بحق إلاَّ الله.

ذهب إلى ذلك بعض النحاة المتأخرين كأبي البقاء العكبري.

ونقله القرافي عن بعض اللغويين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (بدليل أنه يحسن أن يقول: «ما عندي رجل، بل رجلان»).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث ـ وهم بعض النحاة على

أن النكرة لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بـ «من» الجارة ــ بقولهم: إن النكرة في سياق النفي إذا خلت من لفظ «من» الجارة فهي ليست صريحة في إفادتها للعموم حيث يجوز الزيادة عليها، وأن هذه الزيادة لا تؤدي إلى التناقض في عرف اللسان.

أما النكرة في سياق النفي إذا سبقت بلفظ «من» الجارة فإنه لا يجوز إثبات الزيادة عليها؛ لأن الزيادة تؤدي إلى التناقض في عرف اللسان، وإليك تصوير ذلك بالمثال:

فمثلاً: إذا قال: «ما عندي رجل» فإنه يجوز أن تقول «ما عندي رجل بل رجلان»، وزيادة «بل رجلان» لا يؤدي إلى التناقض في عرف اللغة؛ لأنه قصد ما عنده رجل واحد، بل عنده رجلان، لذلك لا تعم.

أما إذا قال: «ما عندي من رجل» فإنه يعم لامتناع إثبات الزيادة عليه، فلا يمكنه أن يقول: «ما عندي من رجل بل رجلان».

ولا فرق بين الصورتين إلاَّ إثبات «من» وعدمها، فدل على أنها هي المؤثرة في العموم.

قال الزمخشري ــ في الكشاف ــ في قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] إن العموم إنما استفيد من لفظ «من».

والخلاصة: أنه في المثال الأول ــ وهو قوله: «ما عندي رجل» قصد نفي رجل واحد مبهم من جنس الرجال لذلك جاز إثبات الزيادة عليه فيقال: «ما عندي رجل بل رجلان».

أما في المثال الثاني ــ وهو قوله: «ما عندي من رجل» فإنه اقتضى نفي جنس الرجال جميعاً؛ نظراً لأن لفظ «مِنْ» موضوع للدلالة على الجنس.

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ومن أنكر أن الألف واللام للاستغراق قال:)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهو أبو هاشم ومن تبعه الذين أنكروا أن الجمع المعرف بأل يفيد العموم، وقالوا: إن الألف واللام لا تجعل ما دخلت عليه يفيد العموم ـ بدليلين هما:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(يحتمل أن تكون للمعهود، ويحتمل أن تكون للاستغراق ويحتمل أنها لجملة من الجنس، فما دليل التعميم)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون: إن الجمع المعرف بأل لا يفيد العموم ـ قالوا فيه: إن «أل» ليس لها معنى واحد فقط ـ وهو الاستغراق لا تحتمل غيره، بل إن «أل» تحتمل ثلاثة احتمالات، هي:

الاحتمال الأول: يحتمل أن تكون «أل» عهدية، أي: راجعة إلى أفراد معهودين، نحو: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال».

الاحتمال الثاني: يحتمل أن تكون «أل» استغراقية ـ كما زعمتم أيها الجمهور ـ نحو: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

الاحتمال الثالث: يحتمل أن تكون «أل» استغراقية جملة وبعض من الجنس، ولا تستغرق الجميع نحو: «شربت الماء»، أي: بعضه.

وهذه الاحتمالات الثلاثة متساوية.

وإذا كانت هذه الاحتمالات متساوية فلا يجوز ترجيح أحدها بدون مرجح؛ لأنه ليس أحدها أولى من الاثنيحين الباقيين.

وإذا كانت تستعمل في هذه الاحتمالات فبأي دليل تختص بإفادتها للاستغراق والعموم؟

أي: أنتم ــ أيها الجمهور ــ رجحتم الاحتمال الثاني ــ هو أنها للعموم ــ بلا دليل يقوى على ذلك.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ثم وإن سلم في البعض فما قولكم في جمع القلة، وهو ما ورد على وزن الأفعال كالأحمال، والأفعل كالأكلب، والأكعب، والأفعلة كالأرغفة، والفعلة كالصبية، فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وهو ما دون العشرة؟).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون: إن الجمع المعرف بأل لا يفيد العموم ــ قالوا فيه: إن الجمع ينقسم من حيث التقليل والتكثير ــ إلى قسمين ــ:

القسم الأول: جمع قلة، وهو: الجمع السالم بكماله، سواء كان مذكراً، أو مؤنثاً؛ وأربعة أوزان من جمع التكسير، وهي:

«أفْعَال» مثل: «أحمال».

و «أفْعُل» مثل: «أكلب»، و «أفلس» و «أكعب».

و «أفْعِلة» مثل: «أرغفة».

و «فِعْلة» مثل: «صبية».

وجمعها الشاعر في بيت من الشعر هو:

بأفعل، وبأفعال، وأفعلة وفعلة تعرف الأدنى من العدد

وزاد بعض النحاة فقال:

وسالم الجمع ـ أيضاً ـ داخل معها ... في ذلك الحكم فاحفظها ولا تزد

فهذه الأبنية الأربعة، ومعها جموع التكسير موضوعة لجمع القلة وهي العشرة فما دونها، وهذه على مذهب سيبويه وكثير من النحاة.

القسم الثاني: جمع الكثرة، وهو: ما عدا الأوزان الأربعة السابقة من جمع التكسير، وهو من أحد عشر إلى ما لا نهاية له.

وقالوا: نسلم لكم أن «أل» إذا دخلت على جمع الكثرة تجعله للعموم، لكن لا نسلم لكم أن «أل» إذا دخلت على جمع القلة تجعله للعموم؛ لأنه عند أهل اللغة موضوع للعشرة فما دونها فكيف يعم والحالة هذه؟

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقال ناس بالتعميم إلاَّ في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام؛ لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: «واحد بالنوع» و «واحد بالذات»، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الفخر الرازي وأتباعه على أن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم ـ بقولهم: إن الواحد ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما:

القسم الأول: الواحد بالنوع، وهو: الاسم الدال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص كالإنسان.

القسم الثاني: الواحد بالذات، وهو الاسم الدال على اسم شخص بعينه كزيد، وعمرو.

فإذا قيل: إن هذا الواحد قد خُصِّص عرف أنه ما أريد به القسم الأول ــ وهو الواحد بالنوع ــ بل أريد به القسم الثاني ــ وهو: الواحد بالذات والشخص ــ .

وكون الواحد ينقسم إلى قسمين فقط يتنافى مع حقيقة العموم وهي: الاستغراق إلى ما لا نهاية له.

والخلاصة: هذه المذاهب الثلاثة، وأدلة كل مذهب عليه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذاهب الثلاثة

قوله: **(قلنا)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذاهب الثلاثة، وأدلة كل مذهب، شرع في الجواب عن هذه الأدلة، فأجاب أولاً جواباً إجمالياً، ثم أجاب بالتفصيل عن أقوال أصحاب تلك المذاهب في أدلتهم.

* * *

الجواب الإجمالي عن المذاهب الثلاثة

قوله: **(ما ذكرناه من الاستدلال جاز فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: «أعط الفقراء والمساكين، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، واجلد الزانية والزاني، ولا تؤذي مسلماً، ولا تجعل مع الله إله». واقتصر عليه، وانتفت القرائن جرى فيه حكم الطاعة والعصيان وتوجه الاعتراض وسقوطه)**.

ش: **أقول**: الجواب الإجمالي عن المذاهب الثلاثة: وهي: «أن الألف واللام لا تجعل الاسم الذي دخلت عليه يفيد العموم»، و «أن الفرد المحلى

لا يفيد العموم»، و «أن النكرة لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بلفظ «من» الجارة»، هو: أن يقال: إن الأدلة التي ذكرناها سابقاً من إجماع الصحابة، وأهل اللغة، ومن كلام العرب واستعمالاتهم، والواقع دلت دلالة واضحة على أن أيَّ اسم دخلت عليه «أل» يفيد العموم سواء كان جمعاً، أو مثنى، أو مفرداً، ودلت أيضاً ـ على أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم مطلقاً وهذا ثابت فيما سبق.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «أعط الفقراء والمساكين» ولم يسمع منه غير ذلك، فأعطى جميع الفقراء والمساكين، فإنه يستحق المدح والثناء؛ لأنه امتثل أمر السيد العام، حيث إن في ذلك صيغة عموم وهي: «الجمع المعرف بأل».

ولو اعترض السيد على عبده وقال له: «أنت أفنيت مالي بإعطائك الجميع، وأنا أردت الطوال منهم»، فقال له العبد: «أنت لم تأمرني بإعطاء الطوال، وإنما أمرتني بإعطاء الجميع؛ لأن الصيغة صيغة عموم»، وبينما يتجادلان ويتحاوران رآهما جماعة من أهل اللغة فإنهم يرون كلام العبد متوجهاً، واعتراض السيد ساقطاً؛ لأن العبد امتثل الأمر على عمومه كما طلب السيد.

كذلك لو قال السيد لعبده: «اقطع السارق»، فإنه يقطع جميع السارقين؛ لأنه مفرد محلى بأل، فإذا قطع البعض دون البعض فإنه يستحق الذم والتوبيخ.

كذلك لو قال السيد لعبده: «لا تؤذ مسلماً»، فإنه يقتضي أن لا يؤذ العبد أي مسلم، فلو آذى مسلماً واحداً لاستحق الذم والتوبيخ، لأنه تكلم بصيغة من صيغ العموم، وهي: النكرة في سياق النفي.

وكذلك يقال في بقية الأمثلة كما قلنا هناك في الدليل الثاني من أدلة الجمهور على أن تلك الصيغ تفيد العموم.

* * *

الجواب عن المذهب الثالث

قوله: (ولو قال: «والله لا آكل رغيفاً» حنث إذا أكل رغيفين. وقد قال ــ تعالى ــ: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، ولا يحل أن يقال في مثل هذا: ما اقتضى العموم).

ش: **أقول**: الجواب عن قول أصحاب المذهب الثالث: إن النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم إلاَّ إذا كانت مسبوقة بلفظ «من»، هو: أن هذا القول مخالف لإجماع العلماء في الفقه والعقيدة.

أما مخالفته لما أجمع عليه العلماء في الفقه فهو أن العلماء أجمعوا على أن الشخص لو حلف وقال: «والله لا آكل رغيفاً»، فإنه يحنث إذا أكل رغيفين وتجب عليه كفارة يمين.

فلو كان قولكم صحيحاً لما حنث؛ حيث إنه يؤول ــ على زعمكم ــ بأنه حلف أن لا يأكل رغيفاً واحداً، ولم يحلف على أنه لا يأكل رغيفين.

أما مخالفته لما أجمعت عليه الأمة في العقيدة. فبيانه أن يقال:

لو كان يجوز أن يقال: «ما عندي رجل بل رجلان»: لجاز أن يقال في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]: «بل صاحبتان».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]: «بل كفوان».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝﴾ [الكهف: ٤٩]: «بل يظلم اثنين».

ولجاز أن يقال في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]: «بل مثقال ذرتين».. إلى آخر الآيات؛ لأنه ورد فيها كلها نكرة ولم يتوفر فيها شرطكم وهو: كونها مسبوقة بمن، لذلك ما تقتضي العموم كلها ـ على زعمكم ـ.

وهذا ظاهرالبطلان، بل إنه يؤدي إلى الكفر.

هذا الجواب الإجمالي عن ذلك المذهب، وسيأتي الجواب عن دليلهم بالتفصيل.

* * *

الجواب عن الدليل الأول
من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وقولهم: إن الألف واللام للمعهود قلنا)**.

ش: **أقول**: لما قال: أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم الأول ـ «إن الألف واللام تكون للعهد، وتكون للاستغراق، ولبعض الأجناس ومع هذا الاحتمال لا يمكن أن تكون للاستغراق فقط»..

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

قوله: **(إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق، وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف، وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق**

حصل التعريف ــ أيضاً ــ ، وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل تعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً).

ش: **أقول**: الجواب عن الأول ــ عن الدليل الأول ــ من أدلة القائلين إن الألف واللام قد تكون للعهد: أن الألف واللام إما تكون عهدية، أو تكون استغراقية.

وتكون عهدية إذا كان هناك شيء معهود، مثل قولنا: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال»، فإن الألف واللام عائد إلى الرجال الذين رأيتهم وهم معهودين.

أما إذا لم يكن هناك شيء معهود فيتعين أن تكون الألف واللام استغراقية؛ لأنه لا يوجد قسم ثالث.

وقلنا ذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن الألف واللام للتعريف، سواء كانت عهدية، أو استغراقية.

فإن كانت عهدية، أي: يوجد شيء معهود مثل قولنا: «رأيت رجالاً فأكرمت الرجال»، فإن «أل» هنا عرَّفت الرجال الذين عهدهم أولاً.

وإن لم يكن هناك معهود، وقال: «أكرمت الرجال»، فإنه عرَّف الذين يريد إكرامهم، وهم: جميع الرجال بأعيانهم.

الأمر الثاني: أن الجمع المنكر ــ وهو الذي لم يعرف بأل ــ يحمل على أقل الجمع بالاتفاق.

فلو جعلنا الجمع المعرف بالألف واللام لا يفيد الاستغراق، وحملناه على أقل الجمع ــ أيضاً ــ للزم من ذلك أن يكون دخول الألف واللام على الجمع، وعدم دخولها عليه واحداً.

وهذا لا يمكن؛ لأن الله سبحانه وتعالى قد أدخل «أل» على الجمع أحياناً، وأحياناً لم يدخلها عليه، وجعل الجمع منكراً فلا بد أن يكون لذلك فائدة، ولا فائدة له إلَّا أن يكون الجمع المعرف بالألف واللام للاستغراق، والجمع المنكر يحمل على أقل الجمع فقط ــ وهو ثلاثة ــ .

* * *

الجواب الثاني

قوله: (ولأنهما إذا كان للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن الدليل الأول ــ من أدلة القائلين: إن «أل» قد تكون عهدية: أنكم قلتم: إن الألف واللام إذا كانا للعهد استغرقا جميع الأفراد المعهودين، فيقاس على هذا: أن الألف واللام إذا كانا للجنس ــ إذا لم يوجد معهود ــ فإنه يجب أن يستغرقا جميع أفراد الجنس، والجامع: الاستغراق في كل.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني
من أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل السارق والسارقة، والدينار أفضل من الدرهم، وأهلك الناس الدينار والدرهم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ــ في دليلهم الثاني ــ : «سلمنا أن الألف واللام إذا دخلت على جمع الكثرة تجعله للعموم، ولكن

لا نسلم أنها إذا دخلت على جمع القلة تجعله للعموم؛ لأنه وضع للعشرة فما دونها».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن العموم استفدناه من الألف واللام، سواء كان الاسم الذي دخلت عليه الألف واللام جمع كثرة، أو جمع قلة فلا فرق بينهما عند الفقهاء والأصوليين، وإن فرق بينهما النحاة.

قال الإسنوي ــ في «نهاية السول» ــ: «لا فرق عند الأصوليين والفقهاء بين جمع القلة كأفلس، وجمع الكثرة كفلوس».

والدليل على أن «أل» هي التي جعلت ما دخلت عليه عاماً مطلقاً: أن «أل» إذا دخلت على المفرد تجعله للعموم، مثل: السارق والزاني، والدرهم، والدينار وغيرها كما بينا فيما سبق.

وإذا كان المفرد المحلى بأل يفيد العموم فمن باب أولى أن يكون جمع القلة المحلى بأل يفيد العموم.

اعتراض

لا نسلِّم أن المقاس عليه ــ وهو المفرد المحلى بأل ــ يفيد العموم؛ لأنه لم يصح دليل على ذلك.

الجواب عنه

قوله: (ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٢ ــ ٣]، والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب).

ش: **أقول**: بل إن المفرد المحلى بأل يفيد العموم ودل على ذلك أدلة منها:

الدليل الأول

أن المفرد المحلى بأل يؤكد به العموم، وقد ورد ذلك في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ ۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

فهنا «الطعام» مفرد محلى بأل، وأكد بلفظ «كل»، ولو لم يكن المفرد المُحلى بأل مفيداً للعموم لما جاز تأكيده بما يؤكد به العموم.

* * *

الدليل الثاني

صحة الاستثناء من المفرد المحلى بأل، وقد ورد ذلك في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [العصر: ٢ ــ ٣].

فاستثنى الله تعالى هذا الجم الغفير ــ وهم المؤمنون ــ من لفظ «الإنسان»، وهو مفرد محلى بأل، فلو لم يكن المفرد المحلى بأل مفيداً للعموم لما جاز الاستثناء منه بلفظ الجمع، وهذا يدل على أنه للجنس والاستغراق.

* * *

اعتراض على الدليل الثاني

قيل: إن هذا استثناء من غير الجنس.

الجـواب عنـه

الأصل في الاستثناء الحقيقة، وأنه إخراج ما لولاه لدخل في اللفظ، فمن ادعى أنه غير ذلك احتاج إلى دليل.

* * *

الدليل الثالث ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

أن المفرد المحلى بأل ينعت بما ينعت به العموم، قال تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١].

فهنا قد نعت لفظ «الطفل» وهو مفرد محلى بآل بالجمع، وهو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟﴾ [النور: ٣١]، فلو لم يكن المفرد المحلى مفيداً للعموم لما جاز ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

قال المانعون: نحن نمنع أن يكون المفرد المحلى بأل ينعت بما ينعت به العموم، فلا يجوز أن تقول: «جاء الرجل الكرماء» ولا تقول: «زارني العالم الفضلاء»، بل الذي يصح أن تقول: «جاءني الرجل الكريم» وتقول: «زارني العالم الفاضل».

الجواب عنه

إن كون المفرد ينعت بما ينعت به العموم ثبت عن طريق النقل؛ من الكتاب ومن كلام العرب.

أما الكتاب فقال تعالى: ﴿أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور: ٣١].

أما كلام العرب فقد قالوا: «أهلك الناس الدينار الصفر، والدرهم البيض»، فهنا قد نعت المفرد المحلى بأل وهو «الدينار» و «الدرهم»، بالجمع وهو «الصفر» و «البيض»، ولم يقولوا: «أهل الناس الدينار الأصفر والدرهم الأبيض»، مما يدل على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم وإلاَّ لما فعلوا ذلك.

وأما ما ذكرتوه من الأمثلة ـ كقولكم: «جاءني الرجل الكرماء» وغيره ـ فهو من إنشائكم لا يقوى على مقاومة ما ثبت من القرآن، ومن كلام العرب.

فإذا صحت أدلتنا على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم، وبطلت اعتراضاتكم عليها، ثبت مذهبنا، وهو: أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم.

وإذا ثبت أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم، ثبت أن جمع القلة المحلى بأل يفيد العموم؛ لأنه إذا كان المفرد المحلى بأل يفيد العموم، فمن باب أولى أن جمع القلة يفيد العموم.

* * *

الجواب عن قول أصحاب المذهب الثاني
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

إن ما ذكر من الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الأول يتضمن الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني، حيث إنهم قد قالوا: إن المفرد المحلى بأل لا يفيد العموم.

والجواب عن ذلك: أننا أثبتنا بالأدلة القوية على أن المفرد المحلى بأل يفيد العموم.

أما ما احتجوا به من قولهم: «إنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى قسمين: واحد بالنوع وواحد بالذات»، فيمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إن كل قسم من هذين القسمين يتكون من عدة أفراد.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجل» فإن لفظ «الرجل» تعم الطوال، والقصار، والعلماء، والجهال، والأعداء، والأصدقاء، والبيض، والسود.

ثم إذا قيل له: «أكرم الرجل» وعين ذلك الرجل بأنه العالم، فإن العالم يكون أسود، وأبيض، وطويل، وقصير وزيد، وعمرو، وعلي.. إلى آخره.

فإن لفظة «الرجل» قد وضعت للدلالة على تلك الأفراد، ونسبتها في الدلالة على تلك الأفراد واحدة.

ولذلك يجب على العبد أن يكرم جميع من تتوفر فيه صفة الرجولة من الطوال، والقصار، والبيض، والسود، والعلماء، والجهال، وزيد وعمرو.. ونحو ذلك.

فمن هذه الجهة جاء العموم للمفرد المحلى بأل.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (وقوله إنه يصح أن يقول: «ما عندي رجل بل رجلان، قلنا: قوله: «بل رجلان»، قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه، ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة «الأسد» إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند الإطلاق).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ـ في دليلهم ـ: إن النكرة في سياق النفي ليست صريحة في إفادتها للعموم بدليل أنه يصح أن يقول: «ما عندي رجل بل رجلان»، فلو كانت تفيد العموم لما جاز أن يقول: «بل رجلان» بخلاف النكرة المسبوقة بلفظة «من» الجارة فإنه لا يجوز ذلك.

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن النكرة في سياق النفي إذا أطلقت

ـ أي لم تقيد بأي قرينة ـ فإنها تكون مستعملة فيما وضعت له حقيقة وهو: العموم، مثل قولنا: «ما عندي رجل»، و «لا رجل في الدار».

أما إذا لم تطلق بل قيدت بقرينة فإنها تكون لغير ما وضعت له وهو المجاز، أي: الخصوص، مثل قوله: «ما عندي رجل بل رجلان».

فقوله: «بل رجلان» قرينة لفظية صرفت اللفظ ـ وهي: النكرة في سياق النفي من كونها مفيدة للعموم، إلى أنها للخصوص.

فإذا زالت تلك القرينة وقيل: «ما عندي رجل» ـ فقط ـ فإنها تفيد ما وضعت له أصلاً، وهو: العموم.

قياساً على أسماء الحقائق، فمثلاً لو قال شخص: «رأيت أسداً» فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على ما وضع له حقيقة وهو: الحيوان المفترس، فإذا قال المتكلم: «رأيت أسداً يخطب» فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على غير ما وضع له وهو: الرجل الشجاع بسبب تلك القرينة وهي: «يخطب»، فلو زالت القرينة، وقال: «رأيت أسداً» فقط، فإن السامع يحمل لفظ «الأسد» على الحقيقة وهو الحيوان المفترس.

كذلك هنا فإن لفظ «بل رجلان» إذا وجدت لم تفد النكرة في سياق النفي العموم، وصارت للخصوص.

وإذا عدمت أفادت النكرة في سياق النفي العموم وهو ما وضعت له أصلاً وحقيقة.

* * *

اعتراض

اعترض بعضهم قائلاً: بناء على كلامكم فإن لفظ «مِنْ» الجارة لا تأثير لها في العموم، ووجودها في بعض الآيات لا فائدة منه، مثل قوله تعالى:

﴿ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ [الأعراف: ٥٩]، مما يؤدي إلى أن نقول: إن هناك حروفاً في القرآن تورد عبثاً، وهذا كفر.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (وأما لفظة «من» فهي من مؤكدات العموم، وتمنع من استعماله في مجازه).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بـ: أن لفظة «من» الجارة لا تؤثر في العموم، حيث إن النكرة في سياق النفي تفيد العموم سواء سبقت بـ «من» الجارة، أو لم تسبق.

ولكن ليس معنى هذا أن لفظة «من» لا فائدة منها، بل لها فائدة وهي: أنها مؤكدة للعموم، أي: النكرة في سياق النفي المسبوقة بـ «من»، كقولنا: «ما عندي من رجل»؛ آكد من النكرة في سياق النفي التي لم تسبق بمن، كقولنا: «ما عندي رجل».

وفائدة التوكيد في الكلام إذاً رفع اللبس، وإزالة الاتساع في الفهم.

أي: أن النكرة في سياق النفي المسبوقة بـ «من» الجارة، تفيد العموم القطعي الذي لا يحتمل التخصيص.

أما النكرة في سياق النفي التي لم تسبقها لفظة «مِنْ» الجارة فهي تفيد العموم الظني، فيحتمل الخصوص احتمالاً مرجوحاً.

هذه فائدة «من» الجارة.

سؤال

ما سبب قول أصحاب المذهب الثالث: إن النكرة في سياق النفي إذا خلت من لفظ «من» الجارة فإنها لا تفيد العموم.

الجـواب عنـه

قوله: (ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم، تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه. والله أعلم).

ش: **أقول**: إن سبب قول أصحاب المذهب الثالث: «إن النكرة في سياق النفي إذا لم تسبق بلفظ «من» الجارة، فإنها لا تفيد العموم»، يرجع إلى أمرين:

أولهما: أن لفظ «من» الجارة تؤثر في تأكيد العموم تأثيراً بليغاً.

ثانيهما: أن لفظ «مِنْ» الجارة تمنع منعاً قاطعاً من استعمال النكرة في سياق النفي للخصوص.

ونظراً إلى هذين الأمرين تطرق الوهم إلى أصحاب المذهب الثالث من أن لفظ «من» لها منزلة ومرتبة جعلت النكرة في سياق النفي لا تفيد العموم بدونها، وهذا باطل كما بينا. والله أعلم.

* * *

أقل الجمع ما هو؟

اعلم أن محل النزاع في هذه المسألة: يكون في الصيغ الموضوعة للجمع، سواء كانت جمع سلامة، أو جمع تكسير، أو جمع قلة، أو كثرة، مثل: «مسلين» و «رجال» و «ضربوا»، وسواء كان الجمع منكراً ــ كالأمثلة السابقة ــ أو معرفاً بالإضافة أو معرفاً بأل إذا قامت قرينة تدل على أن العموم غير مراد.

فإذا وردت صيغة من تلك الصيغ، فإنها تحمل على أقل الجمع، واختلف الأصوليين في أقل الجمع هذا على مذاهب؛ أهمها مذهبان:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: أقل الجمع ثلاثة).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

فإذا قال السيد لعبده: «أكرم رجالاً»، فإن ذمة العبد لا تبرأ إلاَّ إذا أكرم ثلاثة رجال.

وهذا مذهب جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين وأهل اللغة من السلف والخلف.

واختلف هؤلاء: هل يطلق على الاثنين والواحد مجازاً، أو لا؟

فقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، ويطلق على الاثنين والواحد مجازاً، وهذا هو قول أكثر العلماء.

وقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة ويطلق على الاثنين مجازاً، ولا يطلق على الواحد لا حقيقة ولا مجازاً.

وقيل: إن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، ولا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازاً.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(وحكي عن أصحاب مالك، وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية: أن أقله إثنان).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن أقل الجمع اثنان حقيقة، فإذا قال السيد لعبده: «أكرم رجالاً»، فإن العبد إذا أكرم رجلين فإن ذمته تكون بريئة، ولا يذم، بل يمدح.

ذهب إلى ذلك من المالكية: القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الوليد الباجي، وأبو الحسن اللخمي، وعبد الملك بن الماجشون.

وذهب إلى ذلك من الظاهرية: داود الظاهري، وابنه محمد بن داود.

وقال ابن حزم ـ في «الإحكام» ـ : «هو قول جمهور أصحابنا».

وذهب إلى ذلك من الشافعية: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

وأبو حامد الغزالي في «المستصفى» فقط، ونسبه أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع» إلى بعض الشافعية ولم يسمهم.

وذهب إلى ذلك من أهل اللغة والنحو: علي بن عيسى النحوي، ونفطويه ـ وهو: إبراهيم بن محمد الأزدي الواسطي ـ ، والخليل بن أحمد.

تنبيه: قول ابن قدامة هنا: «وحكي عن أصحاب مالك» يدل على أن جميع المالكية قالوا: «إن أقل الجمع اثنان».

وهذا ليس بصحيح، بل إن بعض المالكية قالوا: إن أقل الجمع اثنان ـ وهم ما ذكرنا ـ .

أما الإمام مالك، وأبو تمام البصري، والقاضي عبد الوهاب المالكي، وابن الحاجب من المالكية، فقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول ـ وهو: أن أقل الجمع ثلاثة ـ .

وصرح بذلك أبو الوليد الباجي ـ في إحكام الفصول ـ قائلاً: «إن القول بأن أقل الجمع ثلاثة هو مذهب أكثر المالكية».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن أقل الجمع اثنان ـ بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: (لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] **ولا خلاف في حجبها باثنين**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: «إن أقل الجمع اثنان» ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١].

وجه الدلالة: أن الله ـ سبحانه ـ أطلق الجمع وهو «الأخوة» على اثنين وهما الأخوان؛ حيث إن جمهور العلماء قالوا: إن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بالأخوين، فدل على أنهما جمع.

وإذا كان كذلك فأقل الجمع اثنان حقيقة.

أو تقول ـ في وجه الدلالة ـ: أطلق لفظ «الأخوة» وأريد بها الأخوان، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيكون أقل الجمع اثنان حقيقة.

تنبيه: قول ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا: «ولا خلاف في حجبها باثنين» هذا لا يسلَّم له؛ لأن العلماء اختلفوا في ذلك، فذهب ابن عباس إلى أن الأم لا تحجب من الثلث إلى السدس بأخوين، بل لا بد من ثلاثة.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وقد جاء ضمير الجمع للاثنين في: ﴿۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟...﴾ [الحج: ١٩]).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿ ۞ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ ﴾ [الحج: ١٩].

وجه الدلالة: أنه جمع الضمير في قوله: «اختصموا»، مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الخصمان، فلو لم يكن أقل الجمع إثنان لما أرجع ضمير الجمع إليهما، ولقال: «هذان خصمان اختصما» ولكنه لم يقل ذلك، فدل على أن الاثنين يطلق عليهما جمع فيكون أقل الجمع اثنان.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ﴾ [ص: ٢١] **وكانوا اثنين**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ قوله تعالى: ﴿ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُواْ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢١، ٢٢].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ استعمل لفظ الجمع ــ وهو ضمير الجمع ــ في قوله: «إذ تسوروا» و «إذ دخلوا» و «ففزع منهم» في الاثنين وهما: الملكان، وهما: الخصم، بدليل قوله: ﴿ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [ص: ٢٢]، إلى قوله: ﴿ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴾ [ص: ٢٣].

وهذا يدل على أنه ــ تعالى ــ أطلق لفظ الجمع على الاثنين والأصل في الإطلاق الحقيقة، فدل على أن أقل الجمع اثنان حقيقة.

الدليل الرابع

قوله: (﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ [الحجرات: ٩]).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ـ قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: ٩].

وجه الدلالة: أنه ـ سبحانه ـ جمع الضمير في قوله: «اقتتلوا» مع أنه يرجع إلى اثنين وهما الطائفتان، فدل على أن التثنية وهما الطائفتان مطابق لضمير الجمع، وذلك يقتضي كونه جمعاً.

فإذاً: الاثنان وهما الطائفتان جمع، فثبت المطلوب وهو: أن أقل الجمع اثنان.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (و ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحريم: ٤]).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ـ قوله تعالى: ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ [التحريم: ٤].

وجه الدلالة: أن الخطاب موجه ـ كما هو معروف من سبب النزول ـ إلى اثنتين، وهما: «عائشة» و «حفصة» ـ رضي الله عنهما ـ، ومعلوم أنه ليس للاثنتين سوى قلبين، ومع ذلك فقد جمع القلب إلى قلوب، وهذا يدل على أنهما جمع، إذ لو لم يكونا جمعاً لما جمعهما ولقال: «قلباكما» ولكنه لم يقل ذلك، بل جمع، وهذا يدل على أن التثنية جمع، فيكون أقل الجمع إثنان، وهو: المطلوب.

الدليـل السـادس

قوله: **(وقال النبـي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة...»)**.

ش: **أقول**: الدليل السادس ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ ما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

وجه الدلالة: أن هذا نص في المقصود ــ وهو: أن أقل الجمع إثنان ــ حيث إن الرسول ﷺ أخبر أن الاثنين جماعة فما فوقهما، والرسول ﷺ من أهل اللغة، بل أفصحهم، فلو نقل هذا عن واحد من الأعراب لكان حجة، فعن مبلغ الشريعة أولى.

* * *

الدليـل السابـع

قوله: **(ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنين)**.

ش: **أقول**: الدليل السابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع اثنان ــ من المعقول، وهو: أن يقال: إن الجمع إنما سمِّي جمعاً لضم شيء إلى شيء آخر، فلو ضممنا ــ مثلاً ــ زيداً إلى عمرو لصار جمعاً، فحصل معنى الجمع في التثنية؛ إذ التثنية ضم إسم إلى مثله، فيكون في الاثنين معنى الاجتماع، والجمع ضم اسم إلى أكثر منه، كما في الثلاثة وما زاد عليها.

وهذا كله يفيد: أن التثنية نوع جمع باعتبار القدر المشترك بينهما وهو: «الضم»، فثبت: أن إطلاق اسم الجمع على الاثنين حقيقة فيكون أقل الجمع اثنين. وهو المطلوب.

هذا بيان ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: إن أقل الجمع إثنان.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: «ولنا».

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة بأدلة كثيرة، منها:

الدليـل الأول

قوله: (ما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال لعثمان ـ رضي الله عنه ـ لِمَ حجبت الأم بالاثنين من الأخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وليس الأخوان بأخوة في لسانك ولا في لسان قومك؟» فقال له عثمان: «لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار»، فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن أقل الجمع ثلاثة ـ: ما أخرجه الحاكم ـ في «المستدرك» ـ، والبيهقي ـ في «السنن الكبرى» ـ وغيرهما عن ابن أبي ذئب عن شعبة بن دينار مولى ابن عباس، عن ابن عباس، أنه دخل على عثمان بن عفان ـ رضي الله عن الجميع ـ فقال له: «إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس، إنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، والأخوان ـ في لسان قومك ـ ليسا بإخوة»، فقال عثمان: «لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار».

وجه الدلالة: أن ابن عباس ــ وهو من أهل اللغة واللسان وأرباب الفصاحة والبلاغة، وترجمان القرآن، وحبر الأمة ــ قد ذكر أن أقل الجمع ثلاثة في اللغة، وعثمان ــ وهو أيضاً ــ من أهل اللغة واللسان والبلاغة في الكلام ــ قد عارفه ووافقه وأقره على ذلك؛ إذ لم ينكر عليه، وإنما اعتذر بأنه ترك مقتضى اللغة في هذه المسألة الفرعية ــ وهي مسألة حجب الأم من الثالث إلى السدس ــ بسبب دليل خارجي وهو: إجماع من قبله على خلافه.

أي: أن عثمان احتج بالإجماع على أن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس.

فلما عدل عن ذلك بالإجماع دل على صحة ما قاله ابن عباس من أن الأخوين ليسا أخوة في لغة العرب، فدل على أن الجمع لا يطلق على الاثنين حقيقة، فدل ذلك على أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

* * *

ما اعترض به على هذا الدليل

لقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين، هما:

الاعتــراض الأول

قال المعترض فيه: إن هذا الأثر ضعيف من حيث سنده، والضعيف لا يمكن أن يستدل به على إثبات قاعدة أصولية؛ لأنه من رواية شعبة بن دينار، قد تكلم فيه أئمة الحديث.

* * *

الجــواب عنــه

إن هذا الأثر قد صححه الحاكم في المستدرك، فقال: «هذا حديث

صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقد وافقه الذهبي على ذلك في «تعليقه على المستدرك»، ونقل الذهبي في «ميزان الاعتدال»: أن أحمد بن حنبل قال: ــ في شعبة ــ : «إنه ما به بأس».

* * *

الاعتراض الثاني

قال المعترض فيه: على فرض صحة هذا الأثر، فإنه معارض بما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، والحاكم في المستدرك عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه كان يقول: «الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً».

* * *

الجواب عنه

يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أن هذا الأثر المروي عن زيد فيه ضعف لا يقوى على معارضة الأثر الوارد عن ابن عباس وعثمان، وذلك لأن في سنده «عبد الرحمن بن أبي الزناد»، قد تكلم فيه بعض أئمة الحديث، فقال يحيى بن معين: «وابن أبي الزناد لا يحتج بحديثه»، وقال أحمد: «مضطرب الحديث».

* * *

الجواب الثاني

أن بعض العلماء ــ كابن السبكي في «رفع الحاجب»، وأبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد» وغيرهما ــ قد شككوا في ثبوت هذا القول عن زيد بن

ثابت، في حين أنهم لم يشككوا فيما نقل عن ابن عباس وعثمان، بل نقلوا ذلك عنهما بصيغة الجزم.

وهناك اعتراضات أخرى على ذلك الدليل وأجوبة، عنها أوسع قد ذكرتها في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (دليل آخر: أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن أقل الجمع ثلاثة ـ: أن أهل اللغة جعلوا مراتب الأعداد ثلاثة أقسام: «الواحد»، ثم «التثنية»، ثم «الجمع»، فقالوا: «رجل» و «رجلان» و «رجال».

أي: أنهم فرقوا بين هذه الأعداد بالتلفظ والنطق.

فلو كان الجمع ينطلق على الاثنين حقيقة لكانت مراتب الأعداد منحصرة في قسمين: «الواحد» و «الجمع» فقط، وهذا لا يجوز؛ لأنه خلاف ما استقر عليه وضع لغة العرب.

ولهذا يقول العرب: «رجل» و «رجلان» و «رجال»، ويفهم من مطلق لفظ «الرجال» ما لا يفهم من مطلق لفظ «الرجلين»، فدل على أن الاثنين ليسا بجمع من جهة اللغة.

أو تقول ـ في هذا الدليل بعبارة أخرى ـ: إن أهل اللغة فصلوا بين التثنية وبين الجمع، فوضعوا «رجلين» للتثنية، و «رجالاً» للجمع، كما

فصلوا بين الواحد والجمع، فقالوا ـ في الواحد ـ : «رجل» وفي «الجمع»: «رجال». فكما فرقنا بينهما وجب أن نفرق بين التثنية والجمع.

فثبت بما ذكر من تفريق العرب بين هذه الأعداد في التسمية: أن الاثنين ليسا بجمع، فيكون أقل الجمع ثلاثة.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: (وضميراً مختصاً به فوجب أن يغاير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الآحاد).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ـ : أن أهل اللغة قد فرقوا بين التثنية والجمع في الضمير المتصل، فقالوا في التثنية: «فعلا» و «إفعلا»، وقالوا في الجمع: «فعلوا» و «افعلوا»، فلو كان الجمع يطلق على التثنية لما فرقوا بينهما ولقالوا لكل منهما: «فعلوا» و «افعلوا»، ولكنهم لم يقولوا ذلك مما يدل على أن التثنية ليست بجمع، وبالتالي يكون أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

أي: أن واو الجمع يجوز دخولها على الثلاثة، ولا يجوز ذلك في الاثنين، فلو كانت التثنية جمعاً لكانت «الواو» ثابتة في التثنية.

وكذلك فرق أهل اللغة بين الجمع والتثنية في الضمير المتصل، فقالوا في «الجمع»: «هم» وقالوا في التثنية: «هما»، فلو كانت التثنية جمعاً لما فرقوا بينهما في ذلك ولقالوا: «هم» للجمع والتثنية، ولكنهم لم يقولوا ذلك، بل قالوا: «هما» للتثنية، وهذا يدل على أن التثنية ليست بجمع، وإذا ثبت ذلك علم أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة.

والخلاصة ـ من الدليلين السابقين ـ أنه كما أن العرب قد فصلوا بين الجمع والآحاد في التلفظ والنطق والضمير المتصل والمنفصل كذلك يجب أن يفصل بين الجمع والتثنية في التلفظ والنطق والضمير المتصل والمنفصل؛ إذ لا فرق بينهما؛ والجامع: أن كلاً منها قسم من أقسام مراتب الأعداد.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: «رأيت رجالاً اثنين» و «لا جماعة رجلين»).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ـ : أن الثلاثة تنعت بالجمع فيقال: «ثلاثة رجال»، والجمع ينعت بالثلاثة فتقول: «رجال ثلاثة».

لكن لا يجوز في لغة أحد أن تنعت التثنية بالجمع، فلا يجوز أن يقال: «إثنان رجال»، ولا ينعت الجمع بالتثنية، فلا يقال: «رأيت رجالاً اثنين»، ولا تقول: «رأيت جماعة رجلين».

وإذا لم ينعت الجمع بالتثنية، ولم تنعت التثنية بالجمع فلا علاقة للتثنية بالجمع، ولا العكس، فلا يطلق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة، فثبت: أن أقل ما يطلق عليه لفظ الجمع هو الثلاثة.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ويصح أن يقال: ما رأيت رجالاً وإنما رأيت رجلين، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن أقل الجمع ثلاثة ــ : أن أسماء الحقائق لا تنتفي عن مسمياتها بحال، فلو كان اسم الجمع حقيقة في الاثنين لكان لا يجوز أن ينتفي هذا الاسم بحال، لكن يصح نفي الجمع عن الاثنين، فيصح أن يقال: «ما رأيت رجالاً وإنما رأيت رجلين»، ويقال: «ما في الدار رجال بل رجلان»، ويقال: «ما أقبل رجال، بل الذي أقبل رجلان» وهكذا، وصحة النفي تدل على انتفاء الحقيقة ولو كان الجمع حقيقة في الاثنين لما صح نفي الجمع عنهما، وهذا يدل دلالة واضحة على أن الاثنين ليسا جمعاً بالحقيقة، فثبت أن أقل ما يطلق عليه لفظ الجمع هو الثلاثة.

هذه أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن أقل الجمع ثلاثة.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وأما ما احتجوا به)**.

ش: **أقول**: لما احتج واستدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن أقل الجمع إثنان ــ بأدلة من الآيات والأحاديث والمعقول، أراد ابن قدامة أن يجيب عنها، فبدأ بالجواب عن الاستدلال بالآيات، فأجاب عنها بجواب إجمالي، ثم أجاب عن بعضها بجواب تفصيلي. وإليك بيان ذلك:

* * *

أولًا: الجواب عن الاستدلال بالآيات الإجمالي

قوله: **(فغايته: أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً كما عبر**

عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، و ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]).

ش: أقول: الجواب الإجمالي ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بالآيات السابقة الذكر في أدلتهم على أن أقل الجمع إثنان ـ هو: أن يقال: إن الله عز وجل قد عبر بلفظ «الجمع» عن الاثنين في قوله: «إخوة»، وقوله: «اختصموا»، وقوله: «إذ تسوروا»، وقوله: «اقتتلوا»، وقوله: «قلوبكما» وليس على سبيل الحقيقة، بل عبَّر بذلك على سبيل المجاز.

قياساً على تعبيره بلفظ الجمع عن الواحد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وهو قياس أولوي. بيانه:

أنه إذا جاز أن يعبر بلفظ الجمع وهو «الناس» عن الواحد وهو: نعيم ابن مسعود الأشجعي، فمن باب أولى أن يجوز أن يعبر بلفظ الجمع عن الاثنين؛ لأن الاثنين أكثر من الواحد وأقرب إلى الجمع.

والتعبير بلفظ الجمع عن الواحد، أو عن الاثنين على سبيل المجاز، لا الحقيقة.

وهذا على رأي من قال بوقوع المجاز في القرآن الكريم، وابن قدامة ـ رحمه الله ـ من الذين قالوا بوقوع المجاز في القرآن. كما سبق بيانه في موضعه.

* * *

ثانياً: الجواب التفصيلي

قوله: (ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد، والجمع والقليل

والكثير، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم).

ش: **أقول:** لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن أقل الجمع إثنان، بقوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾ [الحج: ١٩]، وبقوله: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١]، وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩].

أجاب ابن قدامة عن هذا الاستدلال بقوله: إن الضمير في قوله: «اختصموا»، وقوله: «تسوروا»، وقوله: «اقتتلوا» لم يرجع إلى اثنين ـ كما زعمتم ـ، بل رجع إلى جمع، وذلك لأن لفظ «الخصم»، يطلق في لغة العرب على القليل والكثير، والواحد والجمع؛ لأن أصله المصدر فيقال: «هذا خصمي» و «هذان خصمي» و «هؤلاء خصمي»، قال الشاعر:

وخصم غضاب ينفضون لحاهم　　　كنفض البراذين العراب المخاليا

وإذا كان الخصم يقال على القليل والكثير والواحد والجمع، فلا حجة في الآيتين اللتين ورد فيهما لفظ «الخصم» على أن أقل الجمع اثنان؛ لجواز أن يكون الخصم أكثر من اثنين.

وكذلك لفظ «الطائفة» يقع على القليل والكثير، فالطائفة: عبارة عن جماعة مكونة من عدد من الأفراد، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢]، ولو كانت الطائفة واحداً لما قال: «لم يصلوا».

فصار المراد بـ«الطائفة» الجماعة، فجمع الضمير في قوله: «اقتتلوا» نظراً إلى مجموع الطائفتين.

اعتراض

لقد اعترض معترض على ذلك قائلاً:

كون «الخصم» يطلق على الواحد، والاثنين والجمع والقليل والكثير يصح في قوله تعالى: ﴿۞ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ﴾ [الحج: ١٩]، ولا حجة في الآية على أن أقل الجمع اثنان ــ كما قلنا سابقاً ــ .

لكن لا يصح في قوله تعالى: ﴿۞وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ [ص: ٢١]؛ لأن في هذه الآية ما يقتضي ويدل على أن كل واحد من الخصمين كان واحداً، إذن هما اثنان، بدليل قوله تعالى: ﴿هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ وَلِيَ نَعۡجَةٞ وَٰحِدَةٞ﴾ [ص: ٢٣]، وقول داود عليه السلام: «لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه».

ويقوي ذلك ما قاله النحاس: «إنه لا خلاف بين أهل التفسير أنه يراد به هاهنا ملكان».

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أن الله عبر بلفظ الجمع عن الملكين على سبيل المجاز، كما قال ابن قدامة في جوابه الإجمالي السابق.

* * *

الجواب الثاني

أنه يجوز أن يكون قد حضر مع جبريل وميكائيل جماعة من الملائكة وبذلك أرجع ضمير الجمع في قوله: «إذ تسوروا» إلى الجمع.

الجواب عن الدليل السادس وهو: الحديث

قوله: (وأما قوله: «الاثنان جماعة» أراد في حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق).

ش: **أقول:** لما استدل أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السادس ــ وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

أجيب عن ذلك بـ : أن الحديث على فرض صحته، فإنه لا يدل على أن أقل الجمع إثنان، بل إنه يحمل على أن المراد بالاثنين جماعة في حصول فضيلة صلاة الجماعة ــ وهي سبع وعشرون درجة أو خمس وعشرون ــ وبيان أن هذه الجماعة تنعقد باثنين.

وقلنا: ذلك لأن كلام النبي ﷺ يجب أن يحمل على بيان الأحكام الشرعية؛ لأنه مبعوث لبيانها، ولم يبعث لبيان حقائق الأسماء اللغوية التي يشاركه في معرفتها غيره من الصحابة.

وقلنا: «على فرض صحته»؛ لأن الحديث روي من طرق كثيرة بلغت أكثر من اثني عشر طريقاً كلها ضعيفة، وقد ذكرت هذه الطرق وبيانها في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه».

* * *

الجواب عن الدليل السابع ــ وهو من العقل ــ

قوله: (وقولهم: «إنه جمع شيء إلى شيء آخر»، قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السابع ــ : «إن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه وهذا يحصل بالاثنين».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن هذا الدليل لا يستقيم لكم؛ لأن مستنده الاشتقاق، أي: أنه ما دام أن التثنية مشتقة من الضم، وكذلك الجمع هو الضم؛ إذن يطلق على التثنية جمع.

وهذا باطل، وذلك لأن الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق دائماً، وقد ذكرنا ذلك في مسألة: «إثبات اللغة بالقياس».

ألا ترى أن العرب تسمِّي «قارورة»؛ لأن الماء يقر فيها، ولا يُسمُّون كل ما يقر فيه الشيء قارورة، فلا يُسمى الحوض الذي يقر فيه الماء قارورة أبداً، بل يختص ذلك بما يستعمل فيه، وإن كان معنى الاشتقاق موجوداً فيه.

وكذلك «الدابة» إنما سميت بذلك؛ لأنها تدب على الأرض، ثم اختص ذلك بالخيل عند بعض البلدان، وبالخيل والبغال والحمير عند بلدان أخرى، ولا يطلق ذلك على كل ما يدب، وإن كان المعنى الذي اشتق منه اللفظ في اللغة موجوداً فيه فلا يُسمَّى «الرجل» دابة.

وكذلك هنا، فإنه ليس كل ما يطلق عليه لفظ «الضم» يُسمَّى جمعاً.

إذا ثبت هذا: فقياس التثنية على الجمع بجامع الضم في كل قياس فاسد؛ لأنه مبني على أن العلة في تسمية الجمع المتفق عليه هي «الضم المطلق» وليس كذلك، بل هو ضم خاص وهو: ضم شيء إلى أكثر منه، فالجمع مشتق من اجتماع الجماعة، أما التثنية فهي مشتقة من اجتماع الاثنين.

هذا بيان وتوضيح ما ذكره ابن قدامة في هذه المسألة.

والمسألة فيها ثمانية مذاهب للعلماء، ذكرتها مع أدلة كل مذهب، ورجحت المذهب الأول ــ وهو أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة، وناقشت أدلة المذاهب المخالفة، وبينت أثر الخلاف في هذه المسألة، وذلك في كتابي: «أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع في مجلد عام ١٤١٤هـ، ومنتشر في المكتبات العامة والخاصة.

* * *

العام الوارد على سبب خاص

إذا ورد لفظ عام على سبب خاص ــ واللفظ مستقل بنفسه دون سببه ــ فهل يسقط السبب عموم اللفظ أو لا؟

فمثلاً إذا حدثت حادثة فوردت في حكمها آية أو ورد حديث بلفظ عام من الألفاظ والصيغ السابقة الذكر، فهل يكون هذا الحكم خاصاً نظراً إلى سببه، أو عاماً نظراً إلى لفظه؟ اختلف في ذلك على مذاهب: أشهرها مذهبان، هما:

المذهب الأول

قوله: (فصل: إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه، كقوله ــ عليه السلام ــ حين سئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة: «هو الطهور ماؤه»...).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فإن هذا السبب لا يسقط عموم اللفظ.

أي: أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

أي: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص لا يختص به، بل يكون عاماً لمن تسبَّب في نزول الحكم ولغيره.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

مثاله: لما سئل النبي ﷺ عن الوضوء من ماء البحر عند الحاجة قال ﷺ: «هو الطهور ماؤه».

فهذا عام للسائل ولغيره، عند الحاجة وعند غير حاجة.

فلو كان الحكم الوارد بلفظ عام مختص بسببه لكان هذا الحديث خاص بالسائل فقط، أو لاختص بالحاجة فقط ولكن لم يقل بهذا أحد.

مثال آخر: أن النبي ﷺ مرَّ بشاة ميمونة وهي ميتة فقال: «أيما إيهاب دبغ فقد طهر»، فهذا عام وشامل لأي شاة ميتة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال مالك، وبعض الشافعية: يسقط عمومه).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يختص به، «أي: أنه إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، فإن هذا السبب يسقط عموم اللفظ، ويجعل اللفظ خاصاً به، أي: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك في رواية عنه.

واختاره بعض الشافعية كالمزني، وأبي بكر الدقاق، والقفال، ونسبه إمام الحرمين إلى الإمام الشافعي، وحكاه عنه ـ أيضاً ـ الآمدي. وحكي عن أبي ثور.

تنبيه: اختلف في مذهب الشافعي: فإمام الحرمين يقول ــ في «البرهان» ــ : «هو الذي صح عندنا من مذهب الشافعي»، وقال الآمدي ــ في «الإحكام» ــ : «هو المنقول عن الشافعي» ــ يقصدان المذهب الثاني ــ ، بينما فخر الدين الرازي قد رد على ذلك وناقشه، في «مناقب الشافعي»، وذكر أن الإمام الشافعي يأخذ بالمذهب الأول.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن اللفظ العام الوارد على سبب خاص يختص به ويسقط عمومه ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (إذ لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ــ : قالوا فيه: إنه لو كان الخطاب مع السبب عاماً لجاز إخراج السبب عن العموم بالاجتهاد، كما في غيره من الصور الداخلة تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم إلى الكل، وهو خلاف الإجماع.

وإليك تصوير هذا الدليل بالمثال فأقول: نزلت آيات اللعان بسبب قصة عويمر العجلاني وهي بلفظ عام، فإن حكم اللعان يختص بعويمر؛ لأنه لو لم يختص حكم اللعان بعويمر ــ وهو سبب نزوله ــ لجاز إخراج السبب ــ أي: إخراج عويمر ــ بالتخصيص، ولكنه لا يجوز أن يخرج عويمر عن ذلك، لأن الآيات أصلاً نزلت بشأنه فكيف يخرج؟!.

وما دام أنه لا يخرج بأي حال، بينما غيره من الصور يجوز إخراجه فثبت أن الحكم مختص بعويمر.

تنبيه: اختلف في آيات اللعان هل نزلت بسبب قصة عويمر مع امرأته، أو بسبب قصة هلال بن أمية مع امرأته، أو بسببهما معاً كما قال ذلك أكثر المفسرين.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولما نقله الراوي لعدم فائدته)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ــ: قالوا فيه: إن الراوي حرص كل الحرص على نقل سبب نزول الحكم ولا فائدة من حرصه على نقل السبب إلاَّ لأن الحكم مختص به؛ فلو كان الحكم عاماً ــ كما زعمتم أيها الجمهور ــ لكان نقل السبب وعدم نقله سواء في عدم الفائدة.

فلو لم يكن للسبب هذه الفائدة ــ وهي تأثيره في اختصاص الحكم به ــ لما حرص أي راوٍ على نقل أسباب الأحكام.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ــ، قالوا فيه: إنه لو لم يكن للسبب تأثير في الحكم لما أخر الشارع بيان الحكم إلى حالة وقوع تلك الواقعة.

أو تقول: إن الشارع قد أنزل حكم الظهار ــ مثلاً ــ بعد وقوع حادثة أوس بن الصامت وزوجته مباشرة.

وهذا يدل على أن حكم الظهار مختص بأوس وامرأته؛ إذ لو كان الحكم عاماً لأوس وزوجته وغيرهما لأنزل حكم الظهار قبل وقوع تلك الحادثة بمدة، ولكن لم يفعل ذلك، فثبت أن نزول الحكم بهذا الوقت بالذات يدل على اختصاصه بالحادثة التي وقعت فيه.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على اختصاص العام بسببه ــ قالوا فيه: إن الحكم جواب، والواقعة والحادثة سؤال ومن حق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال لا يزيد عنه ولا ينقص فلو كان الجواب عاماً والسؤال خاصاً لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال والأصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثير فيما يتعلق به غرض السائل.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن ورود اللفظ العام على سبب خاص لا يختص به، ولا يسقط عمومه ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه).

ش: **أقول:** الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على عدم اختصاص العام بسببه ــ : أنه يجب أن ننظر إلى لفظ الشارع ونعمل على ما دل عليه ذلك اللفظ؛ لأنا أمرنا باعتباره والاحتجاج به: فإن كان ذلك اللفظ فيه صيغة من صيغ العموم ــ السابقة الذكر ــ جعلنا الحكم عاماً سواء نزل ذلك الحكم بسبب أو بغير سبب.

وإن كان ذلك اللفظ خاصاً خصصنا ذلك الحكم.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه لعموم السؤال).

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على عدم اختصاص العام بسببه ــ : أنه لو كان السؤال عاماً والجواب خاصاً، فإنه لا يجوز تعميم الجواب، بل يجب حمل الجواب على خصوصه اعتباراً باللفظ.

فلو كان لرجل أربع نساء فقلن له: «طلقنا جميعاً»، فقال هو: «فلانة طالق» فإنه لا تطلق إلاَّ واحدة وهي المعينة، وإن كان السؤال عاماً للجميع، فلم ننظر إليه، ولكن نظرنا إلى ما تلفظ به ذلك الرجل.

فإذا ثبت ذلك هنا فكذلك إذا كان السؤال خاصاً واللفظ عاماً يجب أن يحمل على عمومه؛ اعتباراً باللفظ.

الدليـل الثالـث

قوله: (ولو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: «كل نسائي طوالق»: طلقهن كلهن؛ لعموم لفظه، وإن خص السؤال).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ـ: أنه لفظ لو تجرد عن سؤال خاص حمل على عمومه، فإذا تقدمه سؤال خاص حمل على عمومه كذلك فلو سألت امرأة زوجها أن يطلقها، فقال: «كل نسائي طوالق» فإنه بموجب تلفظه بـ «كل»، فإن كل زوجة له تطلق، ولا يقتصر الطلاق على الطالبة للطلاق فقط، وهذا مجمع عليه فكذلك ها هنا.

* * *

الدليـل الرابـع

قوله: (ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سَنَن السؤال، فلو قال قائل: «أيحل أكل الخبز، والصيد والصوم؟» فيجوز أن يقول: «الأكل مندوب» و «الصوم واجب» و «الصيد حرام» فيكون جواباً، وفيه وجوب، وندب، وتحريم، والسؤال وقع عن الإباحة).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ـ: قالوا فيه: لو كان الحكم الوارد بلفظ عام على سبب خاص مختصاً بسببه لما جاز العدول بالجواب عن سنن السؤال، ولكن يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال باتفاق، فمثلاً لو قال السائل: «أيحل ويباح أكل الخبز، والصيد، والصوم؟».

فيقول المفتي العالم: «الأكل مندوب إذا أراد به التقوي على الطاعة»، و «الصوم واجب، إذا كان صوم رمضان، أو قضاء»، و «الصيد حرام في

حال تلبس الإنسان بالإحرام»، فهنا: يجب إتباع هذه الأحكام، وهو يصلح أن يكون جواباً وإن كان عاماً ــ حيث شمل الندب، والوجوب والحرام ــ والسؤال خاص حيث ورد عن الإباحة فقط.

فإذا كان هذا يجوز بالاتفاق وقد جاء فيه الجواب أعم من السؤال، فكذلك هنا.

تنبيه: يمكنك ــ أيها القارىء ــ أن تجعل الأدلة الثلاثة السابقة شواهد ومقوية للدليل الأول.

ولكني قد فصلتها زيادة في الإيضاح والبيان وتصوير المسألة.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب، كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونحو ذلك).**

ش: **أقول**: الدليل الخامس من أدلة أصحاب المذهب الأول على عدم اختصاص العام بسببه ــ: قالوا فيه: إن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة، فمثلاً: آية الظهار نزلت في شأن أوس بن الصامت وزوجته، وآية اللعان نزلت في شأن عويمر العجلاني وزوجته، وقيل: إنها نزلت في هلال بن أمية وزوجته، وآية السرقة نزلت في شأن سرقة المجن، أو في سرقة رداء صفوان بن أمية، وأية القذف نزلت في شأن عائشة ــ رضي الله عن الجميع ــ والأمثلة على ذلك كثيرة.

والصحابة ــ رضي الله عنهم ــ عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل على إجماعهم على أن الأحكام لا تخصَّص بأسبابها، أي: أن

السبب غير مسقطٍ للعموم، ولو كان مسقطاً للعموم لكان إجماع الصحابة على التعميم خلاف الدليل، وهذا لم يقل به أحد.

* * *

ما أجيب به عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: بعدم اختصاص العام بسببه ـ عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: باختصاص العام بسببه ـ وإليك بيان الجواب عن كل دليل:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب، فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً ويتناول غيرها ظناً؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلاَّ أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر ـ لما سأله عن القبلة للصائم ـ : «أرأيت لو تمضمضت؟»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إنا لما قلنا بأن الحكم الوارد بلفظ عام على سبب خاص يجب تعميمه لما ورد بشأنه ولغيره فإن هذا لا يلزم منه جواز إخراج السبب ـ وهو ما ورد الحكم بشأنه كعويمر في آيات اللعان ـ وذلك لأنه لا خلاف بيننا وبينكم في أن كلام الشارع في آيات اللعان ـ مثلاً ـ هو بيان لحكم ما وقع لعويمر.

ولكن هل هذه الآيات الواردة في اللعان بيان لعويمر خاصة، أو بيان لما وقع له ولغيره مما شابه ذلك؟ هذا هو محل النزاع.

فعندنا: أن اللفظ الوارد في حكم اللعان يعم عويمر ويعم غيره، لكن الفرق بينه وبين غيره: أن اللفظ تناوله تناولاً قطعياً، وتناول غير عويمر تناولاً ظنياً؛ لذلك قلنا: إن دلالة العام ظنية وما دام أن الخطاب في حق عويمر قطعي فلا يمكن أن يخصص أو يخرج بحال، أما غيره فيجوز تخصيصه إذا وجد المخصِّص المعتبر.

وقلنا: إن حكم اللعان قد تناول قصة عويمر تناولاً قطعياً، وتناول غيره تناولاً ظاهراً أو ظنياً، لأنه ليس من عادة الشارع إذا سئل عن شيء أن يجيب عن غيره، بل إنه إذا سئل عن شيء فإنه يجيب عنه وعن غيره مثل ما سبق.

أو يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال مثاله أن عمر بن الخطاب جاء إلى النبي ﷺ فسأله وقال: «يا رسول الله إني قبلت وأنا صائم»، فلم يجبه مباشرة عن هذا السؤال، بل طلب منه أن يستنبط حكمه من شيء آخر وقال: «أرأيت لو تمضمضت؟»، فقال عمر: «لا»، فقال النبي ﷺ «فمه».

أي: أن عمر لما بين للنبي ﷺ أن المضمضة لا تفطر، كأن النبي قال له: «قف عند هذا الجواب» حيث نبه على جواب سؤالك.

أي: كما أن المضمضة لا تفطر الصائم، فيقاس عليها: القبلة فإنها لا تفطر الصائم، والجامع: أن كلاً منهما مقدمة للإفطار ولا تفطر، فالمضمضة مقدمة للشرب، والقبلة مقدمة للجماع.

وسيأتي هذا المثال ــ مع غيره من الأمثلة في باب القياس ــ إن شاء الله.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً ليبين به تناول اللفظ له يقيناً فيمتنع من تخصيصه، وفيه فوائد أخر من معرفة أسباب النزول، والسير، والتوسع في علم الشريعة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «لو لم يكن للسبب تأثير لما نقله الراوي لعدم فائدته».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: لا نسلم ـ ما زعمتم ـ وهو أنه لا فائدة من نقل الراوي للسبب إلاَّ قصر الحكم عليه، بل إن لنقل الراوي للسبب فائدتان مهمتان، هما:

الفائدة الأولى: امتناع إخراج السبب ـ وهو: عويمر مثلاً ـ عن آيات اللعان بحكم التخصيص بالاجتهاد.

أي: أننا إذا عرفنا سبب نزول هذا الحكم بلفظ عام، فإنه لا يجوز تخصيص وإخراج هذا الشخص المتسبب لنزول هذا الحكم أبداً؛ لأنه تناوله قطعاً، في حين أنه يجوز إخراج غيره؛ لأنه تناوله ظناً.

لذلك غلَّط العلماء أبا حنيفة حينما أخرج الأمة المستفرشة من قول النبي ﷺ: «الولد للفراش». ومعروف أن الحديث إنما ورد في وليدة زمعة؛ إذ قال عبد بن زمعة: هو أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فقال عليه السلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، فأثبت للأمة فراشاً، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب لذلك أخرج الأمة عن العموم. وهذه أهم فائدة في ذكر سبب ورود الحكم.

الفائدة الثانية: معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث.

وهذا يتضمن فوائد، منها:

أولاً: معرفة سير الصحابة وما جرى لهم لنقتدي بالحسن من الوقائع التي وقعت في عصرهم، ونترك السيِّىء منها، ونتأسى بصبرهم وجلدهم على ما ألم بهم من ملمات ومصائب، فيقول قائلنا: هذا ما جرى على عائشة في مسألة الإفك، وعلى عويمر العجلاني، وهلال بن أمية في اللعان، وأوس بن الصامت في الظهار، فإذا أصابنا مثل ذلك فإن مصيبتنا تهون إذا تذكرنا ما أصابهم وهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، قال ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً».

ثانياً: معرفة معاني النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، فإن العارف بسبب نزول هذه الآية، وبسب ورود هذا الحديث أعلم بمراد الشارع، وأقدر على تفسير وتوضيح هذه النصوص من الذي لا يعرف ذلك.

ثالثاً: التوسع في علم الشريعة؛ حيث إن العالم بأسباب نزول الآيات، والعالم بأسباب ورود الأحاديث أوسع علماً من الذين لا يعلمون ذلك.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وقولهم: «لِمَ أخر بيان الحكم؟» قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [اعة» أجاالأنبياء: ٢٣]، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف، ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد لا تحصل بالتقديم، ولا بالتأخير، ثم يلزم لهذه العلة: اختصاص الرجم بماعز وغيره من الأحكام)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث ــ: «لو لم يكن للسبب تأثير لما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجـه الأول

إن هذا الدليل تحكُّم على الله ــ تعالى ــ وليس لنا التحكم عليه وسؤاله: لِمَ فعل كذا؟ ولِمَ لم يفعل كذا؟ ولِمَ طوَّل هنا؟ ولِمَ نبَّه هناك؟ ولِمَ أوجز؟ وما فائدة نزول هذا في هذا الوقت؟ إلى آخر الأسئلة التي لو فتح الباب لذلك لأدى إلى الكفر والضلال.

فلذلك لا يجوز أن تطلبوا لأفعال الله تعالى فائدة؛ لأن الله ــ تعالى ــ له أن ينشىء التكليف في أي وقت شاء، قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

* * *

الوجـه الثانـي

سلَّمنا أن سؤالكم صحيح ــ وهو قولكم: لِمَ أخر بيان الحكم؟ ــ فإنا نقول في الجواب عنه ــ لعل الله ــ تعالى ــ علم أن مصلحة العباد والبلاد تقتضي نزول آيات اللعان ــ مثلاً ــ في هذا الوقت، فأراد إيقاع واقعة لينزل الحكم بشأنها، فأحدث واقعة عويمر مع زوجته، فأنزل آيات اللعان؛ نظراً لوجوب البيان عند وقت الحاجة.

* * *

ما اعترض به على هذا الوجه

لقد اعترض على هذا الوجه باعتراضين:

الاعتـراض الأول

قال قائل معترضاً: لِمَ أنزل ذلك في هذا الوقت دون غيره؟

الجـواب

أقول: إن الله ـ تعالى ـ علم أن مصلحة العباد والبلاد تقتضي ذلك، وأن هذه المصلحة لا تكون في الأزمنة المتقدمة عن وقوع هذه الواقعة ولا تكون في الأزمنة المتأخرة عنها.

أيضاً: علم أن النفوس منقادة للعمل في هذا الوقت بالذات؛ إذ لو أنزل قبله لما حصل الانقياد له.

* * *

الاعتـراض الثانــي

قال قائل: إذن لِمَ أحدث حادثة لأجل إنزال حكم اللعان ولِمَ لم ينزله ابتداء كغيره؟

الجـواب عنــه

أقول: إن الله أحدث بعض الحوادث، وأنزل بشأنها أحكاماً شرعية لحلها والإجابة عنها لأمرين:

أولهما: أن إنزال الحكم والجواب بعد حدوث الحادثة أوقع في النفوس من إنزال الحكم ابتداء.

وذلك لأن الشخص إذا كان بحاجة إلى حل مشكلة نزلت بساحته وتلهف على ذلك، ثم جاء ذلك الحل والجواب والمخرج فإنه يقع في نفسه موقعاً منقطع النظير.

ثانيهما: أن الله تعالى فعل ذلك ـ أحياناً ـ ليعلم الناس ـ جميعاً ـ أن الرسول ﷺ لا يعلم الغيب، ولا يأتي بشيء من عنده، بل إن كل ما جاء به من القرآن ومن السنة هو من عند الله وحده، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

ولذلك لما جاء عويمر، أو هلال وقال: أرأيت يا رسول الله لو أن رجلاً وجد على امرأته رجلاً آخر فماذا يصنع؟ فقال رسول الله ﷺ: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، أي: أنك قد قذفت امرأتك بالزنا فإما أن تثبت البينة على ذلك، أو أجلدك حد القذف وهو ثمانون جلدة، فكان عويمر، أو هلال ـ يقول: أيذهب الرجل ليبحث عن بينة ـ وهم الشهود ـ وهذا الرجل على امرأته إذن يقضي ذلك الرجل وطره ويذهب قبل أن آتي بالشهود، فلا زال النبي ﷺ يكرر ويقول: «البينة وإلاَّ حد في ظهرك»، فيقول عويمر، أو هلال: والله إني لصادق يا رسول الله، فبعد مدة نزلت آيات اللعان.

* * *

الوجــه الثالــث

أنه على قولكم ـ وهو: «أنه ما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة إلاَّ لأن الحكم مختص بهذه الواقعة ـ يلزم أن يختص الرجم بماعز بن مالك، واختصاص اللعان بعويمر وهلال وزوجتيهما، واختصاص الظهار بأوس وزوجتيهما، واختصاص قطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم؛ لأن الله تعالى أخر بيان تلك الأحكام إلى وقوع وقائعهم، وذلك خلاف إجماع الصحابة الذي ذكرناه سابقاً، فيكون هذا ظاهر البطلان.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وقولهم: «تجب المطابقة» قلنا يجب أن يكون متناولاً له، أما أن يكون مطابقاً له فكلا، بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر فبين لهم حل ميتته).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ «إن

الحكم جواب، والجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال وهو السبب».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن أردتم بمطابقة الجواب للسؤال الكشف عنه وبيان حكمه، وأن يكون متناولاً له، فهذا نسلمه لكم وقد وجد وحصل.

أما إن أردتم بمطابقة الجواب للسؤال أن يكون مطابقاً له تمام المطابقة بدون زيادة بعض البيانات لغير ما سئل عنه فلا نسلِّم أنه الأصل؛ لأنه قد ثبت في الشريعة أن الشارع يسأل عن شيء فيجيب عنه، وعن غيره، ومن أمثلة ذلك: أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، فهنا قد تعرض لحل الميتة ولم يكن مسؤولاً عنها، ولو كان الاقتصار على نفس المسؤول عنه هو الأصل لكان بيان النبي ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل، وهذا لم يقل به أحد.

تنبيه: لقد بان لك أن أصحاب الفريقين قد اتفقا على أن أحكام اللعان، الظهار، والسرقة، والرجم، وغيرها مما نزلت بسبب حوادث خاصة: هي عامة لمن نزلت بسببهم ولغيرهم.

لكن أصحاب المذهب الأول قالوا: أخذنا هذا العموم عن طريق اللفظ العام، فقالوا: إن المعتبر والحجة هو هذا اللفظ فإن كان فيه صيغة من صيغ العموم عممناه سواء نزل بسبب، أو بغير سبب.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن تلك الأحكام عامة، لكن لم نأخذ عمومها عن طريق اللفظ العام؛ لأن هذا اللفظ العام مختص بسببه، ولكن أخذنا ذلك العموم من القياس، أي قياس الحوادث المشابهة لما حدث لعويمر، وهلال، وأوس على ما حدث لهؤلاء. والله أعلم.

* * *

قول الصحابـي: نهى رسول الله ﷺ
أو قضى هل يقتضي العموم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(فصل: قول الصحابي: نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، وقضى بالشفقة فيما لم يقسم يقتضي العموم).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن قول الصحابـي نهى، أو قضى، أو أمر، أو حكم رسول الله ﷺ يقتضي العموم.

أي: أن ذلك يفيد العموم.

أي: أن ذلك النهي، أو القضاء، أو الأمر، أو الحكم عام وشامل للقضية التي حدثت في عهده ﷺ ولغيرها مما شابهها إلى قيام الساعة.

مثل: قول الصحابـي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة»، وقوله: «نهى عن المحاقلة»، وقوله: «نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه»، وقوله: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار»، وقوله: «قضى بالشفعة فيما لم يقسم»، وقوله: «قضى بالشاهد واليمين»، وقوله: أمر رسول الله بوضع الجوائح» وغير ذلك.. فهذا كله عام للأشخاص الذين نهوا، وقضي فيهم، والذين أمروا، والذين قضي وحكم في شأنهم في عهده ﷺ وللذين قد فعلوا مثل فعلهم إلى قيام الساعة.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، منهم: الحنابلة، واختاره بعض الشافعية كالآمدي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا عموم له)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن قول الصحابي نهى، أو أمر، أو قضى، أو حكم رسول الله ﷺ لا يقتضي العموم.

أي: أن هذا اللفظ خاص بمن نهوا، وأمروا، وحكم، وقضي عليهم، ولا يعم غير، ولا يدخل غيرهم إلاَّ بدليل خارجي مثل القياس.

هذا ما ذهب إليه أكثر العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قول الصحابي: «نهى رسول الله عن كذا لا يقتضي العموم»، بدليلين:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(لأن الحجة في المحكي، لا في لفظ الحاكي)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يفيد العموم ــ : أن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الصحابي، إنما الحجة في المحكي وهو ما صدر من النبي ﷺ من فعل، أو نهي، أو أمر، أو حكم، أو قضاء، وكل ذلك لا يفيد العموم، وذلك لأنه قد يقع النهي، أو الأمر، أو الحكم، أو القضاء مرة واحدة ــ فقط ــ ، فإذا أخبر الراوي وقال: نهى رسول الله ﷺ فإنه يكون صادقاً، مع أن النبي نهى عن المزابنة ــ مثلاً ــ مرة واحدة، فأين دليل التعميم؟

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (والصحابـي يحتمل أنه يسمع لفظاً خاصاً، أو يكون عموماً، أو يكون فعلاً لا عموماً، وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه، أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يقتضي العموم ــ: أن قول الصحابـي وحكايته للنهي مثلاً، يحتمل احتمالات ثلاثة، هي:

الاحتمال الأول: أن الصحابـي لعله رأى النبـي ﷺ قد نهى عن فعل خاص لا عموم له فيه غرر، وقضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم.

الاحتمال الثاني: أن الصحابـي قد سمع صيغة، ظنها عامة، وليست عامة.

الاحتمال الثالث: أن الصحابـي قد سمع صيغة عامة.

فإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم؛ لأنه لا عموم مع التعارض والشك.

فمثلاً: قول الصحابـي: «نهى رسول الله عن بيع الرطب بالتمر»، فيحتمل الاحتمالات الثلاثة السابقة:

فيحتمل أن يكون قد رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهاه، فقال الراوي ما قال.

ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول ــ عليه السلام ــ ينهى عنه ويقول: «أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر».

ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهى عنها.

فالتمسك بعموم هذا هو تمسك بتوهم العموم، لا بلفظ عرف عمومه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ كذا»، أو أمر يقتضي العموم ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة»، واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة وسائر المناهي، وكذلك أوامره، وأقضيته، ورخصه»، مثل: أرخص في السلم، ووضع الجوائح، وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن قول الصحابي: «نهى رسول الله عن كذا» يقتضي العموم ـ: الإجماع على أن ذلك يفيد العموم. بيان ذلك:

أن الصحابة ومن جاء بعدهم من علماء السلف والخلف قد عرفنا منهم بالاستقراء والتتبع أنهم كانوا يرجعون إلى هذه الألفاظ ويحتجون بها في عموم الصور التي تحصل في أزمانهم.

فقد قال ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ كنا نخابر أربعين سنة حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة.

وإذا رأوا أحداً يبيع بالمزابنة، أو المحاقلة، أو نحو ذلك، نهوه ومنعوه محتجين بقول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة والمحاقلة»، وكانوا يمنعون من بيع الثمر حتى يبدو صلاحة محتجين بقول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه».

وكذلك كانوا يأخذون ويعملون بأوامر النبي ﷺ ورخصه، وأقضيته التي تروى بهذه الطريق.

فقد أخذوا بقول الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بوضع الجوائح»، وبقول الصحابي: «رخَّص رسول الله ﷺ في السلم»، وقوله: «رخص رسول الله ﷺ في العرايا»، وقوله: «يقضى بالشفعة للجار».

وكانوا يفعلون ذلك، ويتناقلون هذه الألفاظ دون نكير من أحد، فصار هذا إجماعاً منهم على الاحتجاج بمثل ذلك في عموم الصور وعلى العمل بها.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (إذ لو لم يكن كذلك كان اللفظ مجملاً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن ذلك يقتضي العموم ــ : أن قول الصحابي: «نهى رسول الله ﷺ كذا»، لو

لم يفد العموم لكان مجملاً، ولكنه ليس بمجمل؛ لأن المجمل هو: «اللفظ الدال على معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر»، أي: الذي لا يعرف معناه.

وقول الصحابي: «نهى رسول الله عن كذا» نعرف معناه فكان عاماً.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: (ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرناه في المسألة الأخرى، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: قد يكون النبي ﷺ قد نهى مرة واحدة، أو أمر مرة واحدة فليس في ذلك فيصدق الصحابي إذا قال: «نهى رسول الله عن كذا، أو أمر فليس في ذلك ما يفيد العموم»، وقالوا ـ في دليلهم الثاني ـ و «النبي نهى في قضية خاصة فنقلها على أنها عامة أو نحو ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ وهو: أنه على فرض أن النبي ﷺ قد أمر، أو نهى، أو حكم في قضية خاصة، فإنه يجب تعميم ذلك؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قلنا في المسألة السابقة.

* * *

اعتراض على ذلك

قلت: يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن قياس هذه المسألة على المسألة السابقة قياس مع الفارق؛ ذلك لأننا عرفنا في المسألة السابقة،

أن لفظ الشارع عام ونزل على سبب خاص، ولكن في هذه المسألة لم نعرف لفظ الشارع، وذلك لأن الصحابي حكى لنا حكاية فقال: «نهى رسول الله عن كذا» أو «أمر رسول الله بكذا» ولا نعلم صيغة النهي، أو الأمر.

إذن يكون الوجه الأول ــ والذي ذكره ابن قدامة ــ هنا لا يصح للجواب.

* * *

الوجــه الثانــي

ــ وهو لم يذكره ابن قدامة ــ .

أن يقال: إن الاحتمالات التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني ــ في أدلتهم ــ قد تنقدح في الذهن، لكنه هذا الانقداح ضعيف؛ لأن الصحابي الراوي الذي شهد له الله تعالى ورسوله بالعدالة والعارف بدلالات الألفاظ لا ينقل لفظاً عاماً إلاَّ إذا سمع صيغة عموم من النبي ﷺ ولم يشك ولو لحظة في إفادتها للعموم؛ لأنه يعلم تمام العلم أن ما سيقوله سيبنى عليه أحكام شرعية يعمل بها إلى قيام الساعة، فكان عنده المانع من إيقاع الناس في اللبس والإيهام.

وعلى فرض أن هذا الراوي الصحابي لم يقطع بالعموم فلا يمكن أن ينقل ما يقتضي العموم إلاَّ وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن، ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ وجب اتباعه.

وهذا هو الجواب الصحيح عن ما استدل به أصحاب المذهب الثاني. والله أعلم.

تنبيه: أصحاب المذهبين قد اتفقا على أن النهي عن المزابنة، والمخابرة، والمحاقلة، والمنابذة، والملامسة، والغرر، والأمر بوضع الجوائح، والقضاء بالشفعة للجار، والشفعة فيما لم يقسم إلى آخره عام وشامل للأشخاص الذين نهوا وأمروا وقضي في حقهم، ولمن جاء بعدهم من شابههم.

ولكن اختلفوا في طريق ذلك:

فأصحاب المذهب الأول قالوا: استفدنا ذلك العموم عن طريق لفظ الصحابي وحكايته.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن قول الصحابي ذلك لا يفيد العموم، ولكن استفدنا تعميم تلك الأحكام من دليل خارجي وهو: القياس، أي: قياس غيرهم عليهم.

* * *

هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى الناس، والمؤمنين؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العبد يدخل تحت خطاب التكليف بالألفاظ العامة المطلقة، مثل: «الناس» و «المؤمنين» و «الأمة» و «المسلمين»، الواردة في ألفاظ القرآن والسنة، فهو يدخل كالحر.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأنه من جملة من يتناوله اللفظ)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على أن العبد يدخل تحت تلك الخطابات ـ بقولهم: إن العبد من جملة من يتناوله اللفظ فهو من الناس، ومن المؤمنين، ومن الأمة، ومن المسلمين، ويوصف بذلك، فيقال للعبد: «هذا مسلم، ومؤمن ومن الناس ومن «الأمة».

وهذا هو الحق؛ لأنه لا يوجد مانع من دخوله لا عقلي، ولا شرعي.

* * *

المذهب الثاني ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

أن العبد لا يدخل تحت تلك الخطابات إلاَّ بدليل وقرينة تدخله.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وبعض المالكية.

* * *

دليـل ذلـك

استدل أصحاب المذهب الثاني على أن العبد لا يدخل ضمن الخطابات السابقة بقولهم: إن أكثر الأوامر الشرعية لم يدخل العبد فيها: كالأمر بصلاة الجمعة، والأمر بالزكاة، والأمر بالحج، والأمر بالجهاد، والأمر بقبول شهادته، والأمر بالنكاح، والأمر بالتغريب إذا زنى ونحو ذلك، فدل على أنهم لا يدخلون في الخطاب، مما يدل على أن تلك الخطابات موجهة إلى كاملي التكليف، وهم الأحرار.

أي: أنه نظراً إلى خروج العبد عن بعض التكاليف فإنه لا يدخل ضمن الخطابات العامة، إلاَّ بدليل وقرينة توجب دخوله.

* * *

الجواب عن هذا الدليل

قوله: (وخروجه عن بعض التكاليف لا يوجب رفع العموم فيه كالمريض والمسافر، والحائض).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن دليل أصحاب المذهب الثاني ـ السابق الذكر ـ بأن يقال: إن خروج العبد عن بعض التكاليف لا يوجب عدم دخوله في الخطابات العامة، وذلك لأن هذه التكاليف التي سقطت ورفعت عنه سقطت ورفعت لعذر وهو: كونه رقيقاً مما جعله فقيراً مشتغلاً بخدمة سيده.

فإذا زال هذا العذر ـ وهو الرق ـ عادت إليه التكاليف كاملة.

قياساً على المريض، والمسافر، والحائض، فإن هؤلاء تسقط عنهم بعض التكاليف كأداء صوم رمضان في وقته لعذر، وهو: التلبس بالمرض، أو السفر، أو الحيض، فإذا زال هذا العذر عاد إليهم هذا التكليف.

كذلك الصلاة تسقط عن الحائض والنفساء في وقته لعذر، وهو: الحيض والنفاس، ولا تقضى، فإذا زال الحيض، أو النفاس عاد إليهما وجوب الصلاة.

ولم يقل أحد أن المريض، والمسافر، والحائض، والنفساء لا يدخلون تحت لفظ «الناس» و «المؤمنين» و «المسلمين» و «الأمة» وهم في حالة عذرهم، وهو: مرضهم، وسفرهم، وحيضهن، ونفاسهن.

فكذلك العبد يدخل تحت لفظ «الناس، والمؤمنين» وغيرها، وهو في حالة الرق. ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً من العبد والمريض والمسافر، والحائض، والنفساء قد زال عنه التكليف لعذر، وهو: الرق بالنسبة للعبد، والمرض، والسفر، والحيض، والنفاس، فإذا زال هذا العذر عادت إلى هؤلاء جميعاً التكاليف كاملة.

* * *

ســـؤال

فإن قال قائل: لماذا أسقط الشارع تلك التكاليف عن العبد ولم يوجبها عليه كالحر؟

جــوابــه

إن كل تكليف مما سبق ذكره في دليل أصحاب المذهب الثاني قد سقط لسبب معين. وإليك بيان ذلك:

إن صلاة الجمعة قد سقطت عن العبد؛ لأنه مأمور بخدمة سيده؛ حيث إنه يعتبر من مال السيد فلا بد أن يسخَّر لهذه الخدمة، والخدمة لا تتم إلاَّ إذا كان خادماً في كل الأوقات ومنها وقت صلاة الجمعة، حيث يبقى في المنزل استعداداً لقدوم سيده من الصلاة.

ثم إنه قد أخرج أبو داود ــ في سننه ــ أن النبـي ﷺ قال: «الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلاَّ أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبـي، أو مريض».

فاستثناء هؤلاء يدل على أنهم قد دخلوا في الخطاب كما دخل غيرهم وإنما خرجوا بالاستثناء.

أما الزكاة فقد سقطت عنه؛ لأن الزكاة تجب على من ملك نصاباً من المال، والعبد لا يملك المال، بل هو كله مملوك.

وذلك لا يمنع من دخوله تحت لفظ «الناس» و «المسلمين»، و «المؤمنين»؛ لأن الحر الفقير المسلم لا تجب عليه الزكاة، ومع ذلك يدخل تحت تلك الخطابات.

أما الحج فقد سقط عنه؛ لما قلناه في سبب سقوط صلاة الجمعة عنه، ولأن الحج مشروط بالاستطاعة المالية، والعبد لا يملك شيئاً؛ لذلك سقط عنه الحج. وهذا لا يخرجه عن كونه يدخل في الخطابات السابقة؛ لأن المسلم الفقير الحر الذي لا يجد المال ليحج به يسقط عنه الحج ومع ذلك فهو يدخل ضمن الخطابات السابقة، فكذلك العبد.

أما الجهاد فقد سقط عن العبد؛ لأن رقبته مال، والمالية التي فيه للسيد، وفي الجهاد تعرض للتلف، والسيد له حفظ ماله عن التلف.

ثم إن الجهاد فرض كفاية، وقد قام به من كفى من الأحرار، فالعبد كالمدين يمنعه غريمه من الجهاد.

أما شهادة العبد فهي مقبولة عند كثير من الفقهاء، فإذا كانت عنده شهادة لزمه تأديتها كالحر، ولا فرق.

أما النكاح فليس من باب العبادات، ولهذا لا يجب على الحر، فمن باب أولى أن لا يجب على العبد.

أما التغريب إذا زنى ـ فإنه قد سقط عند العبد؛ لأن التغريب عقوبة، والعقوبة يجب أن تكون على المذنب، فإذا غرب العبد وأبعد إلى بلد آخر أو سجن، فإن العقوبة تكون على السيد؛ حيث إنه يحرم من خدمته لمدة ستة أشهر، في حين أن العبد قد سلم من خدمة سيده؛ وهذا مخالف لمقصد

الشارع من العقوبة؛ لأنه جعلها رادعة وزاجرة للمذنب، ولكن تغريب العبد على هذا الحال ليس رادعاً ولا زاجراً له.

* * *

المذهب الثالث ـ لم يذكره ابن قدامة ـ

أن العبد لا يدخل في الخطابات العامة المتعلقة بحقوق الآدميين، أما في الخطابات العامة المتعلقة بحقوق الله ـ تعالى ـ فيدخل.

حكي هذا المذهب عن أبي بكر الجصاص.

* * *

دليل هذا

استُدل على المذهب الثالث بـ: أن العبد لا يملك فعل شيء من حقوق الآدميين كالعقود والإقرارات وغير ذلك، فلم يدخل في الخطاب بها.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن العبد لم يملك التصرف في العقود والإقرارات بسبب، وهو: كونه رقيقاً.

وهذا لا يمنع من دخوله في الخطاب بها وبغيرها، ثم يخص بدليل، وذلك كصيغة العموم فإنها تستغرق جميع الأفراد وإن جاز أن يخصص فرداً، وتخصيص هذا الفرد لا يبطل ما وضع له.

وكذلك حقوق الله ـ تعالى ـ يتوجه إليه الخطاب بها، وكثير منها لا يملك فعله ـ كما سبق بيانه ـ ومع ذلك لا يمنع من دخوله تحت تلك الخطابات.

تنبيه: لقد اتضح لك ـ أيها القارىء ـ أن أصحاب المذهب الأول يقولون: إن العبد يدخل ضمن الخطاب بالناس، والمؤمنين، والمسلمين، والأمة أصلاً ولا يخرج عن ذلك الخطاب إلاَّ بدليل وقرينة.

أما أصحاب المذهب الثاني فإنهم يقولون: إن العبد لا يدخل ضمن تلك الخطابات أصلاً، ولا يدخل ضمنها إلاَّ بدليل وقرينة.

أما أصحاب المذهب الثالث فقد وافقوا أصحاب المذهب الأول بالنسبة لحقوق الله تعالى.

ووافقوا أصحاب المذهب الثاني بالنسبة لحقوق الآدميين.

* * *

دخول النساء في جمع الذكور

تحرير محل النزاع

قوله: (ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس، وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء كالرجال، والذكور، فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين، وضمير المذكرين كقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [المرسلات: ٤٣]).

ش: **أقول**: يتحرر محل النزاع فيما يلي:

أولاً: إن كان الجمع متناولاً للذكور والإناث لغة ووضعاً مثل «الناس»، فهذا يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

ثانياً: إن كان الجمع بلفظ لا يتبين فيه التذكير ولا التأنيث مثل: أدوات الشرط والاستفهام، فإن هذا يتناول الذكور والإناث بالاتفاق.

ثالثاً: إن كان الجمع خاص بالذكور مثل لفظ «الرجال»، فإن النساء لا يدخلن بالاتفاق.

رابعاً: إن كان الجمع خاص بالإناث كالبنات والنساء، فإن الرجال لا يدخلون بالاتفاق.

خامساً: إن كان الجمع بلفظ قد تبين فيه علامة التذكير بشكل واضح، كالجمع بالواو والنون، كقولنا: «جاء المسلمون» أو «جاء المؤمنون» أو «الصابرون»، أو جمع بضمير الجمع، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١]، و ﴿قَامُوا﴾ [البقرة: ٢٠]، و ﴿وَقَعَدُوا﴾ [آل عمران: ١٦٨]، فهذا هو وقع فيه الخلاف هل تدخل النساء فيه أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فاختار القاضي: أنهن يدخلن فيه، وهو قول بعض الحنفية وابن داود).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النساء يدخلن في الجمع الذي تبينت، فيه علامة التذكير: كالمسلمين، والمؤمنين، واقعدوا، وقاموا.

ذهب إلى ذلك أبو يعلى ـ في «العدة» ـ وهو رواية عن الإمام أحمد وهو مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الحنفية، وبعض الشافعية، وبعض المالكية، ومحمد بن داود الظاهري.

تنبيه: لقد نسب بعض العلماء كالآمدي ـ في الإحكام ـ والإسنوي ـ في نهاية السول ـ وغيرهما هذا المذهب إلى جميع الحنابلة وهذا خطأ واضح؛ لأن بعض الحنابلة قد خالفوا واختاروا المذهب الثاني كما سيأتي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (واختار أبو الخطاب والأكثرون: أنهن لا يدخلن فيه).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن النساء لا يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير، كالمسلمين، واقعدوا.

وهذا المذهب رواية عن الإمام أحمد اختارها الطوفي، وهو مذهب أكثر الشافعية والأشاعرة، وكثير من الحنفية والمعتزلة وبعض المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني، ونسبه أبو الخطاب إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

تنبيه: قال ابن قدامة ــ هنا ــ: «إن هذا المذهب هو اختيار أبي الخطاب»، ولما رجعت إلى كتابه ــ التمهيد ــ وجدته قال: ما نصه: «وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: لا يدخل المؤنث في ذلك وهو الأقوى عندي، ولكن ننصر قول شيخنا»، فأورد الأدلة التي تنصر قول شيخه أبي يعلى، وهو: أنهن يدخلن، وأجاب عما وجه إليها من اعتراضات، ولم يستدل لكونهن لا يدخلن، مما يدل على أن أبا الخطاب لم يجزم برأي في هذه المسألة.

لذلك غلط من نسب هذا المذهب إلى أبي الخطاب، إلاَّ إذا كان أبو الخطاب قد صرح باختياره لهذا المذهب في غير كتاب «التمهيد».

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن الله ــ تعالى ــ ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلاَّ بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن النساء لا يدخلن ضمن لفظ «المسلمين» و «كلوا»، بقولهم: إن الله تعالى ميَّز النساء بألفاظ خاصة كالمسلمات، والمؤمنات ونون النسوة فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فلو كنَّ يدخلن ضمن الخطاب الذي ظهرت فيه علامة التذكير لما حرص على تخصيصهن وتمييزهن بألفاظ خاصة، ولاكتفى بخطاب التذكير، ولكنه لم يفعل ذلك، بل خصَّ الذكور بخطاب، والإناث بخطاب مما يدل على أنهن لا يدخلن ضمن الخطابات التي ظهرت علامة التذكير فيه إلَّا بقرينة ودليل خارجي وهو: قياس النساء على الذكور، وذلك لكونهن في معنى المنصوص عليه؛ لأن الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً.

كذلك يقال في الآية السابقة ــ وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]: إن عطف جمع التأنيث على جمع المذكر يدل على أنهن لا يدخلن معهم، ولو كن يدخلن فيه لما حسن عطفهن عليه، لعدم فائدته.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين، وقاموا ــ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: (أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء: «قوموا واقعدوا» تناول جميعهم، ولو قال: «قوموا» و «قمن» و «اقعدوا» و «اقعدن» عُدَّ تطويلاً ولكنة، وبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، وكان ذلك خطاباً لآدم، وزوجته، والشيطان).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة المذهب الأول على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير ـ: أن المألوف من عادة العرب أنه إذا اجتمع التذكير والتأنيث غلبوا جانب التذكير في ألفاظهم وخطاباتهم.

فمثلاً: إذا كان أمامه عدد من النساء قال لهن: «قمن» و «اخرجن».

وإذا كان أمامه عدد من النساء وعدد من الرجال فإن الصحيح عند أهل اللغة أن يقول: «قوموا» و «اخرجوا».

لكن لو قال للرجال: «قوموا» و «اخرجوا»، وقال النساء: «قمن» و «اخرجن» كان ذلك لكنة وعياً.

فعلم أن الخطاب يصلح لهما ويشتمل عليهما.

وقد ورد ذلك التغليب في القرآن، قال تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، والمخاطبون ثلاثة: آدم، وحواء، وإبليس.

فلو كانت النساء لا يدخلن لقيل ـ لآدم وإبليس ـ: «اهبطا»، ولحواء: «اهبطي»، ولكنه لم يقل ذلك، مما يدل على أن النساء يدخلن ضمن الخطاب الذي ظهرت فيه علامة جمع المذكر.

وألف من العرب تغليب المذكر على المؤنث إذا اجتمعا، كما ألف منهم تغليبهم جمع من يعقل إذا كان معه من لا يعقل، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ﴾ [النور: ٤٥]، فغلب من يعقل على ما لا يعقل، وهي: الحية.

كذلك ألف من العرب تغليبهم في التثنية أحد الاسمين على الآخر.

ويقع تغليب أحد الاسمين على الآخر لأسباب هي: إما لشرف التذكير، كقول الفرزدق:

أخذنا بآفاق السماء عليكم ... لنا قمراها والنجوم الطوالع

فقوله: «قمراها»، تغليب للفظ «القمر» على لفظ «الشمس»؛ لكون القمر مذكراً، والشمس مؤنثة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، غلب لفظ الأب على الأم.

وإما أن يغلب أحد الاسمين لخفته كقولهم: «دولة العمرين» يريدون أبا بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ، فلو غلبوا لفظ «أبي بكر» لقالوا «أبوي بكر» وهو أثقل على اللسان من قولهم «العمرين».

وإما أن يغلب أحد الاسمين لكراهة المعنى كقول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «وما لنا عيش إلاّ الأسودان» تريد: التمر والماء، والتمر أسود، والماء أبيض، فغلبت التمر الأسود مع أن كليهما مذكر، ولكن العرب شأنها كراهة ذكر البياض؛ لإيهامه البرص، ولذلك تجدهم يسمون الأبيض أحمراً، ومنه قوله ـ عليه السلام ـ: «بعثت إلى الأسود والأحمر».

فالعرب ألف منهم تغليب شيء على شيء، وإذا ألف ذلك كان

كالقاعدة اللغوية، فمن تكلم بغير ما ألف عن العرب لم يتكلم بلغتهم البليغة.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (وأكثر خطاب الله ـ تعالى ـ في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤] و ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟﴾ [الزمر: ٥٣]، و ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، و ﴿وبشرى للمؤمنين﴾ ﴿وبشر المخبتين﴾ والنساء يدخلن في جملته).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النساء يدخلن ضمن الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير ـ: أن أكثر أوامر الشرع ونواهيه، وخطاباته العامة وردت بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقوله: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقوله: ﴿وبشر المخبتين﴾، وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله: ﴿اركعوا واسجدوا﴾، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨].

وانعقد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام تلك الأوامر والنواهي، ولو لم يدخلن في تلك الخطابات لما كان كذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: لم يدخلن في ذلك، وإنما شاركن الرجال في الحكم بدليل غير اللفظ.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لو كان هناك دليل خارجي لعملناه، وما دمنا لم نعلمه فلا يثبت، ومدعيه يحتاج إلى إظهاره.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وذكره لهن بلفظ مفرد ــ تبييناً وإيضاحاً ــ لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، وهما من الملائكة، وقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، وقد يعطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، والمال عام في الكل، والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم السابق ــ: «إن الله ــ تعالى ــ ميزهن بلفظ يخصهن كالمسلمات ونون النسوة، فلو كن يدخلن لما فعل ذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن الله تعالى ذكر النساء بلفظ يخصهن كالمسلمات، ونون النسوة للبيان والإيضاح والتأكيد عليهن، وكونه يفعل ذلك لا يمنع من دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن، فقد ورد أنه يذكر لفظ عام لجميع الأفراد ثم يُخصُّ بعض الأفراد بالذكر

ويعطف الخاص على العام للتأكيد عليه، مثل قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، فلفظ «الملائكة» عام لجميع الملائكة ويدخل جبريل، وميكائيل، ومع ذلك فقد خصهما بالذكر.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، فإن لفظ «الفاكهة» عام وشامل لجميع أنواع الفاكهة ومنها «الرمان»، ومع ذلك فقد خصه بالذكر.

وكما يجوز عطف الخاص على العام كذلك يجوز عطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٢٧]، فعطف المال ـ وهو عام للأراضي والديار، على الخاص وهو الأرض، والديار.

فإذا جاز ذلك جاز عطف الخاص على العام في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، فيكون لفظ «المسلمين» عام للذكور والإناث، وعطف عليه «المسلمات» زيادة في التأكيد وتخصيصاً للشيء بالذكر. والله أعلم.

تنبيه: أصحاب المذهبين اتفقا على أن النساء يعملن بالأحكام الشرعية التي خوطب بها الرجال إذا كان يصلح لهن، لكن اختلفوا في الطريق:

فأصحاب المذهب الأول قالوا: إن النساء مخاطبات بنفس الألفاظ التي وجهت للرجال ولا فرق بينهما، أي: أن لفظ «المسلمين» و «قوموا» و «اقعدوا» يصلح للرجال والنساء معاً.

أما أصحاب المذهب الثاني فقد قالوا: إن لفظ «المسلمين» و «قوموا» لا يصلح للنساء، ولكن النساء شاركن الرجال في أحكامهم بواسطة دليل غير اللفظ، وهو قياس النساء على الرجال.

* * *

حجية العام بعد التخصيص

أو تقول: الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما عدا المخصوص.

وأصور لك المسألة بمثال: قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، فإن هذا عام؛ لأنه مفرد محلى بأل، فيكون المحرم جميع أنواع الميتات وهي خمسة مثلاً ـ ميتة الإبل، وميتة البقر، وميتة الغنم، وميتة الجراد، وميتة السمك ـ، فجاءنا مخصص من السنة وهو قوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالسمك والجراد. . .» فأخرج السمك والجراد، فصار لفظ «حرمت عليكم الميتة» بدلاً من أن يدل على خمس ميتات، صار يدل على ثلاث فقط، فهل يحتج بهذا اللفظ ـ وهو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] على ما بقي من التخصيص ـ وهي الثلاث الميتات ـ أم لا؟

أو تقول: إن اللفظ العام ـ وهو في الآية الميتة ـ إذا دخله التخصيص ـ وهو: إخراج السمك والجراد ـ هل يبقى حجة فيما لم يُخص وهي: ميتة الإبل، والبقر، والغنم أو لا يبقى حجة؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب: أهمها مذهبان:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه يبقى حجة فيما لم يُخص.

أي: يصح الاحتجاج باللفظ العام فيما بقي بعد التخصيص مطلقاً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنه لا يبقى حجة فيما لم يخص.

أي: لا يصح الاحتجاج باللفظ فيما بقي بعد التخصيص مطلقاً.

ذهب إلى ذلك أبو ثور ــ إبراهيم بن خالد الكلبي صاحب الشافعي ــ وذهب إليه عيسى بن أبان الحنفي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه يصير مجازاً فقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة ــ بقولهم: إن اللفظ العام قد وضع حقيقة لجميع الأفراد وهي ــ خمس الميتات السابقة الذكر ــ فإذا خص منه بعض الأفراد وأخرج كالسمك والجراد فإنه يكون اللفظ قد استعمل في بعض ما وضع له، وهو غير ما وضع له فيكون مجازاً، وحينئذٍ خرج الوضع من أيدينا؛ حيث إنا كنا بوضعه الأصلي نفهم جميع الأفراد، ولكن بعد التخصيص صار مجازاً فلم يبق للفهم معتمد سوى القرينة، وتلك القرينة غير معينة فلا يهتدى إليها، وقد يحمل على أقل الجمع؛ لأنه هو المستيقن.

فيبقى المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين أقل الجمع، وما عدا صورة التخصيص، ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز، وليس حمله على أحد المجازين أولى من الآخر؛ لعدم دلالة اللفظ عليه ظاهراً فصار مجملاً.

فمثلاً: لفظ «السارق» إذا خرج منه ثلاثة أفراد: «سارق ما دون النصاب» و «السارق من غير حرز» و «السارق الذي يستحق النفقة» فبم يفهم المراد منه على سبيل الحصر، وقد خرج الوضع من أيدينا، ولا قرينة تفصل، وتحصر؟ فيبقى مجملاً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على أن العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما بقي ـ بأدلة، هي كما يلي ـ :

* * *

الدليل الأول

قوله: **(تمسك الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بالعمومات، وما من عموم إلاَّ وقد تطرق إليه التخصيص إلاَّ اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧]، فعلى قولهم: لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن العام يبقى حجة بعد التخصيص ـ : إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على الاحتجاج بالعمومات، وأكثرها قد خصص.

من ذلك: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، مع أنها مخصوصة بالمكره، والصبي، والمجنون، والجاهل.

كذلك احتجاج فاطمة ـ رضي الله عنها ـ بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] على طلب حقها من ميراث أبيها، ولم ينكر عليها أبو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك، مع أنه مخصص بالكافر، والقاتل، والعبد.

كذلك احتج ابن عمر على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقال: «قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير»، مع أن هذا العموم مخصوص لكون الرضاع المحرم متوقفاً على شروط وقيود، فليس كل مرضعة محرمة، ولم ينكر عليه أحد صحة احتجاجه بهذا العموم، فكان إجماعاً.

والأمثلة على هذا كثيرة كلها تدل على إجماع الصحابة على الاحتجاج بالعموم المخصوص.

وما من عام في القرآن والسنة إلاَّ وتطرق إليه التخصيص إلاَّ موضعين هي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

وبناء على قولهم فإنه يلزم عدم جواز التمسك بعمومات القرآن أصلاً؛ لأنها كلها صارت مجملة بعد التخصيص، والمجمل لا يعمل به إلاَّ بدليل خارجي.

وهذا باطل كما هو واضح من تمسك واحتجاج الصحابة بالعمومات المخصوصة.

الدليل الثاني

قوله: (ولأن لفظ «السارق» يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن العام يبقى حجة بعد التخصيص ـ : أن لفظ «السارق» قد وضع لجميع السارقين؛ لأنه مفرد محلى بأل، يفيد العموم، فهو ـ إذن ـ يتناول كل سارق مهما كان، فلما جاء المخصِّص فإنه صرف دلالة اللفظ «وهو السارق» عن بعض السارقين وبين أن هؤلاء لا تقطع أيديهم إذ سرقوا ـ مثل: المجنون، والصبي، ومن سرق من مال ابنه، ومن سرق ما دون النصاب ـ فإذا صرف المخصص دلالة اللفظ عن هؤلاء فإنه لم يصرفه عن دلالته عن الباقي ولم يتعرض للباقي لا من قريب ولا من بعيد، فيبقى اللفظ يدل على الباقي على ما كان سابقاً، إذن لا تسقط دلالة اللفظ ـ «وهو السارق» ـ عن الباقي بل تبقى مستمرة.

قياساً على الاستثناء، فإذا قال: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً» فإن الاستثناء خاص بزيد وقد أخرجه عن الإكرام، ولم يتعرض لبقية الطلاب فيبقون على إكرامهم.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ : «يصير العام بعد التخصيص مجازاً؛ لأن اللفظ العام دل على بعض الأفراد وهذا لم يوضع له اللفظ العام، فلا يفهم المعنى المراد إلاَّ بقرينة، والقرينة غير معينة فبم يفهم المراد منه ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بما يلي:

أولًا:

قولهم: «يصير مجازاً» أجاب أصحاب المذهب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

قوله: **(وقولهم: «يصير مجازاً» ممنوع).**

ش: **أقول**: الوجه الأول: إن قولكم: إن العام بعد التخصيص يصير مجازاً هذا لا نسلمه، بل هو حقيقة؛ لأن العام دل على عدة أفراد، فإذا خرج فرد معين، أو أفراد بقيت دلالة العام على الباقي حقيقة على ما هي عليه، ليست مجازاً؛ لأن الباقي لم يتأثر بالتخصيص، إنما الذي تأثر هو المخصَّص والمخرج مثل قولنا: «أكرم الرجال إلاَّ زيداً»، فإذا خرج فإن زيداً هو المتأثر حيث خرج عن حكم الرجال، أما الرجال الباقون فإن الإكرام يكون لهم على الحقيقة.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(وإن سُلِّم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً؛ لأنه يعرف منه المراد، فهو كالحقيقة).**

ش: **أقول**: الوجه الثاني: سلَّمنا لكم أن اللفظ العام يصير مجازاً بعد التخصيص فإنه يعمل به إذا كان معروفاً ويتمسك به بغير قرينة أو دليل زائد كقوله تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، فإنه وإن كان مجازاً يعمل به بدون قرينة؛ لأنه معروف، حتى أن الحقيقة في مثل ذلك قد نسيت، وقد سبق ذكر ذلك.

فكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف باللسان ولا يمكن اطراحه.

* * *

ثانياً

قولهم: «لا قرينة تفصل وتحصر».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بما يلي:

قوله: (قولهم: «لا قرينة تفصل» قلنا: ليس كذلك فإنا إنما نجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص، فيخص الحكم به دون ما عداه).

ش: **أقول**: إن قولكم: «لا قرينة تفصل وتحصر فيكون مجملاً» هذه دعوى لا صحة لها ولا نسلمها؛ لأن اللفظ ما جعل مجازاً على زعمكم إلاَّ بدليل التخصيص وهو: القرينة المنفصلة، ولما خرج ذلك بالتخصيص فالحكم العام اختص فيما بقي بعد تخصيصه، وانتفى عما أخرجه المخصِّص.

تنبيه: إن أصحاب المذهبين قد اتفقا على أن ما بقي بعد التخصيص يعمل به، ولكن اختلفا في الطريق:

فقال أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ : يعمل به عن طريق اللفظ العام؛ لأن دلالته على ما بقي حقيقة.

وقال أصحاب المذهب الثاني: يعمل به عن طريق دليل خارجي.

* * *

العام بعد التخصيص حقيقة أم مجاز؟

اختلف في العموم إذا خص منه أفراد هل يصير مجازاً فيما بقي بعد التخصيص أم يبقى على أنه حقيقة؟

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فصل: واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي).

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي، ويستدل به فيما خلا المخصوص، وهذا مطلقاً.

ذهب إلى ذلك أبو يعلى ــ في العدة ــ، وقال: «إن كلام الإمام أحمد يدل على هذا».

وهو اختيار أكثر الحنابلة، وأكثر الشافعية، وكثير من الحنفية، ونسب إلى الإمام الشافعي.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ هنا ــ: «إنه قول أصحاب الشافعي» فيه نظر؛ لأن هذا المذهب اختاره أكثر الشافعية ــ لا كلهم ــ كما قال المحلي ــ في «شرح جمع الجوامع» ــ أو هو مذهب كثير منهم، كما قال ذلك الآمدي ــ في «الإحكام» ــ.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال قوم يصير مجازاً على كل حال).

ش: **أقول:** المذهب الثاني: أن العام إذا دخله التخصيص فإنه يصير

مجازاً فيما بقي مطلقاً، أي: سواء كان المخصص لفظاً أو غير لفظ، وسواء كان منفصلاً أو غير منفصل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء: منهم أبو الخطاب في «التمهيد»، وابن تيمية في «المسودة»، واختاره إمام الحرمين في «البرهان»، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»، وابن الحاجب في مختصره، والبيضاوي في «المنهاج»، وهو قول الأشعرية والمعتزلة، وإليه مال الغزالي، وكثير من الشافعية والحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى؛ إذ لا خلاف في أنه لو رد إلى دون أقل الجمع فقال: «لا تكلم الناس» وأراد «زيداً» وحده كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن العام إذا دخله التخصيص صار مجازاً مطلقاً ــ بقولهم: إن لفظ العموم وضع أصلاً وحقيقة لاستغراق جميع الأفراد، فإذا أريد بذلك اللفظ غير ما وضع له بسبب قرينة كان مجازاً، وهذا هو معنى المجاز عند أهل اللغة، ولا معنى له إلاَّ هذا.

أو تقول ــ بعبارة أخرى في بيان هذا الدليل ــ : إن حد المجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ولفظ العموم يقتضي الاستغراق في أصل الوضع، فإذا استعمل لفظ العموم في البعض صار مستعملاً في غير ما وضع له، فصار مجازاً، فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «لا تكلم الناس»، ثم رد هذا

اللفظ إلى ما دون أقل الجمع، وقال: «أريد زيداً خاصة» كان هذا مجازاً، وإن كان زيد داخلاً في لفظ «الناس»، وذلك لأنه استعمل لفظ «الناس» ــ التي من صيغ العموم ــ في غير ما وضع له وهو: الخصوص، وهو زيد.

اعتراض على هذا

اعترض بعضهم على ذلك قائلاً: إنهم وضعوا العموم للاستغراق مع فقد القرينة ووضعوه للبعض مع القرينة.

الجـواب

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا لا يمكن؛ لأنه يفضي إلى رفع المجاز من الكلام، لأنه ما من لفظ إلاَّ ويمكن أن يقال هذا فيه، ولهذا يمكن أن يقال: «الأسد مع الإطلاق حقيقة في الحيوان المفترس، وهو مع القرينة حقيقة في الرجل الشجاع».

* * *

المذهب الثالث ودليله

قوله: **(وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل صار مجازاً؛ لما ذكرناه وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإنا نقول «مسلم»، فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ونزيد الألف واللام في «رجل» فيصير صيغة أخرى بالزيادة، ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف، فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع، أو يقطع السارق إلاَّ سارق دون النصاب» فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، دل على تسعمائة وخمسين وضعاً، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إن خص لفظ العام بدليل منفصل من عقل، أو نقل صار مجازاً.

وإن خص لفظ العام بدليل متصل كالشرط والاستثناء، والصفة لم يصر مجازاً.

هذا المذهب نسبه الغزالي في «المستصفى» والآمدي في «الإحكام» إلى القاضي أبـي بكر الباقلاني.

* * *

دليل هذا المذهب

استدل على هذا المذهب بأن قيل:

إن العام لما خصص بدليل منفصل صار مجازاً؛ لأن اللفظ العام وضع لاستغراق جميع الأفراد، فإذا خصص بمخصص منفصل ــ كالعقل والحس والنصوص والقياس ــ فإنه يكون قد أريد بذلك اللفظ العام غير ما وضع له بسبب قرينة كان مجازاً وهذا قد استدل به أصحاب المذهب الثاني.

أما العام إذا خص بدليل متصل ــ سواء كان شرطاً، أو تقييداً بصفة، أو استثناء ــ فإنه لا يصير مجازاً؛ لأن التخصيص بالمتصل يختلف عن التخصيص بالمنفصل.

ووجه الاختلاف: أنه في التخصيص بالمتصل يصير الكلام بسبب الزيادة المتصلة به كلاماً آخر مستقلاً قد وضع للبعض.

فمثلاً لو قال: «من دخل داري أكرمته» كان له معنى، فإذا زاد شرطاً وقال: «من دخل داري وأكرمني أكرمته»، أو زاد صفة وقال: «من دخل داري عالماً أكرمته»، أو زاد استثناء وقال: «من دخل داري إلاَّ بني تميم أكرمته»؛ فإن المعنى يتغير عن معنى قوله: «من دخل داري أكرمته» مطلقاً،

وصار معنى الشرط: أن الداخل المكرم، ومعنى الصفة: الداخل العالم، ومعنى الاستثناء: الداخل ممن ليس من بني تميم، فكان اللفظ والمعنى مختلفاً، وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه.

وصار هذا بمنزلة قول القائل: «مسلم» فإذا زاد فيه الألف واللام فقال: «المسلم» صار اللفظ بإلحاق الزيادة له معنى آخر وهو: التعريف.

وإذا زاد الواو والنون فقال: «مسلمون» فإن اللفظ بإلحاق هذه الزيادة صار دالاً على معنى زائد بجهة الحقيقة، لا بجهة التجوز، فكذلك فيما نحن فيه.

ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة كما مثلنا، فإذا قال: «السارق للنصاب يقطع»، أو قال: «يقطع السارق إلَّا سارق دون النصاب»، فإنه لا فرق بين القولين، وكله حقيقة لا مجاز فيه؛ لأن مجموع هذا الكلام موضوعاً للدلالة على ما دل عليه وهو: «أن السارق للنصاب تقطع يده».

وعلى هذا نقول في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ﴾ [العنكبوت: ١٤]: إن مجموع هذا القول دل على المستبقي بجهة الحقيقة وهو قائم مقام قوله: «فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً».

أي: كأن العرب وضعت عن «تسعمائة وخمسين» عبارتين «إحداهما: «ألف سنة إلَّا خمسين»، والأخرى «تسعمائة وخمسون»، وهذا الوضع حقيقياً لا مجاز فيه.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: (ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و «إلاَّ» للرفع، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون، أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا).

ش: **أقول:** أجيب عن كلام أصحاب المذهب الثالث السابق بـ : أن دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي المتصل لا يخرج عن حقيقته، وصورته بما اقترن به وإلاَّ كان كل مقترن بشيء خارجاً عن حقيقته، ويلزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته ــ من حيث هو جسم ــ عند اتصافه بالبياض، أو السواد، وكذلك في كل موصوف بصفة، وهو محال، وإذا كان باقياً على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفاً، بل كل ما هنالك أن يكون مصروفاً عن معناه بالقرينة المقترنة به، وهو التجوز بعينه.

وعلى هذا فألفاظ الآية المذكورة في قصة نوح الألف للألف، والخمسون للخمسين، و «إلاَّ» للرفع بعد الإثبات، ونحن بعلم الحساب عرفنا أن هذا تسعمائة وخمسون حيث إنا إذا وضعنا ألفاً ورفعنا خمسين علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب، فلا نقول: المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد.

وخرج عن هذا زيادة الألف واللام في «المسلم»، والواو والنون في «مسلمون»، فإن تلك الزيادة لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه، ولا سبيل إلى إهمالها، وذلك كانت موجبة للتعيين في الوضع.

اعتراض على هذا

اعترض معترض ــ على هذا الجواب ــ قائلاً: لو قال شخص: «أنت

طالق» كان بمطلقه تنجيزاً للطلاق، ولو اقترن به الشرط وهو: «إن دخلت الدار» كان تعليقاً مع أن الشرط له معنى، ولولا تغير الدلالة والوضع لما كان كذلك.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بـ: أنا لا نسلِّم التغيير في الوضع، بل غايته: صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ووجه قول القاضي: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض فهو كالاستثناء، وقد تبين الكلام فيه).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القاضي أبو يعلى وأكثر العلماء ــ على أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي ــ بقولهم: إن لفظ «السارق» مثلاً قد وضع لجميع السارقين، فلما جاء المخصص صرف دلالة اللفظ ــ وهو السارق عن بعض السارقين وبين أن هذا البعض ــ كالمجنون والصبـي ــ لا تقطع أيديهم، وإذا صرف دلالته عن هؤلاء، فإن دلالته على الأفراد غير المخصوصين باقية لم تتغير، ومستمرة على ما هي حقيقة.

إذن دلالة اللفظ العام المخصوص حقيقة فيما بقي.

قياساً على الاستثناء، فإذا قال مثلاً: «أكرم العلماء إلاَّ زيداً» فإن الاستثناء خاص بزيد والخطاب متعلق به، وقد أخرجه عن الإكرام، إذن

الاستثناء صرف دلالة اللفظ عن زيد فقط، ولم يتعرض للعلماء الباقين لا من قريب ولا من بعيد، فيبقون على ما هم عليه يكرمون حقيقة.

ولا فرق في ذلك بين القرينة المخصصة المنفصلة والقرينة المتصلة كما لا حظت؛ لأن الشارع لم يفرق بينهما.

تنبيه: ذكر ابن قدامة في هذه المسألة ثلاثة مذاهب، وبقي أربعة، هي كما يلي:

الأول: إن خص العام بدليل لفظي فهو حقيقة سواء كان المخصص متصلاً، أو منفصلاً، وإن خص بغير ذلك فهو مجاز.

الثاني: إن خص العام وبقي جمع فهو حقيقة في الدلالة عليه وإن بقي شيء لا يطلق عليه جمع فهو مجاز.

الثالث: إن خص العام بقرينة مخصصة مستقلة بنفسها سواء كانت لفظية كقول المتكلم بالعموم: «أردت به البعض الفلاني» أو كانت القرينة المخصصة عقلية كالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب في العبادات فهو مجاز، وإن لم يكن كذلك فهو حقيقة.

الرابع: إن خص العام بالشرط كقوله: «من دخل داري وأكرمني أكرمته»، أو بالصفة كقوله: «من دخل داري عالماً أكرمته» فهو حقيقة، وإن خص بغير ذلك فهو مجاز.

* * *

الحدُّ الذي ينتهي إليه التخصيص

لقد اختلف العلماء في الحد الذي ينتهي إليه التخصيص بالمخصصات المنفصلة على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فصل: ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد مطلقاً، أي: سواء كان العام جمعاً كالرجال، أو غير جمع مثل: «من» و «ما»، مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والقائل واحد هو: نعيم بن مسعود الأشجعي.

ذهب إلى هذا أكثر الحنابلة، وهو قول الإمام مالك، وبعض الشافعية، وأكثر الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال الرازي والقفال، والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد، بل الذي يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى أقل الجمع مطلقاً، أي: سواء كان لفظ العموم جمع أو غير جمع، وهو مذهب أبي حامد الغزالي.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ: أن هذا ذهب إليه أبو بكر الرازي الجصاص، وأبو بكر القفال، وهذا فيه نظر؛ لأن هذين العالمين لهما مذهب آخر سيأتي ذكره إن شاء الله.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(لأنه يخرج به عن الحقيقة)**.

ش: **أقول**: استدل من ذهب إلى المذهب الثاني بقوله: إن حقيقة العموم هو الجمع، فإذا خصص إلى أن يبقى واحد خرج به عن حقيقته، فلا بد أن يبقى أقل ما يطلق عليه جمع، وهو أقل الجمع.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، وفي القرينة المنفصلة يجوز ذلك فكذلك في المنفصلة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد مطلقاً ــ بقولهم: إنه يجوز أن يخصص العام إلى أن يبقى واحد في القرائن والمخصصات المتصلة، فيجوز أن يقول القائل «أكرم الناجحين من الطلاب» وهو يقصد واحداً وما دام أنه يجوز التخصيص إلى أن يبقى واحد في المخصصات المتصلة فكذلك يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد في المخصصات المنفصلة ولا فرق بينهما؛ والجامع: أن كلاً منهما يسمى مخصصاً وكلام الشارع فيهما واحد.

وقد استدلوا ــ أيضاً ــ بأنه قد وقع في القرآن حيث عبَّر الشارع بلفظ الجمع، وأراد واحداً، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فقد عبر بلفظ «الناس» والمراد به واحد وهو: نعيم بن مسعود الأشجعي، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: ٢٦]، والمراد به عائشة ــ رضي الله عنها ــ.

ودل على ذلك الإطلاق ـ أيضاً ـ .

فقد روي أن عمر قد كتب إلى سعد بن أبي وقاص قائلاً: «قد أنفذت إليك ألفي رجل»، وكان قد أنفذ إليه القعقاع بن عمرو، مع ألف رجل، فقد أطلق اسم الألف الأخرى وأراد بها القعقاع.

* * *

المذهب الثالث ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص، مراعاة لمدلول الصيغة، فيجوز التخصيص في الجمع مثل «الرجال» إلى ثلاثة؛ لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح ـ كما بينا ذلك فيما مضى ـ .

أما في غير الجمع من صيغ العموم كأدوات الشرط والاستفهام، ولفظ الواحد المعرف بأل ونحوها، فيجوز التخصيص فيها إلى أن يبقى واحد؛ لأنه أقل مراتبه نحو قوله: «من يكرمني أكرمه» ويريد به شخصاً واحداً.

وهذا رأي أبي بكر القفال، وأبي بكر الرازي.

تنبيه: لقد بان لك الفرق بين هذا المذهب، والمذهب الثاني الذي هو مذهب الغزالي.

* * *

المذهب الرابع ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

أنه لا يجوز أن يُخصص العام إلى أن يبقى واحد، ولا أقل الجمع، بل الذي يجوز هو: أن يخصص العام إلى أن يبقى عدد يوصف بالجمع الكثير مطلقاً، أي: سواء كان لفظ العموم جمعاً مثل: «الرجال» أو غير جمع كأدوات الشرط والاستفهام ولفظ الواحد المحلى بأل.

إلاَّ أن يُستعمل ذلك اللفظ العام في الواحد على سبيل التعظيم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣].

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري ـ في «المعتمد» ـ واختاره فخر الدين الرازي ـ في «المحصول» ـ وبعض أتباعه، ونصره القاضي أبو يعلى ـ في «الكفاية» ـ .

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب المذهب الرابع بقولهم: إن الشخص لو قال: «أكلت الرمان الذي في الدار» وكان فيها ألف رمانة، وقد أكل واحدة، أو ثلاث رمانات: عابه أهل اللغة على هذا.

ولو قال: «من دخل داري أكرمته» ثم قال: «أردت به زيداً وحده» عابه أهل اللغة وعُدَّ كلامه مستهجناً مستقبحاً عندهم.

أما لو أبقى كثرة قريبة من مدلول اللفظ فإنه يعد موافقاً مطابقاً لوضع أهل اللغة.

وهذا المذهب أقرب المذاهب إلى الصواب لمن تأمله. والله أعلم.

تنبيه: ما ذكر أهم المذاهب في المسألة، وهناك مذاهب أخرى فيها أضعف مما ذكر.

* * *

دخول المخاطب تحت الخطاب بالعام

اختلف العلماء في المخاطب هل يمكن دخوله في عموم خطابه لغة أو لا؟ على مذاهب، هي كما يلي:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: والمخاطِب يدخل تحت الخطاب بالعام)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن المخاطِب ــ بكسر الطاء ــ وهو المتكلِّم، يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً، أو خبراً ــ إن صلح ــ لدخوله.

وهو مذهب أكثر الحنابلة وبعض الشافعية، ونسبه الآمدي ــ في «الإحكام» ــ إلى الأكثرين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يدخل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان الخطاب أمراً، أو نهياً، أو خبراً.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن المخاطِب ــ بكسر الطاء ــ لا يدخل ولا يندرج تحت الخطاب بالعام ــ بأدلة، هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(بدليل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ [الرعد: ١٦])**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام ـ: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ [الرعد: ١٦].

وجه الدلالة: أن ذات الله وصفاته أشياء وهو غير خالق لها، ولو كان المخاطب داخلاً في عموم خبره لكان خالقاً لها وهو محال.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولو قال قائل لغلامه: «من دخل الدار فاعطه درهماً» لم يدخل في ذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل تحت الخطاب بالعام ـ: أن السيد لو قال لعبده: «من دخل الدار فاعطه درهماً» ولو دخل السيد فإنه يكون من الداخلين إلى الدار ويوصف بأنه داخل، ومع ذلك لا يحسن أن يعطيه درهماً مع أنه داخل؛ لأن العبد لو أعطى السيد فكأن السيد أعطى نفسه وهذا لا يُسمَّى عطاءً.

ولو كان المخاطب داخلاً تحت عموم أمره لكان إعطاؤه حسناً.

* * *

الجواب عن الدليلين السابقين

قوله: **(وهذا فاسد)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن الدليلين اللذين استدل بهما أصحاب

المذهب الثاني على أن المخاطب لا يدخل، بأن يقال: إن هذا الاستدلال ظاهر الفساد والبطلان؛ لوجوه ثلاثة:

* * *

الوجـه الأول

قوله: (لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكروه).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ــ : إننا لو نظرنا إلى الآية ــ وهي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ [الرعد: ١٦] ونظرنا إلى قول السيد لعبده: «من دخل الدار فاعطه درهماً ــ نظرة لغوية مجردة لوجدنا أن اللفظ عام، ولكن القرينة هي التي خصصت المخاطب.

أي: أنه بالنظـر إلى عموم اللفظ الوارد في الآية لوجدنا أنه يقتضي كون الله ــ تعالى ــ خالقاً لذاته وصفاته غير أن القرينة هي قد خصصت الله تعالى، والقرينة هنا هي العقل، أي: أن العقل منع أن يخلق الله صفاته وذاته.

كذلك الحكم في قول السيد لعبده فإنه خصِّص بالقرينة وهي العقل حيث إن العقل منع من أن يعطي الإنسان نفسه؛ لأنه لو دخل السيد الدار وأعطاه العبد للزم من ذلك أن السيد يعطي نفسه وهذا ممتنع عقلاً وكذلك القرينة الحالية منعت من ذلك؛ حيث إن السيد هو المتكلم.

فبالنظر إلى ذلك كله امتنع ثبوت حكم العموم في حقه.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]).

ش: **أقول**: الوجه الثاني: ــ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ــ: أنه يعارض قولكم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وهو سبحانه عالم بذاته وصفاته ويتناوله اللفظ.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: **(ومجرد كونه مخاطباً ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم والأصل اتباع العموم)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من وجوه فساد ما استدل به أصحاب المذهب الثاني ــ: أنه إذا وردت صيغة من صيغ العموم في الكلام فالأصل أن يكون عاماً بسبب تلك الصيغة، والأصل يجب اتباعه والعمل به ومخصصات العموم المنفصلة، والمتصلة معروفة ــ كما سيأتي ــ ومجرد كون الله ــ تعالى ــ في الآية، أو كون السيد مخاطباً هذا ليس من القرائن والأدلة المخصصة التي تقضي بالخروج عن العموم، ولذلك لا يخرج المخاطب ــ بكسر الطاء ــ إلاَّ بقرينة تخرجه. وإلاَّ هو داخل تحت العموم.

* * *

المذهــب الثالــث

قوله: **(واختار أبو الخطاب: أن الآمر لا يدخل في الأمر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إذا كان المخاطب بالعموم آمراً فلا يدخل تحت الخطاب بالعام.

أما إذا كان المخاطب غير آمر فإنه يدخل تحت الخطاب بالعام.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب ـ في «التمهيد» ـ ونسبه هو إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

استدل أصحاب المذهب الثالث ـ على أن المخاطب الآمر لا يدخل تحت الخطاب العام ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ـ: أن حقيقة الأمر هي: «استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»، والإنسان لا يتصوَّر أن يكون دون نفسه، بل هو على وتيرة واحدة ليس بعضه أدون من بعض، فلا يجوز أن يأمر بعضه البعض الآخر منه، فلذلك لا توجد حقيقة الأمر هنا، فلم يجز أن يأمر العاقل نفسه.

وبناء عليه: لا يدخل الآمر بالخطاب العام بذلك الخطاب.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن مقصود الأمر الامتثال، وهذا لا يكون إلاَّ من الغير).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثالث ـ: أن

المقصود والغرض من الآمر أن يُمتثل المأمور به، ويفعل سواء ضر أو نفع، ولهذا يقول المأمور: أطعت، وامتثلت، وفعلت، وهذا لا يكون إلاَّ من الغير.

* * *

الجواب عن هذين الدليلين ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

يمكن أن يجاب عن الدليلين السابقين اللذين استدل بهما أصحاب المذهب الثالث ــ بأن يقال: إن المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، سواء كان آمراً أو غير آمر.

والآمر ــ في الدليلين اللذين ذكرهما أصحاب المذهب الثالث ــ قد خرج من العموم بسبب القرينة، وهي: أن العاقل لا يأمر نفسه ــ في الدليل الأول ــ ولا يطلب الامتثال من نفسه ــ في الدليل الثاني ــ .

والراجح عندي: المذهب الأول، وهو: أن المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام مطلقاً، أي: سواء كان أمراً أو نهياً، أو خبراً؛ لأمرين:

الأمــر الأول

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩].

وجه الدلالة: أن اللفظ بعمومه يقتضي كون كل شيء معلوماً لله ــ تعالى ــ ، وذاته وصفاته أشياء فكانت داخلة تحت عموم الخطاب. هذا في الخبر.

وكذلك الأمر، فكما لو قال السيد لعبده: «من أحسن إليك فأكرمه» فإن خطابه لغة يقتضي إكرام كل من أحسن إلى العبد، فإذا أحسن السيد إليه صدق عليه أنه من جملة المحسنين إلى العبد فكان إكرامه على العبد لازماً

بمقتضى عموم خطاب السيد.

وكذلك النهي، كما لو قال السيد لعبده: «من أحسن إليك فلا تسيء إليه»، فإن هذا الخطاب يقتضي عدم الإساءة لكل شخص قد أحسن إلى العبد، فإذا لم يسيء السيد إلى عبده صدق عليه أنه لم يسيء إلى العبد، فكان عدم الإساءة إلى السيد لازماً على العبد بمقتضى عموم خطاب السيد.

* * *

الأمـر الثانـي

ضعف أدلة أصحاب المذهبين: الثاني والثالث، وقد بان لك ذلك نظراً لقوة الإجابة عنها.

مسـألـة

دخول النبـي ﷺ في أمره لأمته

إذا أمر النبـي ﷺ أمته بأمر هل هو داخل معهم؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهـب الأول

قوله: **(وقال القاضي: يدخل النبـي ﷺ فيما أمر به)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن النبـي ﷺ إذا أمر أمته فإنه يدخل هو فيما أمر به، ويكون مأموراً مثلهم.

ذهب إلى ذلك القاضي ـ في «العدة» ـ وقال: قد أومأ إليه الإمام أحمد في مواضع، وهو مذهب كثير من الحنابلة وعلى رأسهم أبو الخطاب الحنبلي.

* * *

بيان أن هذا مبني على مسألة قد تقدمت

قوله: **(ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم).**

ش: **أقول**: إن هذه المسألة، وهي كون النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أو لا يدخل ـ هي فرع عن مسألة قد تقدمت، وهي: أن ما ثبت في حق الأمة من الأحكام الشرعية فإن النبي ﷺ يشاركهم في تلك الأحكام سواء كانت صيغتها أوامر، أو نواهي، أو أخبار إلَّا إذا ورد دليل يخصصه، وقد تقدم الكلام عنها وبيانها بما فيه الكفاية إن شاء الله ـ تعالى ـ .

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، ثم لم يفعل سألوه عن تركه الفسخ فبين لهم عذره).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النبي يدخل ـ أن النبي ﷺ لما أمر أصحابه بالفسخ من العمرة، قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لا تفسخ؟ فبين لهم عذره قائلاً: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة ولحللت كما تحلون».

فلولا أنه دخل في الأمر لم يستدعوا الفعل منه، ولم يقرهم على ذلك، ويعتذر إليهم بعذر منعه من دخوله فيه.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (وقد عاب الله ـ تعالى ـ الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب ـ عليه السلام ـ : «ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه»، وفي الأثر: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلاَّ هلكت». . .).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته ـ : أن الله ـ تعالى ـ لا يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة للأمة، ولا ينهى عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة، والأنبياء ـ عليهم السلام جميعاً ـ من أحرص الناس على فعل الخيرات المأمور بها، وترك المنكرات المنهي عنها، وذلك لئلا يدخلوا مع الذين عابهم الله تعالى وذمهم، وهم: الذين يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم.

ـ وشعيب ـ عليه السلام ـ قد صرح بذلك ـ حيث قال تعالى في حقه: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨]، أي: لا يمكن أن أفعل شيئاً قد نهيتكم عن فعله، أو أترك فعل شيء قد أمرتكم بفعله، وهذه طريقة جميع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام.

وقد اقتدى بالأنبياء الصالحون من عباده الذين اقتفوا آثارهم واهتدوا بهديهم وهم: الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف الصالح، فكانوا يبدأون أولاً بأنفسهم فيعملون ما أمر الله به، ويتركون ما نهى الله عنه، ثم يأمرون وينهون غيرهم، وصور لنا ذلك الحسن البصري ـ رحمه الله ـ قائلاً: «إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلاَّ هلكت».

وكون النبي ﷺ يدخل فيما أمر به أمته هذا هو الصواب ـ إن

شاء الله ــ ؛ لأن النبـي ﷺ مبلغ عن الله أمره وليس النبـي هو الآمر حقيقة فيكون بمنزلة قول الله تعالى: افعلوا كذا فيجب أن يدخل فيه.

* * *

المذهب الثاني ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

أن النبـي ﷺ لا يدخل فيما أمر به.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن النبـي ﷺ لا يدخل فيما أمر به بأدلة، إليك أهمها مع الجواب عنها:

الدليـل الأول

أن النبـي ﷺ آمر، فلا يجوز أن يكون مأموراً به؛ لأنه لا يجوز أن يكون مأموراً به بما هو آمر به، كما لا يجوز أن يكون آمراً بما هو مأمور به.

الجــواب

أنا لا نسلِّم أن الأمر الذي يأتي به النبـي ﷺ هو أمره، وإنما هو من جهة الله ــ تعالى ــ وهو ــ فقط ــ مخبر عنه.

الدليـل الثانــي

أنه لا يجوز أن يكون آمراً نفسه بلفظ يخصه، كذلك لا يجوز أن يكون آمراً نفسه بلفظ يعمه وغيره.

* * *

الجــواب

هو نفس الجواب عن الدليل السابق، أي يقال: إنه لم يأمر نفسه،

وإنما الأمر من جهة الله تعالى له ولغيره، ثم إنه يجوز ـ مجازاً ـ أن يأمر نفسه ويقول: «إفعل» ويريد منها الفعل.

تنبيه: قد يقول قائل: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد جعل المسألتين السابقتين مسألة واحدة، وأنت قد فصلتهما في هذا الشرح، ألا تبين السبب في ذلك.

أقول: إني قد فصلتهما لأمرين:

الأمر الأول: أن مسألة «دخول النبـي ﷺ فيما أمر به» داخلة ضمن مسألة «مشاركة النبـي ﷺ لأمته فيما أنزل عليهم من أحكام مطلقاً»، وقد سبق الكلام عنها.

الأمر الثاني: أن مسألة «دخول المخاطب تحت الخطاب العام» عامة وشاملة للأمر، والنهي، والخبر، وسواء كان المخاطب هوالله ـ تعالى ـ أو غيره من الأنبياء وغيرهم من المخلوقين.

أما مسألة «دخول النبـي ﷺ فيما أمر به»، فهي خاصة في الأمر الصادر من النبـي ﷺ.

لذلك تجد بعض العلماء كأبـي بكر الصيرفي ـ رحمه الله ـ قد ذكر مذهباً ثالثاً في المسألة الأخيرة، وهو: إن كان النبـي ﷺ في أول الخطاب أمر بالتبليغ نحو قوله: ﴿يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٦٨] فإن الأمر لا يتناوله، وإن لم توجد هذه الصيغة فإن الأمر يتناوله.

مما يدل على أن المسألة خاصة في أمر النبـي ﷺ. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

اللفظ العام هل يجب اعتقاد عمومه في الحال؟

إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم ـ السابقة ـ هل يجب على السامع اعتقاد عمومه قبل أن يبحث عن المخصِّص، أو لا يجب اعتقاد عمومه إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا يجد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فصل: اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في قول أبي بكر والقاضي).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في حال علمنا به، والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصِّص، وفي حين عملنا بالعموم نبحث عن المخصِّص، فإن وجدناه تركنا العام واعتقدنا المخصِّص، وما بقي بعد التخصيص ـ إن بقي شيء ـ ، وإن لم نجد المخصِّص نستمر في العمل بالعام.

أي: يجب اعتقاد عموم اللفظ قبل ظهور المخصص، فإذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد.

ظاهر كلام الإمام أحمد يدل على هذا المذهب، وذهب إليه كثير من الحنابلة كأبي بكر: عبد العزيز بن جعفر الحنبلي «غلام الخلال» والقاضي أبي يعلى الحنبلي، وتلميذه ابن عقيل.

وهو مذهب أبي بكر الصيرفي.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال أبو الخطاب: لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصُّه، قال: وقد أومأ إليه في رواية صالح وأبي الحارث، قال القاضي: وفيه روايتان).

ش: أقول: المذهب الأول: أنه لا يجب اعتقاد عموم اللفظ والعمل به حتى يبحث عن المخصِّص فلا يجد ما يخصُّه.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب ـ في «التمهيد» ـ .

وقد أومأ إليه الإمام أحمد في رواية ابنه صالح، ورواية أبي الحارث الصائغ ـ صاحب الإمام أحمد ـ فقال ـ في رواية صالح: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، فلو كانت على ظاهرها، لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد وإن كان قاتلاً أو يهودياً.

وظاهر هذا: أنه لا يجب اعتقاده ولا العمل به في الحال، حتى يبحث وينظر هل هناك دليل مخصص؟

إذن يكون للإمام أحمد روايتان ـ كما قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ـ رواية تدل على المذهب الأول، وهي: أنه يجب العمل بموجبه في الحال، ورواية أخرى تدل على المذهب الثاني، وهي: أنه لا يحمل على العموم في الحال.

والمذهب الثاني هو مذهب أكثر العلماء.

* * *

موقف الحنفية

قوله: (وعن الحنفية كقول أبي بكر، وعنهم: أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم، فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا).

ش: أقول: افترق الحنفية ـ فيما بينهم ـ في هذه المسألة على فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى القول بالمذهب الأول، وهو: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص وهو قول أبي بكر «غلام الخلال»، وأبي يعلى الحنبلي، وهذا مذهب بعض الحنفية.

الفريق الثاني: ذهب إلى التفصيل. بيانه:

أنه إن كان السامع قد سمع لفظ العموم من الرسول ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال قبل البحث عن المخصص ـ كما قال أصحاب المذهب الأول ـ

وإن كان السامع قد سمع العموم من غيره فلا يجب اعتقاد عمومه، بل الذي يلزمه التثبت وطلب ما يقتضي تخصيصه، فإن فقده حمل اللفظ على مقتضاه في العموم.

وهذا مذهب السرخسي، والبزدوي، والنسفي، وابن نجيم.

* * *

موقف الشافعية

قوله: **(وعن الشافعية كالمذهبين)**.

ش: **أقول**: افترق الشافعية ــ أيضاً ــ في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى القول بالمذهب الأول ــ وهو: أنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص ــ وهو مذهب أبي بكر الصيرفي.

الفريق الثاني: ذهب إلى القول بالمذهب الثاني ــ وهو: أنه لا يجب اعتقاد عموم اللفظ: إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يجد.

وهو مذهب أكثر الشافعية، كابن سريج، وإمام الحرمين، والغزالي وغيرهم من المحققين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(قالوا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: لا يجب اعتقاد عموم اللفظ إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا يجد ــ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن نعلم عدمه إلاَّ بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه

لا يجب اعتقاد العموم إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يوجد ـ : أن أيَّ لفظةٍ أو صيغة من صيغ العموم السابقة لا تفيد العموم بمطلقها، بل إنها تفيد العموم بشرط وهو: تجردها عن قرينة تخصها، ولا يمكن أن نعلم عدم هذه القرينة المخصصة إلاَّ بعد أن نطلبها فلا نجدها.

فإذا لم نجد تلك القرينة تكون تلك الصيغة مفيدة للعموم، إذن: لا نعتقد عموم الصيغة واللفظ إلاَّ بعد البحث عن القرينة المخصصة فلا نجد.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط: سلامته عن المعارض، فلا بدَّ من معرفة الشرط، والجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروطاً بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه لا يحمل على العموم إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص ـ : القياس على الدليل. بيانه:

كما أن الشيء الذي يستدل به المستدل لا يُسمَّى دليلاً إلاَّ إذا خلا وسلم عن المعارض ولا نعرف خلوه عن المعارض إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

فكذلك يقاس عليه: أن اللفظ العام لا يعتقد ولا يعمل به إلاَّ إذا خلا وسلم عن المعارض وهو التخصيص، ولا نعرف خلوه عن هذا المعارض وهو المخصص إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

وكذلك من شروط الجمع بين الأصل والفرع ـ في القياس كما

سيأتي ــ أن لا يكون بين الفرع والأصل فارق، فإذا وجد الفرق بينهما فإنه لا يجوز الجمع بين الفرع والأصل، وإن عدم الفرق يجوز الجمع بينهما، ولا نعرف عدم الفرق إلاَّ بعد البحث عنه فلا نجد.

كذلك هنا يقال ــ في اللفظ العام ــ : إن العمل به واعتقاده مشروط بعدم وجود المخصص، ولا نعرف هذا العدم إلاَّ بعد البحث فلا نجد.

* * *

اختلاف أصحاب المذهب الثاني

إلى متى يجب البحث عن المخصص؟

قوله: (ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث؟).

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: لا يحمل اللفظ على العموم ولا يعمل به إلاَّ بعد البحث عن المخصِّص فلا نجد ــ اختلفوا ــ فيما بينهم ــ إلى متى يجب البحث؟

أي: هل يبحث عن المخصص حتى يقطع بعدم وجوده، ثم يعود إلى اللفظ العام يعمل به، أو يكفي أن يغلب على ظنه عدم وجود المخصص ثم يأخذ باللفظ العام ويعمل به؟ على قولين:

القــول الأول

قوله: **(فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه).**

ش: **أقول**: القول الأول: أنه لا يشترط القطع بعدم وجود المخصِّص، بل يكفي أن يبحث المجتهد عن المخصِّص ويستقصي في ذلك خاصة في مضان وجوده، فإذا غلب على ظنه عدم وجود المخصِّص حكم بأنه لا مخصِّص لهذا اللفظ العام فإنه يجب العمل به.

ذهب إلى ذلك أكثر أصحاب المذهب الثاني.

ويمكن أن نصوِّر ذلك بأن نقول: لو سألني شخص عن متاع كالإناء مثلاً: هل هو موجود عندك أو لا؟ فإني أبحث عنه في مضان وجوده في المنزل، فإذا غلب على ظني عدم وجوده حكمت بأنه غير موجود.

فكذلك: الدليل المخصص أبحث عنه في مضان وجوده، فإذا لم أجده حكمت بأن هذا اللفظ عام يجب العمل به، وذلك لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك بغير البحث والسبر، وهو غير يقيني.

* * *

القـول الثانـي

قوله: (وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بأنه لا دليل مخصص فيجوز الحكم ـ حينئذٍ ـ، أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟).

ش: **أقول**: القول الثاني: يشترط القطع بعدم وجود المخصص، ذهب إلى ذلك بعض أصحاب المذهب الثاني كالقاضي أبـي بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين.

أي: أن المجتهد يبحث عن المخصِّص، فإذا قطع بعدم وجوده، وسكنت نفسه بأنه لا دليل مخصص فإنه يعمل باللفظ العام.

وقالوا: قلنا ذلك لأنه إذا كانت نفسه تشعر بدليل شذ عنه، وتردد فيه وقال في نفسه يمكن أن يوجد ذلك الدليل المخصص، ويمكن أن لا يوجد فكيف يحكم بدليل ويعمل به ـ وهو اللفظ العام ـ يجوز أن يكون الحكم به حراماً.

اعتراض على هذا

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن معرفة انتفاء المخصِّص بطريق القطع غير ممكنة؛ لكثرة الأدلة، وعدم انحصار الأصول، وتفرقها.

الجـواب

أجاب القاضي أبو بكر الباقلاني قائلاً: إنه يمكن معرفة انتفاء المخصِّص بطريق القطع، وذلك بأن تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر فيها الخلاف بين العلماء، وطال النزاع فيها فيما بينهم، ولم يطلع أحد منهم على موجب التخصيص مع كثرة بحثهم واستقصائهم، لو كان ثم شيء لاستحال أن لا يعرف عادة.

ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً، ويبلغه للمكلفين.

الاعتراض على هذا الجواب

يمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال: إن القول بأنه يمكن معرفة انتفاء المخصص بطريق القطع هذا بعيد جداً.

وقولكم: «إنه لو كان ثم مخصِّص لاطلع عليه العلماء»، هذا غير يقيني؛ لجواز وجوده مع عدم إطلاع أحد من العلماء عليه.

وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله له ــ أيضاً ــ غير قاطع، ولا يتعدى أن يكون ظنياً.

وقولكم: «إنه لو كان المراد بالعام الخصوص لنصب الله تعالى عليه دليلاً» يمكن أن يقال عنه:

أولاً: هذا غير مسلَّم.

ثانياً: على تقدير أن الله ـ تعالى ـ نصب دليلاً يبين ذلك لا نسلم لزوم إطلاع المكلفين عليه.

ثالثاً: على تقدير اطلاع بعض المكلَّفين عليه لا نسلِّم لزوم نقلهم له.

فثبت أنه لا يمكن معرفة انتفاء المخصص بطريق القطع.

ثم يقال ـ أيضاً ـ لو شرط القطع بعدم وجود المخصص للزم من ذلك تعطيل العمل بالعمومات كلها.

فترجح: أن الحد الذي يجب العمل بالعموم عنده: أن يبحث عن المخصِّص بحثاً دقيقاً مستقصياً فيه، يغلب على ظنه عدمه وأنه لو بحث عنه ثانياً وثالثاً كان بحثه غير مفيد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إنه يجب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص ـ بأدلة، هي كما يلي:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(أن اللفظ موضوع للعموم فوجب اعتقاد موضوعه كأسماء الحقائق، والأمر والنهي)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال ـ: قياس لفظ العموم على أسماء الحقائق، وعلى الأمر والنهي. بيان ذلك:

أولاً: القياس على أسماء الحقائق. بيانه:

أن اسم «الأسد» ــ مثلاً ــ قد وضع حقيقة للحيوان المفترس فإذا أطلق هذا الاسم وقيل: «رأيت أسداً»، فإن أول ما ينقدح في الذهن هو ما وضع له هذا الاسم حقيقة: وهو الحيوان المفترس فنعمل على هذا الأساس حالاً فنغلق الأبواب، ونستعد للدفاع عن أنفسنا فإذا أورد القائل قرينة وقال: «رأيت أسداً يخطب» عرفنا بواسطة هذه القرينة أنه لا يقصد من اسم الأسد الحقيقة، بل المجاز وهو الرجل الشجاع فحينئذٍ لا نعمل بالحقيقة.

كذلك هنا فإن الصيغة واللفظ ــ من الصيغ والألفاظ السابقة ــ قد وضع أصلاً وحقيقة للعموم، فإذا أطلق هذا اللفظ وقيل: «جاء الرجال»، فإن أول ما ينقدح في الذهن هو الحقيقة، وهو ما وضع له اللفظ وهو العموم، فوجب اعتقاد ذلك العموم، والعمل حالاً على هذا الاعتقاد، ولا يصرفنا عن العمل به إلاَّ دليل أو قرينة تدل على أن الأصل غير مراد، بل المراد الخصوص.

ثانياً: القياس على صيغة الأمر. بيان ذلك:

أن الأمر المطلق ــ وهو المتجرد عن القرائن الصارفة ــ يقتضي الوجوب، فإذا سمعنا صيغة من صيغ الأمر فإنا لا نفهم منها إلاَّ الوجوب، ونعمل على ذلك، ولا يصرفنا عن هذا إلاَّ صارف من قرينة أو دليل يبين أن المراد غير الوجوب من الندب، أو الإباحة.

فكذا يقال هنا: إن اللفظ قد وضع للعموم، فلا ينقدح في الذهن عند إطلاق هذا اللفظ إلاَّ العموم ونعمل على ذلك، ولا يصرفنا عن ذلك إلاَّ دليل أو قرينة تبين أن المراد الخصوص، وليس العموم.

ثالثاً: القياس على صيغة النهي. بيان ذلك:

أن النهي المطلق ــ وهو المتجرد عن القرائن ــ يقتضي التحريم، وعلى هذا: فإنا إذا سمعنا صيغة من صيغ النهي، فإنه ينقدح في أذهاننا: التحريم، ولا يصرفنا عن هذا إلاَّ قرينة أو دليل.

كذلك هنا: فإن اللفظ وضع للعموم، فإذا سمعناها عملنا على أنها للعموم ولا يصرفنا عن ذلك إلاَّ الدليل كما قلنا سابقاً.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: **(ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان).**

ش: **أقول:** الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال ــ : القياس على النسخ. بيان ذلك:

أن الصيغة واللفظ ــ من صيغ وألفاظ العموم السابقة ــ ترد في عموم الأزمان، كما ترد في عموم الأعيان، ثم ثبت أن ما ورد عاماً في الأزمان يجب اعتقاد عمومه والعمل على هذا الاعتقاد قبل البحث عن دليل الخصوص ــ وهو الناسخ، كذلك يجب حمل اللفظ على عموم الأعيان وإن كان مخصصاً في بعضها.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ : إن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا ــ من كثرة ما نزل عليهم من أحكام قد نسخت ــ يعتقدون أن كل حكم ينزل عليهم سينسخ فيما بعد، ولكن هذا الاعتقاد لم يمنعهم من العمل بالحكم حال نزوله، فإذا نزل ما ينسخه تركوا المنسوخ، وعملوا بالناسخ.

فكذلك هنا: يجب اعتقاد عموم اللفظ حالاً والعمل على ذلك، وإن

كنا نحتمل وجود مخصِّص له، ولكن لا نعمل على هذا الاحتمال، إلاَّ إذا ثبت.

ولا يمكن أن نترك دليلاً قد ثبت ــ وهو اللفظ العام ــ من أجل دليل قد يثبت وقد لا يثبت.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقولهم: «إن دلالته مشروطة بعدم القرينة»، قلنا: لا نسلِّم، وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة ــ والله أعلم ــ ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل، فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجد اليوم، ويجده بعد اليوم، فيجب التوقف أبداً وذلك غير جائز. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في استدلالهم ــ : «إن دلالة اللفظ على العموم والاستغراق مشروطة بعدم وجود القرينة المخصصة، ولا نعلم هذا العدم إلاَّ بعد البحث فلا نجد، وأن كل دليل لا يعلم خلوه عن المعارض إلاَّ بعد البحث فلا نجد. . .»، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بوجوه:

الوجــه الأول

أنا لا نسلِّم أن اللفظ لا يفيد العموم إلاَّ بشرط عدم وجود القرينة المخصِّصة، بل إنه يفيد العموم حال علمنا به؛ لأنه وضع حقيقة للعموم فإذا أطلق فإن أول ما ينقدح في أذهاننا هذه الحقيقة، وهي: العموم، أما القرينة

المخصِّصة فإنها إذا ثبتت تمنعنا من حمل اللفظ على حقيقته وما وضع له، وتصرفنا إلى حمله على خصوصه.

قياساً على النسخ، فإن الصحابة كانوا يعملون بالحكم النازل حالاً ـ وإن كانوا يعتقدون أنه سينسخ ـ فإذا ثبت الناسخ منعهم من الاستمرار على العمل بالحكم المنسوخ، وعملوا بالناسخ، كذلك هنا.

وهذا يُسمَّى تأويلاً: لأن التأويل ـ كما سبق ـ صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر ـ وهو هنا العام ـ إلى احتمال مرجوح ـ وهو هنا ـ الخصوص لاعتضاده بدليل، وهي القرينة المخصصة.

فالتأويل ـ إذن ـ يمنع حمل الكلام ـ وهو اللفظ ـ على حقيقته ـ وهو العموم ـ بسبب قرينة قد منعت ذلك.

* * *

الوجـه الثانـي

أن احتمال وجود الدليل المخصص لهذا اللفظ العام لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، وهو: العموم.

أي: أنه لا يمكن لأي عاقل أن يترك دليلاً قد ثبت، وحقيقة قد عرفت، وأصل قد تحقق، وهو العموم من أجل احتمال وجود مخصِّص قد يصدق وقد لا يصدق، قد يثبت وقد لا يثبت.

فالاحتياط للدين، والعقل السليم يدلان على أنه يعمل بهذا الدليل الثابت وهو العموم حالاً، فإن ثبتت قرينة ودليل مخصص تركنا العمل بالعام، وعملنا بالخاص، وإن لم تثبت قرينة ودليل مخصص نستمر في العمل بالعام.

* * *

الوجـه الثالـث

أن كـلامكـم يفضي إلـى التـوقف ممـا يؤدي إلى تـرك العمل بالـدليل الثابت ــ وهو: اللفظ العام ــ ؛ لأن الأصول والأدلة المخصِّصة كثيرة جداً وغير محصورة، فقد يجد المجتهد الدليل المخصِّص اليوم، وقد لا يجده اليوم، ويقول سأبحث عنه غداً وقد يجده غداً، وقد لا يجده، ثم يقول سأبحث عنه بعد غدٍ، وقد يجده وقد لا يجده وهكذا حتى تذهب الساعات، والأيام أملاً بأن يجد المجتهد الدليل المخصِّص وبينما هو يؤمل نفسه يكون ذلك الدليل ــ وهو اللفظ العام ــ معطل عن العمل وهذا لا يجوز. والله أعلم.

* * *

دليـل الحنفيـة

وهو لم يذكره ابن قدامة

قلنا ــ فيما سبق ــ أن الحنفية انقسموا إلى فريقين في هذه المسألة:

فريق ذهب إلى الأخذ بالمذهب الأول ــ وهو: وجوب اعتقاد عموم اللفظ في الحال والعمل بموجبه قبل البحث عن المخصص، وهؤلاء استدلوا بما استدل به أصحاب المذهب الأول من القياس على أسماء الحقائق، وعلى الأمر والنهي، وعلى النسخ كما سبق.

أما الفريق الثاني من الحنفية فقد فصَّلوا بين أن يسمع لفظ العموم من الرسول ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه في الحال، أما إن سمعه من غيره، فلا يعتقد عمومه إلاَّ بعد البحث عن المخصص فلا يجد.

ودليلهم على ذلك: أنهم قالوا: إنه يجوز أن يكون في أدلة الشرع ما يمنع العموم، فلهذا يوقف حتى ينظر.

أما إذا سمعه من النبي ﷺ على وجه بيان الحكم فإنا نعلم أنه يفيد الشمول والاستغراق؛ لأنه لو كان في الشرع ما يمنع حمل اللفظ على العموم لبينه حال خطابه.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يقال في الجواب عنه: إنه يجوز أن يبينه حال الخطاب، ويجوز أن يكله إلى اجتهاد المجتهد، ويجوز أن يؤخر البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ـ كما سبق ـ.

• • •

التخصيص

التخصيص

قوله: (باب في الأدلة التي يخص بها العموم).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر العموم، شرع بذكر وبيان الخصوص، والأدلة التي تقوى على تخصيص العموم.

تعريف التخصيص

التخصيص هو: قصر العام على بعض أفراده.

مثل: قول القائل: «أكرم الطلاب الناجحين»، فهنا قصر هذا اللفظ العام وهو الجمع المعرف بأل، وهو: الطلاب ــ على أفراد معينة وهم الناجحون فقط ــ.

والمراد من «قصر العام» قصر حكمه، وإن كان لفظ العام باقياً على عمومه، لكن لفظاً لا حكماً.

وبذلك يخرج إطلاق العام وإرادة الخاص، فإن ذلك قصر إرادة لفظ العام لا قصر حكمه.

مثاله من الشرع قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فقد أورد الله تخصيصه بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، فهنا خصص الشارع: المطلقة الحامل وجعل عدتها

وضع الحمل، فلم يبق لفظ العموم وهو المطلقات على عمومه، بل قصره على بعض أفراده وهكذا.

ويقال: هذا كلام مخصوص معناه: أنه قصر على بعض فائدته، وكان غرض المتكلم به بعض ما وضع له.

والفرق بين التخصيص والنسخ قد سبق في باب النسخ.

* * *

حكم تخصيص العموم

قوله: **(لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم)**.

ش: **أقول**: حكم تخصيص العموم جائز مطلقاً، أي: سواء كان اللفظ أمراً، أو نهياً، أو خبراً.

هذا ما ذهب إليه جميع القائلين بأن تلك الصيغ والألفاظ تفيد العموم كالأئمة الأربعة، وأكثر علماء السلف والخلف.

تنبيه: ذكر ابن قدامة بأنه لا اختلاف في جواز التخصيص كما قال أكثر الأصوليين، وكيف ذلك مع أن فخر الدين الرازي، والبيضاوي وابن الحاجب قد نقلوا الخلاف في ذلك، وبعضهم قال: لا يجوز تخصيص الخبر، وبعضهم قال: لا يجوز تخصيص الأمر؟

قلت: لعل ابن قدامة وغيره ممن نقلوا الإجماع على جواز التخصيص نظروا إلى المخالفين بأنهم شذوذ لا يؤبه لهم ولا يُعتدُّ بوفاقهم ولا بخلافهم.

* * *

الدليل على جواز تخصيص العموم

قوله: **(وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قول الله ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ**

شَىْءٍ﴾ [االقصص: ٥٧]، ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة).

ش: أقول: الدليل على جواز التخصيص: وقوعه في كتاب الله ــ تعالى ــ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، مع أنه اتفق على أنه ليس خالقاً لذاته وهو: شيء، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، مع أنها لم تدمر السموات والأرض والجبال، وقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أنها لم تؤتى السموات والأرض وملك سليمان. وقوله: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ مع أن ذلك مخصص.

كل هذا يدل على جواز تخصيص الأخبار.

ويدل على جواز تخصيص الأوامر العامة قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] مع خروج أهل الذمة عنه، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، مع أنه ليس كل سارق يقطع، ولا كل زان يجلد وقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، مع خروج الكافر، والعبد، والقاتل عنه.

ويدل على جواز تخصيص النواهي العامة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، مع أن بعض القربان غير منهي عنه قطعاً.

وأكثر العمومات الواردة في الآيات والأحاديث قد خصصت حتى قيل: «ما من عام إلَّا وخصص» إلَّا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]، فإنه باق على عمومه.

ولو لم يكن التخصيص جائزاً لما وقع في الكتاب والسنة.

وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره؛ لأنه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذي هو حقيقة فيه إلى جهة الخصوص بطريق المجاز، والتجوز غير ممتنع في ذاته، ولهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم المحال عنه لذاته، ولا بالنظر إلى وضع اللغة، ولهذا يصح من اللغوي أن يقول: «جاءني كل أهل البلد» وإن تخلف عنه بعضهم.

* * *

اعتراض على تخصيص الخبر

اعترض معترض قائلاً: القول بجواز تخصيص الخبر مما يوجب الكذب في الخبر؛ لما فيه من مخالفة المخبر للخبر، وهو غير جائز على الشارع كما في نسخ الخبر.

جوابه

لا نسلم لزوم الكذب، ولا وهم الكذب بتقدير إرادة المجاز، وقيام الدليل على ذلك، وإلاَّ كان القائل إذا قال: «رأيت أسداً» وأراد به الرجل الشجاع أن يكون كاذباً إذا تبينا أنه لم يرد الأسد الحقيقي، وليس كذلك بالإجماع، وعلى هذا قلنا بجواز نسخ الأخبار ـ فيما سبق ـ .

* * *

اعتراض على تخصيص الأمر

اعترض معترض قائلاً: إن القول بجواز تخصيص الأمر يوهم البداء ـ وهو: ظهور المصلحة بعد خفائها ـ وهذا مستحيل على الله تعالى ـ لذلك لا يجوز تخصيص الأمر.

جــوابــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إنا لا نسلم إيهام البداء؛ لأنا نعلم أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد، وإنما يلزم البداء أن لو كان المخرج مراداً.

* * *

مخصِّصــات العمـوم

قلنا فيما سبق: إن التخصيص هو: قصر العام على بعض أفراده.

فيكون المخصِّص ـ بكسر الصاد ـ هو الذي يقصر العام على بعض أفراده أي: هو فاعل التخصيص، فهو المخرج وهو: إرادة المتكلم الإخراج.

ويطلق المخصص مجازاً على الدليل الدال على الإرادة.

والمخصِّص ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مخصِّص منفصل، وهو: ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطاً بكلام آخر.

القسم الثاني: مخصِّص متصل، وهو: ما لا يستقل بنفسه، بل مرتبط بكلام آخر.

* * *

القسم الأول: في مخصِّصات العموم المنفصلة

قوله: (وأدلة التخصيص تسعة).

ش: **أقول**: الأدلة المنفصلة التي يُخص بها العموم تسعة، هي: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم، وفعل الرسول ﷺ، وتقريره، وقول الصحابي، والقياس.

المخصص الأول: الحس

قوله: (الأول: دليل الحس).

ش: أقول: الحس - من أدلة التخصيص المنفصلة - وهو الدليل المأخوذ من أحد الحواس الخمس، وهي: الرؤية البصرية، أو السمع، أو اللمس، أو الذوق، أو الشم.

* * *

دليل جواز التخصيص بالحس

قوله: (وبه خصص قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، خرج منه السماء والأرض، وأمور كثيرة بالحس...).

ش: أقول: دل على جواز التخصيص بالحس: الوقوع؛ حيث وقع أن الحس قد خصَّص اللفظ العام، والوقوع دليل الجواز من ذلك قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ونحن نشاهد أشياء كانت حين الريح لم تدمرها كالجبال والسموات والأرض وأمور كثيرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، ونحن نعلم أن أشياء كثيرة لم تؤت منها بلقيس، وأن ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وهو شيء.

* * *

المخصص الثاني: العقل

العقل - وهو آلة إدراك الأشياء والتمييز بينها - ، اختلف في التخصيص به، على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (الثاني دليل العقل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العقل من أدلة تخصيص العموم المنفصلة عند جمهور العلماء.

المذهب الثاني

أنه لا يجوز التخصيص بالعقل، وهذا مذهب طائفة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**وبه خصص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز التخصيص بالعقل بالوقوع؛ حيث إن العقل قد أخرج بعض أفراد العام، وبين أنهم غير داخلين في عموم اللفظ وهذا هو التخصيص، والوقوع دليل الجواز.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإن لفظ «الناس» جمع معرف بأل يفيد العموم، وهو لذلك ـ يقتضي دخول كل الأفراد، ولكن العقل بنظره اقتضى عدم دخول الصبي والمجنون بالتكليف بالحج؛ لعدم فهمهما، بل هما من جملة الذين لا يخاطبون بخطاب التكليف.

أو نقول ـ في وجه الدلالة ـ : إما أن يعلم بالعقل أن هذا الخطاب يدخل فيه المجنون والصبي أو أنهما لم يدخلا.

فإن قلتم ــ أيها المخالفون ــ: قد دخلا فيه، قلنا: هذا خطأ؛ لأن المجنون، والصبي لا يمكنهم فهم المراد بالخطاب لا مجملاً ولا مفصلاً وإرادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف بما لا يطاق.

وإن قلتم: «نعلم بالعقل أنهما غير داخلين، ولكن لا نسميه تخصيصاً»، قلنا: قد وافقتم في المعنى، وخالفتم في الاسم فنكون نحن وأنتم قد اتفقنا في المقصود.

ومن ذلك ــ أيضاً ــ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فإن لفظ «كل» قد تناول بعمومه لغة: كل شيء مع أن ذاته وصفاته أشياء حقيقة، وليس خالقاً لها وعرفنا خروج ذلك بدلالة ضرورة العقل من عموم اللفظ، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ولا نعنى بالتخصيص سوى ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(فإن قيل)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالعقل بأدلة هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: **(العقل سابق على أدلة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يتأخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة القائلين بعدم جواز التخصيص بالعقل ــ: أن دليل العقل متقدم وسابق في الوجود على أدلة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يكون متأخراً عن المخصَّص فلا يصلح أن يكون العقل مخصصاً للعموم.

أو تقول ــ بعبارة أخرى ــ : إن التخصيص بيان، والمخصِّص مبين، والبيان إنما يكون بعد سابقة الإشكال، فيجب أن يكون البيان متأخراً عن المبين، والعقل سابق ومتقدم في الوجود، فلا يكون مبيناً ولا مخصصاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة القائلين بعدم جواز التخصيص بالعقل ــ : أن حقيقة التخصيص هي: إخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه.

ونحن نعلم بالضرورة أن المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالاً عليه لغة، أي: لا يمكن تناول اللفظ لما يخالف صريح العقل، ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصاً.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، علمنا ــ بالعقل ــ أن الصبي والمجنون لا يدخلان تحت لفظ «الناس» فلا يكون متناولاً لهما لغة؛ لأنه لا يمكن أن يتناول اللفظ لما يخالف صريح العقل، فلا يكون هذا اللفظ عاماً أصلاً، فلا يكون العقل مخصصاً له.

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك، وإن كان متقدماً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المانعون من التخصيص بالعقل في دليلهم الأول ــ : «إن حق المخصِّص أن يكون متأخراً، والعقل سابق للنقل».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: إن العقل يجب أن يكون متأخراً بالنظر إلى ذاته، أو بالنظر إلى صفته وهو: كونه مبيناً ومخصصاً.

أما الأول ــ وهو كون العقل متأخراً بالنظر إلى ذاته ــ ؛ فنحن نسلم لكم أنه متقدم على النقل والسمع.

أما الثاني ــ وهو كون العقل متأخراً بالنظر إلى صفته وهو: كونه مخصصاً ــ فلا نسلم أنه لا يتأخر، بل يكون متأخراً عن النقل والسمع، وذلك لأن العقل وإن كان متقدماً في ذاته على الخطاب العام غير أنه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصاً لما لم يوجد، وإنما يصير مخصصاً ومبيناً بعد وجود الخطاب.

وذلـك لأن التخصيص: الدليـل المعرف لإرادة المتكلم بهذا اللفظ وأنه أراد هذا المتكلم بهذا اللفظ العام معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك بعد وجود الخطاب العام وإن كان متقدماً في ذاته على ذلك الخطاب.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قلتم: لا يُسمى ذلك تخصيصاً)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض على ذلك الجواب قائلاً: أنا لا أسمي ذلك تخصيصاً؛ لأن المخصِّص يجب أن يكون متأخراً، وهذا متقدم فلا يصلح أن يكون مخصِّصاً.

الجـواب عنـه

قوله: (فهو نزاع في عبارة).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنك قد وافقت على أن الصبي والمجنون مخرجين من عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ووافقت أن ذات الله وصفاته قد خرجت من عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وخالفت أن تسمي ذلك تخصيصاً.

فهذه موافقة في المعنى، ومخالفة في الاسم، فيكون الخلاف في العبارة واللفظ.

ويرى كثير من العلماء: أن الخلاف في ذلك خلاف لفظي، قال فخر الدين الرازي في «المحصول»: «والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى، بل في اللفظ».

وقال إمام الحرمين ــ في «البرهان» ــ : «وهذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الجدوى والعائدة، فإن تلقي الخصوص من مآخذ العقل غير منكر، وكون اللفظ موضوعاً للعموم في أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع، فلا أثر لهذا الامتناع، ولست أرى هذه المسألة خلافية في التحقيق».

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: لا يتناوله اللفظ، قلنا: يتناوله اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله ــ تعالى ــ تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع

شمول اللفظ له وضعاً).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المانعون من التخصيص بالعقل ــ في دليلهم الثاني: «إن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له».

أجاب الجمهور عن ذلك بقولهم: نحن لا نسلم بل يدخل غير المعقول والمخالف لصريح العقل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، وإنما الممتنع إرادة المعصوم له: فالله سبحانه وتعالى لما وجب الصدق في كلامه امتنع دخول ما لا يعقل تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالاً على المعنى، وبين كونه غير مراد من اللفظ.

* * *

المخصص الثالث: الإجماع

إجماع مجتهدي الأمة هل يخصص عموم اللفظ الوارد في الكتاب والسنة؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(الثالث: الإجماع).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الإجماع من مخصصات العموم المنفصلة، وهذا مذهب جمهور العلماء.

المذهب الثاني

أن الإجماع لا يخصِّص به العموم.

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال، فإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلاَّ عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم: الجمهور ـ على جواز تخصيص الإجماع للعموم بقولهم: إن الإجماع دليل قاطع، أي: يدل دلالة قطعية، والعام غير قاطع في آحاد مسمياته، بل يتطرق إليه الاحتمال، لذلك قلنا ـ هناك ـ : «إن دلالة العام ظنية».

فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين في حكم بما يخالف العموم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم علمنا أنهم ما قضوا به إلاَّ وقد اطلعوا على دليل مخصص له، واطلعوا على دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

وذلك نفياً للخطأ عنهم.

وعلى هذا فمعنى إطلاقنا أن الإجماع مخصِّص للنص: أنه معرف للدليل المخصص، لا أنه في نفسه هو المخصص.

وبالنظر إلى هذا المعنى ـ أيضاً ـ نقول: إنا إذا رأينا عمل الصحابة وأهل الإجماع بما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك إلاَّ لاطلاعهم على ناسخ للنص، فيكون الإجماع معرفاً للناسخ، لا أنه ناسخ.

وإنما قلنا ـ سابقاً في باب النسخ ـ : إن الإجماع نفسه لا يكون ناسخاً؛ لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع، والإجماع ليس خطاباً للشارع، وإن كان دليلاً على الخطاب الناسخ.

وهناك دليل آخر ــ على أن الإجماع يخصص به ــ من المنقول: وهو: إجماع العلماء على أن العبد يجلد نصف ما يجلد به الحر كالأمة في القذف.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المانعون من جواز التخصيص بالإجماع بقولهم: إن الإجماع لا ينسخ به فكذلك لا يُخص به.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: هذا الدليل مبني على القياس، وهو قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، ووجه الفرق:

أن التخصيص يبين المراد باللفظ، وبيان المراد يجوز أن يقترن باللفظ، ويجوز أن يجيء بعده، فإذا انعقد الإجماع على التخصيص علم أن المراد بذلك اللفظ العام البعض.

بخلاف النسخ فإنه رفع الحكم الثابت ــ كما بينا سابقاً ــ.

والإجماع إنما ينعقد بعد النبي ﷺ وبعد النبي ﷺ، لا يجوز أن يرتفع الحكم الثابت ولا ينسخ.

* * *

المخصص الرابع: النص الخاص

إذا ورد لفظ عام في حكم، ثم ورد نص خاص فيه فهل يخصص النصُّ الخاص اللفظ العام مطلقاً، أو يخصص في بعض دون البعض الآخر؟ لقد اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (الرابع: النص الخاص يخصص اللفظ العام، فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلاَّ في ربع دينار»، خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ـ عليه السلام ـ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» خصص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة أو متقدماً أو متأخراً، وبهذا قال أصحاب الشافعي).

ش: أقول: المذهب الأول: أن النص الخاص يعتبر من أدلة تخصيص العموم المنفصلة، أي: أن النص الخاص يُخصص اللفظ العام مطلقاً، أي: سواء كان النص الخاص ورد في السنة، واللفظ العام ورد في الكتاب، أو: النص الخاص ورد في الكتاب، واللفظ العام ورد في السنة، وسواء كان الخاص متقدماً على العام، أو متأخراً عنه، أو جهل التاريخ.

هذا ما ذهب إليه أكثر العلماء من جميع المذاهب.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] عام وشامل لكل سارق سواء كان مكلفاً أو غير مكلف، وسواء سرق النصاب أو غير النصاب، وخصص بالسنة وهو قوله ـ عليه السلام ـ: «لا قطع إلاَّ في ربع دينار»، فخرج من يسرق دون النصاب، وقوله ـ عليه السلام ـ: «رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتى يفيق، والصبي حتى يبلغ...»، فخرج بعض السارقين.

وقوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر» فهو عام، أي: يجب العشر في قليل ما سقي بالسماء وكثيره وخص بقوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق».

هذا هو المذهب الأول، وسيأتي الاستدلال عليه إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقد روي عن أحمد ـ رحمه الله ـ رواية أخرى أن المتأخر يقدم: خاصاً كان أو عاماً، وهو قول الحنفية)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أنه إذا علم تاريخ نزول كل من اللفظ العام، والنص الخاص فإن المتأخر منهما يقدم ويعمل به سواء كان خاصاً أو عاماً، وسواء كانا من الكتاب أو السنة، أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة، أو العكس.

أي: أنه إن كان النص الخاص متأخراً عن اللفظ العام فإن النص الخاص يخصص اللفظ العام، كما ذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الأول وإن كان اللفظ العام متأخراً عن النص الخاص قدم العام عليه، وحكم بنسخ الخاص.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي عبد الجبار بن أحمد من المعتزلة.

وقد روى عبد الله عن أبيه أحمد بن حنبل ما يدل على هذا المذهب فقال في كلام طويل: تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأن الخبر قبل الخبر فيكون الأخير أولى أن يؤخذ.

تنبيه: نسبة هذا المذهب إلى كل الحنفية فيه تساهل؛ لأن هذا مذهب أكثرهم، لا كلهم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن المتأخر يقدم، سواء كان خاصاً أو عاماً ــ بدليلين هما ــ :

الدليل الأول

قوله: **(لقول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن المتأخر يقدم سواء كان خاصاً أو عاماً ــ : ما قاله ابن عباس وهو: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ»، أي: كان الصحابة يعملون بالنص الأخير، وهذا عام في تقديم المتأخر سواء كان عاماً أو خاصاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصور الخاصة لكان نسخاً، فكذلك إذا عمم، وهذا فيما إذا علم المتأخر).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن المتأخر يقدم سواء كان عاماً أو خاصاً ــ : أن اللفظ العام في تناوله لآحاد ما دخل تحته من الصور يجري مجرى ألفاظ خاصة، كل واحد منها يتناول واحداً من الآحاد التي تناولها اللفظ العام؛ لأن قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، يجري مجرى قوله: «اقتلوا زيداً المشرك، اقتلوا عمراً المشرك، اقتلوا بكراً المشرك» وهكذا، ولو قال ذلك بعد ما قال: «لا تقتلوا زيداً»، لكان الثاني ناسخاً للأول، فكذلك ما ذكرنا.

تنبيه: يُقدم المتأخر ويُعمل به سواء كان عاماً أو خاصاً في حالة علمنا بالمتأخر، بواسطة علمنا بتاريخ نزول كل من الخاص والعام.

* * *

الحكم إذا جهل تاريخ نزولهما

قوله: **(فإن جهل فهذه الرواية تقتضي: أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضي بأحدهما على الآخر، وهو قول طائفة)**.

ش: **أقول**: إن جهل تاريخ نزول اللفظ العام، وجهل تاريخ نزول النص الخاص فالحكم: أنه يحصل تعارض بين النص الخاص، واللفظ العام، ولا يرجح أحدهما على الآخر، فيجب التوقف حتى يأتي دليل من خارج يرجح أحدهما.

* * *

دليل التوقف إذا جهل التاريخ

قوله: **(لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً؛ لكونه متأخراً ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم)**.

ش: **أقول**: استدل من قال بالتوقف إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص بقوله: إن الاحتمالات واردة في ذلك. بيان ذلك:

أن اللفظ العام إذا تأخر عن النص الخاص فإنه يحتمل أن يكون ناسخاً للخاص ويحتمل أن يكون النص الخاص قد خصص العام، وليس الخاص فيما تناوله أولى من العام، وليس العام أولى من الخاص فوجب التوقف.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب، وخرجه ابن حامد رواية لنا).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن اللفظ العام إذا ورد في السُّنة فلا يُخصِّصه النص الخاص الوارد في الكتاب.

أي: أنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بخاص الكتاب.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية.

وبعضهم نسبه إلى الشافعية جميعاً، وهذا غلط واضح.

وخرَّج الحسن بن حامد ـ شيخ القاضي أبي يعلى ـ هذا المذهب رواية عن الإمام أحمد، فروى حنبل عن الإمام أحمد قوله: «السنة مفسرة للقرآن ومبينة له». وظاهر هذا: أن البيان بها يقع.

وقال الإمام أحمد ـ في رواية محمد بن أشرس ـ: «إذا كان الحديث صحيحاً معه ظاهر القرآن، وحديثان مجردان في ضد ذلك، فالحديثان أحب إلي إذا صحا»، وظاهر هذا: أنه لم يجعل ظاهر الآية يخص أحد الحديثين ولا يقابله.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثالث

لقد استدل أصحاب المذهب الثالث على أنه لا يجوز تخصيص عموم السنة بالكتاب بدليلين، هما:

الدليل الأول

قوله: (لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة على عدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب ـ من قوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل للناس﴾.

وجه الدلالة: أن الله ـ تعالى ـ جعل السنة هي المبينة للكتاب المنزل، فلو كان الكتاب مخصصاً للسنة، لكان الكتاب هو المبين للسنة.

أي: لو خصصنا عموم السنة بخصوص القرآن لكان القرآن مبيناً للسنة وهو ممتنع للآية.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصَّصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم جواز تخصيص عموم السنة بالكتاب ـ: أن المبيِّن ـ بكسر الياء مع تشديدها ـ والمفسِّر، تابعان للمبيَّن والمفسَّر، فلو خصصنا عموم السنة بخاص القرآن، لجعلنا السنة هي الأصل، والقرآن هو الفرع؛ لأنه هو الذي يفسرها ويبينها وهذا لا يجوز.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقالت طائفة من المتكلمين: لا يُخصَّص عموم الكتاب بخبر الواحد).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن خبر الواحد لا يخصِّص عموم الكتاب في الجملة ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

* * *

المذهب الخامس

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره وحكاه القاضي عن أبـي حنيفة).

ش: **أقول**: المذهب الخامس: التفصيل. بيانه:

إن كان العموم قد دخله التخصيص بطريق متفق عليه ــ وهو الدليل المقطوع به ــ جاز تخصيصه بخبر الواحد.

وإن كان العموم لم يدخله التخصيص لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ذهب إلى ذلك عيسى بن أبان، وهو رأي أكثر الحنفية.

تنبيه: قول ابن قدامة «وحكاه القاضي عن أبـي حنيفة» ليس بصحيح، بل الصحيح أن القاضي أبا يعلى حكى هذا المذهب في «العدة» عن أصحاب أبـي حنيفة، ولم يحكه عن أبـي حنيفة نفسه.

وكلام القاضي وحكايته عن أصحاب أبـي حنيفة هو الذي أيده بعض الحنفية في كتبهم ــ كابن عبد الشكور في «مسلم الثبوت»، والسرخسي في «أصوله» وغيرهما ــ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (لأن الكتاب مقطوع، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع كالإجماع لا يخص بخبر الواحد).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع ــ على أنه لا يجوز أن يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد ــ بقولهم: إن الكتاب مقطوع به، وخبر الواحد غير مقطوع به، بل هو مظنون فلا يجوز ترك المقطوع به بالمظنون؛

لأنه أضعف منه قياساً على الإجماع؛ فإن الإجماع لا يترك بخبر الواحد ولا يخص؛ لأن الإجماع مقطوع به، وخبر الواحد مظنون فلا يقوى الظني على تخصيص القطعي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الخامس
ـ لم يذكره ابن قدامة ـ

استدل عيسى بن أبان ومن معه ـ على أنه يخص العام المخصوص، دون غيره ـ بقولهم: إن ما دخله التخصيص صار مجازاً فقوي خبر الواحد على تخصيصه، كما قلنا في بيان المجمل.

أما ما لم يدخله التخصيص فهو باق على حقيقته في الاستغراق فلا يقوى خبر الواحد على تخصيصه؛ لأن خبر الواحد أضعف منه، والضعيف لا يخصص القوي.

* * *

المذهب السادس

قوله: **(وقال بعض الواقفية بالتوقف).**

ش: أقول: المذهب السادس: التوقف، أي: إذا عارض خبر الواحد ـ وهو خاص ـ عموم الكتاب فيجب التوقف، أي: لا يقال: إن خبر الواحد قد خصص عموم الكتاب، ولا أنه لم يخصصه حتى يأتي دليل يرجح أحدهما. وحكي هذا المذهب عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

* * *

دليل أصحاب المذهب السادس

قوله: **(لأن خبر الواحد مظنون الأصل، مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل، مظنون الشمول، فهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب السادس على التوقف بقولهم: إن خبر الواحد مقطوع المعنى والدلالة؛ لأنه خاص، مظنون السند والأصل، واللفظ العام الوارد في الكتاب مقطوع السند والأصل، مظنون المعنى والدلالة والشمول.

فخبر الواحد قطعي الدلالة، ظني الثبوت، والكتاب قطعي الثبوت، ظني الدلالة، فكل واحد منهما قوي من جهة وضعيف من جهة أخرى، إذن هما متقابلان، ومتساويان في القوة وليس أحدهما بأولى من الآخر ولا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر فوجب التوقف، وقد حكي عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا في تقديم الخاص مسلكان).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر المذاهب الخمسة وأدلة كل مذهب في هذه مسألة شرع في ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن النص الخاص يخصص اللفظ العام مطلقاً، أي: سواء كان النص الخاص متقدماً على اللفظ العام أو متأخراً عنه، أو مجهول التاريخ، وسواء كان الخاص كتاباً أو سنة والعام كتاباً أو سنة خبر آحاد، أو متواتر.

واستدل لتقديم الخاص والحكم بأنه يخصص العام مطلقاً بمسلكين عامين، هما:

* * *

المسـلك الأول

قوله: (أحدهما: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ذهبت إليه).

ش: **أقول**: المسلك الأول ــ من المسلكين اللذين دلا على أن النص الخاص يقدم على اللفظ العام مطلقاً ــ: إجماع الصابة ــ رضي الله عنهم ــ حيث إن الصحابة كانوا إذا تعارض عندهم نص خاص، ولفظ عام فإنهم يقدمون النص الخاص ويعملون به ويتركون اللفظ العام مطلقاً، أي: كانوا لا ينظرون إلى كون العام من السنة أو من الكتاب، أو العكس، أو كون الخاص خبر واحد، أو متواتراً، ولا ينطرون إلى كون أحدهما متقدماً على الآخر أو متأخر.

* * *

أمثلة على ذلك

قوله: (فخصَّوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] برواية أبـي هريرة عن النبـي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»، وخصصوا آية الميراث بقوله: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» و «لا يرث القاتل» و «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»، وخصصوا عموم الوصية بقوله: «لا وصية لوارث»، وعموم قوله: «حتى تنكح زوجاً غيره» بقوله: «حتى يذوق عسيلتها» إلى نظائر كثيرة لا تحصى مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظر في تقديم ولا تأخير).

ش: **أقول**: دل على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين ـ رحمهم الله ـ كانوا يقدمون الخاص ويعملون به إذا تعارض مع العام دون النظر إلى تقديم أو تأخير ودون النظر إلى أن ذلك من السنة وذلك من الكتاب: وقائع وحوادث وصور كثيرة لا يمكن حصرها:

منها: أن قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، عام وشامل للأجنبيات عن الرجل، وكذلك عمة الزوجة، وخالة الزوجة، وابنة أخت الزوجة، وابنة أخ الزوجة، فخصصه الصحابة بما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها»، حيث أخرج هذا الحديث أربع نساء وهي: عمة الزوجة، وخالتها، وابنة أختها، وابنة أخيها.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، يدل على أن جميع الأولاد يرثون من آبائهم، فخصِّصت أولاً بما روي أن النبي ﷺ قال: «لا يرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر»، فخرج من الآية: الولد الكافر، فإنه لا يرث من أبيه المسلم، وكذلك الوالد الكافر لا يرث من ابنه المسلم.

وخصِّصت ثانياً بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يرث القاتل»، فخرج من الآية الولد القاتل، والوالد القاتل فإنهما لا يرثان.

وخصِّصت ثالثاً بما روى أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نحن الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، فخرج أولاد الأنبياء فإنهم لا يرثون أصلاً.

ومنها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا

﴿ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، يدل على أن الوصية جائزة لجميع من أراد الموصي سواء كانوا وارثين أم لا؟

فخصِّصت هذه بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا وصية لوارث» فخرج الوارثون للميت فلا تجوز الوصية لهم، وتجوز الوصية لغيرهم.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وهذا عام في العقد والوطء.

فخصصت الآية بالوطء فقط، وقد ورد نص خاص بذلك وهو ما قاله النبي ﷺ لإمرأة رفاعة: «لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك».

فهذا كله يدل دلالة واضحة على أن الصحابة يخصَّصون عموم الكتاب بخاص السنة من غير توقف، ولا سؤال عن تاريخ ورود الخاص أو العام ومن غير سؤال هل خص العام أو لا؟

ولم ينقل أن أحداً منهم قد خالف في ذلك مع كثرة اجتهاداتهم في ذلك، فصار إجماعاً منهم عليه.

اعتراض

اعترض معترض على ذلك قائلاً: لا نسلِّم إجماع الصحابة فإنه قد روي عن ابن عمر أنه لم يخص قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تحرم الرضعة والرضعتان».

جوابه

أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يخصصون العام بالخاص مطلقاً وهذا هو المنتشر عنهم.

أما كون واحداً لم يخص في حالة معينة فلعله امتنع من التخصيص لدليل آخر لم نطلع عليه. والله أعلم.

* * *

المسلك الثاني

قوله: (الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد، وكذلك احتمال تكذيب الراوي فإنه عدل جازم بالرواية، وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في روايته عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين).

ش: أقول: إن ورود اللفظ العام ويراد به الخاص معتاد، وقد غلب على أكثر ألفاظ العموم، فيكون المراد باللفظ العام: ما عدا الحكم الخاص، لذلك توصل العلماء إلى قاعدة، وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما كون العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم، فهذا احتمال بعيد ونادر الوجود.

وكذلك إذا روى عدل خبراً خاصاً يعارض آية عامة، فإن احتمال كذب هذا الراوي بعيد جداً؛ حيث إنه عدل قد جزم برواية هذا الخبر، فإذا تعارض خبر هذا العدل مع تلك الآية العامة فإن خبر العدل أولى؛ لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص خاص كسكونها إلى عدلين في الشهادة.

فمثلاً: اقتضاء آية المواريث ــ وهي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] ــ الحكم في حق القاتل والكافر والعبد ضعيف، وكلام من يدعي إجمال العموم قوي واقع، وكلام من ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجة في غاية الضعف، ولذلك ترك توريث فاطمة ــ رضي الله عنها ــ بما رواه أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»، فنحن نعلم أن تقدير كذب أبي بكر وكذب كل عدل أبعد في النفس من تقدير كون آية المواريث قد سيقت لتقدير المواريث لا للقصد إلى بيان حكم ميراث النبي ﷺ والقاتل، والعبد والكافر وهذه النوادر.

ولذلك عمل الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ بحديث أبي بكر ــ السابق الذكر ــ لأنه ترجح عندهم، والعمل بالراجح متعيِّن.

ونظراً لظهور ورود العام وإرادة الخاص في أكثر النصوص قدم الخاص على العام. والله أعلم.

الجواب عن المذاهب المخالفة وأدلتهم

لما ذكر الأدلة على المذهب الأول وهو أن النص الخاص يقدم على اللفظ العام ويخصصه مطلقاً شرع في الأجوبة عما قاله أصحاب المذاهب المخالفة، وقد أجاب عن بعضها وأجبت عن الباقي، وإليك بيان ذلك:

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

أصحاب المذهب الثاني فصلوا بين أمرين:

الأول: إذا علم تاريخ نزول كل من اللفظ العام والنص الخاص فالحكم هنا هو: أن المتأخر يقدم على المتقدم مطلقاً، أي: سواء كان عاماً أو خاصاً.

الثاني: إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص فالحكم ــ هنا ــ التوقف.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد أجاب عن قولهم في الأمر الثاني، وترك الجواب عن قولهم في الأمر الأول، لذلك سأذكر فيما يلي الجواب عن الدليلين اللذين قد استدل بهما أصحاب المذهب الثاني في الأمر الأول ــ وهو إذا علم تاريخ نزولهما ــ فأقول:

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ــ إذا علم التاريخ ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول ــ: إن قول ابن عباس: «كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ» يدل دلالة واضحة على أن الصحابة كانوا يعملون بالنص الأخير، وهذا عام في تقديم المتأخر.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن معنى هذا الأثر: أنا نأخذ بالأحدث على حسب ما يقتضيه، وما من مقتضى العموم أن ينسخ الخصوص، ثم نحمله على لفظين خاصين لا يمكن استعمالهما، فإنه يقدم الأخير، فأما هاهنا فيمكن استعمالهما على ما بينا.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني ــ إذا علم التاريخ ــ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن اللفظ العام يتناول الصور التي تحته كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص

على الصور الخاصة لكان نسخاً فكذلك إذا عمم»، يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: لا نسلم ذلك، لأنه لو كان كذلك لم يجز أن يخص بالقياس؛ لأن القياس لا ينسخ الخبر.

الثاني: أن العام يجري في كونه متناولاً للآحاد مجرى الألفاظ الخاصة فقط، فأما أن يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه فلا؛ لأن اللفظ الخاص لا يدخل تحته أشياء فيخرج بعضها، واللفظ العام يتناول أشياء يمكن أن يراد به بعضها فصح أن يقام الدليل بتخصيصه، ولهذا إذا اقترن اللفظ الخاص باللفظ العام خصصه بالاتفاق وإن كان فيما ذكروه من تناول الآحاد سواء.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني
ـ إذا جهل التاريخ ـ

قوله: **(فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير، وقد ذكرنا الدليل من وجهين، وبينا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الأحكام مقررة غير منسوخة).**

ش: **أقول:** لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني: «إنه إذا جهل تاريخ نزول اللفظ العام والنص الخاص، فإنه يجب التوقف؛ نظراً لتعارض الخاص من العام؛ حيث إنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً للخاص، ويحتمل أن يكون الخاص مخصِّصاً للعام، ولا مرجح لأحدهما». أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

أن كلامكم هذا يفهم منه أنكم تطالبوننا بالدليل على أنه يقدم الخاص ويعمل به ويترك العام مطلقاً، والمطالبة بالدليل ليست بدليل ــ كما سبق بيانه ــ .

* * *

الوجــه الثــاني

سلمنا كلامكم، فإنا أثبتنا الأدلة على تقديم الخاص، وأنه يخصِّص العام مطلقاً، وذلك من إجماع الصحابة والتابعين ومن المعقول حيث اتضح لك من خلال تلك الأدلة أن احتمال إرادة الخصوص من اللفظ العام أرجح وأظهر وأغلب من احتمال النسخ؛ لأن أكثر العمومات قد خصصت حتى توصل العلماء إلى قاعدة مدونة وهي: «ما من عام إلاَّ وقد خصص» إلاَّ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أما أكثر الأحكام فهي ثابتة مقررة غير منسوخة. والله أعلم.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثالث

أصحاب المذهب الثالث استدلوا بدليلين على أنه لا يجوز أن يخصص الكتاب عموم السنة، وإليك بيان الجواب عنهما:

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثالث

قوله: (وكون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره، فلقد أخبر الله ــ تعالى ــ أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء).

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثالث بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ

﴿لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، على أن خاص القرآن لا يُخصِّص عموم السنة؛ حيث أنه يبين هنا أن السنة هي المبينة وليس القرآن.

أجيب عن ذلك بـ: أن كون النبي ﷺ مبيناً للكتاب ليس فيه ما يمنع أن يبين الله تعالى لنا بكلامه ما أنزل إلينا فقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ولم يفصِّل.

فيكون الله ــ تعالى ــ مبين، ورسوله مبين ــ أيضاً ــ ونحن نقول بالجميع.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجواب آخر، وهو: أن المراد بالبيان الوارد في قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤]، الإظهار والإعلام، بدليل أنه علقه على جميع الكتاب، والتخصيص لا يدخل على جميع الكتاب، وإنما يفتقر جميع الكتاب إلى الإظهار والإعلام.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجواب ثالث وهو: أن نحمل تلك الآية على أن الله أمر نبيه أن يبين الأشياء التي تفتقر إلى البيان مما لم يبينه الكتاب.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثالث

قوله: **(وقولهم: «المبيَّن تابع» غير صحيح، فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة تخص بعضها بعضاً، وليس المخصِّص تابعاً للمخصوص وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع ، ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر وليس فرعاً له).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن المبيِّن تابع للمبيَّن، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها».

أجيب عن ذلك بـ : أنا لا نسلم أن المبيِّن ـ بكسر الياء ـ تابع للمبيَّن ـ بفتح الياء ـ ، دل على ذلك أمور:

الأمر الأول: أن الكتاب يبين بعضه بعضاً، وليس المخصِّص منه تابعاً للمخصوص، كذلك السنة تخص بعضها بعضاً وليس المخصِّص منها تابعاً للمخصوص.

وقد ورد تخصيص الكتاب بعضه ببعض، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، فإنه خص بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: ٥]، وكقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فإنه خص بقوله: ﴿وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقد ورد تخصيص السنة بالسنة في مواضع كثيرة.

الأمر الثاني: أنا ذكرنا أنه يجوز تخصيص العموم بالعقل مع أنه سابق للنقل في الوجود، وذكرنا أنه يجوز تخصيص العموم بالإجماع مع أنه متأخر عن النصوص فلم يقل أحد أن المخصِّص ـ وهو العقل والإجماع ـ تابعان للمخصوص.

الأمر الثالث: أن خبر الآحاد العام قد خص بخبر المتواتر الخاص ولا أحد يقول: إن التواتر فرع للآحاد، أو هو تابع له، ولا أن الأصل هو الآحاد كذلك هنا.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: (**وقولهم: الكتاب مقطوع به، قلنا**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الرابع ـ في الاستدلال على أن خبر الواحد لا يخصص عموم الكتاب ـ : «إن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع». أجيب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجـواب الأول

قوله: **(دخول المخصوص في العموم، وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه؛ لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط: أن لا يرد سمع ويشتغل بخبر الواحد).**

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن دليل أصحاب المذهب الرابع ـ : إن المقطوع به هو ورود صيغة من صيغ العموم، فأما مقتضاه فغير مقطوع به؛ حيث إن دخول الفرد المخصوص تحت ذلك اللفظ وكونه مراداً هذا مظنون ظناً ليس بالقوي؛ لأنه يحتمل أن يراد به غير الاستغراق، ولهذا لا يجوز أن يقطع على كذب الخبر المخصص؛ لأن ظن صدق الراوي العدل أقوى من ذلك.

ثم إن ذلك يبطل بالأشياء إذا أباحها العقل، أو الأصل فإن الذمة بريئة قبل ورود السمع، فإنه يقطع بإباحتها بذلك، ويأتي خبر الواحد ويخصصها.

أي: أن براءة الذمة من التكاليف قبل ورود السمع مقطوع بها لكن بشرط: عدم ورود سمع ونقل، فإذا ورد سمع ولو خبر آحاد فإن الذمة تكون مشغولة به، مثل ماء البحر فإنه مقطوع بطهارته إذا جعل في إناء لكن بشرط عدم ورود سمع بأن يخبر عدل بوقوع النجاسة فيه.

وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط عدم ورود خاص.

الجـواب الثـانـي

قوله: (جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقهما كذا الخبر).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن دليل أصحاب المذهب الرابع ــ : أنه سبق أن قلنا: إنه يجب العمل بخبر الواحد لأدلة ذكرناها ــ من التواتر، وإجماع الصحابة، والقياس، والمعقول ــ وهذا معروف، وإنما ورد الاحتمال في خبر الواحد من حيث الثبوت وصدق الراوي، ولا نكلف بأن نعتقد صدق راوي الحديث والقطع بقوله، وإنما كلفنا بالعمل بما يقوله وإن لم نقطع بصدقه، بل يكفي أن يغلب على ظننا صدقه.

فمثلاً إذا شهد اثنان ممن اتصف بالعدالة على أن فلاناً قتل فلاناً، أو شهد اثنان في تحليل البضع فإنه يجب قبول قولهما قطعاً مع أنه يغلب على ظننا صدقهما، ولم نقطع بصدقهما.

كذلك خبر الواحد العدل يجب قبوله والعمل به وإن لم نقطع بصدقه، وعلى هذا يخصص عموم القرآن.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الخامس ــ ولـم يـذكـره ابـن قـدامـة ــ

لما قال أصحاب المذهب الخامس: «إنه يخص العام المخصوص دون غيره؛ لأن ما دخله التخصيص يصير مجازاً فيقوى خبر الواحد على تخصيصه بخلاف ما لم يدخله التخصيص فإنه باقٍ على حقيقته».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا نسلم أنه باقٍ على حقيقته في الاستغراق إلاَّ أن لا يرد خبر مخصوص.

ثم لا فرق بينهما؛ لأن العموم وإن خص فمعناه معقول وامتثاله ممكن فيه لم يتناوله التخصيص حقيقة مثل الذي لم يدخله التخصيص، فيجب أن يكون حكمهما سواء، بخلاف المجمل فإنه لا يعقل معناه، ولا المراد منه، ولا يمكن امتثاله.

ثم بقاؤه على حقيقته لا يمنع من احتمال التخصيص وبيان المراد به.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب السادس
ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما ذهب أصحاب المذهب السادس إلى التوقف؛ لأن خبر الواحد مظنون الثبوت مقطوع الدلالة؛ لأنه خاص، والكتاب مقطوع الثبوت، مظنون الدلالة؛ لأنه عام فهما متقابلان ولا دليل يرجح فوجب التوقف».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا مطالبة بالدليل على أن خبر الواحد يخصص عموم الكتاب، والمطالبة بالدليل ليست بدليل.

ثم إنا قد أثبتنا بالأدلة على أن النص الخاص يخصِّص اللفظ العام من الإجماع، والمعقول سواء كان النص الخاص كتاباً أو سنة آحاداً أو متواتراً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

* * *

المخصِّص الخامس: المفهوم

قوله: (**الخامس: المفهوم بالفحوى، ودليل الخطاب**).

ش: **أقول**: المفهوم نوعان:

النوع الأول: مفهوم الموافقة، ويُسمَّى بالفحوى، وتسميه الحنفية بدلالة النص ـ وهو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه وموافقته له ـ .

وهذا قد أجمع العلماء على أنه يخصص العموم.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «كل من دخل داري فاضربه»، ثم قال: «إن دخل زيد فلا تقل له أف»، فإن ذلك يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم نظراً إلى مفهوم الموافقة وما سيق له الكلام من دلالة اللفظ، أو من القياس الجلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما سيأتي.

النوع الثاني: مفهوم المخالفة، ويُسمَّى: دليل الخطاب ـ وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق.

وهذا يخصص العموم عند جمهور العلماء.

تنبيه: سيأتي ـ إن شاء الله بيان فصل للمفاهيم وأنواعها وأقسام كل نوع ـ .

* * *

الدليل على جواز تخصيص مفهوم الموافقة للعموم

قوله: (فإن الفحوى قاطع كالنص).

ش: **أقول**: دل على أن مفهوم الموافقة ـ وهو فحوى الخطاب ـ يُخصِّص العموم: القياس، وهو: قياس مفهوم الموافقة على النص. بيانه:

أنه كما أن النص يخصص العموم كذلك مفهوم الموافقة ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً منهما قاطع في الدلالة على المراد.

الدليل على جواز تخصيص مفهوم المخالفة للعموم

قوله: (ودليل الخطاب حجة كالنص فيخص عموم قوله ـ عليه السلام ـ «في أربعين شاة شاة» بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم زكاة» في إخراج المعلوفة).

ش: أقول: دل على أن دليل الخطاب ـ وهو مفهوم المخالفة ـ يخصص العموم: القياس، وهو قياس مفهوم المخالفة على النص. بيانه:

أنه كما أن النص يخصص العموم كذلك مفهوم المخالفة، ولا فرق بينهما والجامع هنا: أن كلاً منهما حجة يعمل به، فكذلك كل منهما يخصص العموم.

مثاله: أنه ورد نص عام وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «في أربعين شاة شاة» هذا عام فهو يفيد وجوب الزكاة في جميع أنواع الغنم سواء كانت سائمة أو معلوفة، فجاءنا نص خاص وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «في سائمة الغنم زكاة»، فإنه يكون مخصِّصاً للعموم بإخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة بمفهومه.

أو تقول ـ في الدليل على جواز تخصيص المفهوم بنوعيه للعموم ـ : إن كل واحد من المفهومين دليل شرعي، وهو خاص في مورده فوجب أن يكون مخصِّصاً للعموم؛ لترجيح دلالة الخاص على دلالة العام.

* * *

اعتراض على هذا

اعترض معترض قائلاً: إن العام منطوق به، والمنطوق أقوى في دلالته من المفهوم؛ نظراً لافتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، وعدم افتقار المنطوق في دلالته إلى المفهوم.

جـوابـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: نسلم لكم ذلك، لكن العمل بالمفهوم لا يلزم منه إبطال العمل بالعموم مطلقاً، والعمل بالعموم يلزم منه إبطال العمل بالمفهوم، ولا يخفى أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما، وإبطال أصل الآخر.

* * *

المخصص السادس: فعل الرسول ﷺ

اختلف العلماء: هل فعل الرسول ﷺ يخصص عموم الكتاب والسنة؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (السادس: فعل رسول الله ﷺ كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، بما روت عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض، ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢]، برجمه لماعز وتركه جلده).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن من مخصصات العموم المنفصلة: فعل الرسول ﷺ.

أي: يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بفعل الرسول ﷺ.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

أمثلة على ذلك:

المثال الأول: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]،

أفاد النهي عن قربان الزوج لزوجته أثناء الحيض حتى تطهر، وهذا عام في عدم القربان في الفرج وغيره، ولكن خُصِّص ذلك بفعله ﷺ، حيث قالت عائشة ــ رضي الله عنها ــ : «كان النبي ﷺ يأمرني فأتزر، ثم يباشرني وأنا حائض» فهذا الفعل خص النهي بالفرج ــ فقط ــ وأباح لما دون الفرج.

المثال الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] عام في المحصن وغير المحصن، وقد خُصِّص ذلك بفعله ﷺ حيث رجم النبي ﷺ ماعز بن مالك المازني، وترك جلده، فهذا الفعل خص تلك الآية، وأصبحت الآية خاصة في غير المحصن، أي: في البكر ــ فقط ــ .

هذا عند بعض العلماء كالشافعية.

وبعضهم ــ كالحنابلة ــ ذهب إلى أنه يجلد المحصن مع الرجم.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز تخصيص العموم بفعله ﷺ بقولهم: إن فعله ﷺ كقوله في الدلالة، ولهذا يجوز أن تثبت به الأحكام ابتداءً فكانا في التخصيص سواء.

* * *

المذهب الثاني

ذهب بعض العلماء كأبي الحسن الكرخي، وبعض الشافعية إلى أنه لا يجوز تخصيص العموم بفعله ﷺ.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن هذا يتطرق إليه الاحتمال حيث يحتمل أن يكون مخصوصاً بهذا الفعل، ويحتمل أن يكون هو وأمته سواء فيه، وإذا تطرق الاحتمال إلى الشيء بطل الاستدلال به.

وعليه: فلا يجوز أن يخصص بهذا الفعل المشكوك فيه العموم الذي قد تيقنا منه.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: لا يكون مخصوصاً بالفعل إلاَّ أن يدل دليل على تخصيصه، وإلاَّ فالظاهر أنه وأمته سواء في الفعل فجاز أن يخصص بهذا الظاهر العموم، ولهذا لما خص في الحديبية قال للناس: «انحروا هديكم، وتحللوا»، فلم يفعلوا، حتى دخل فشكى إلى زوجته أم سلمة، فقالت: يا رسول الله: أخرج وانحر هديك ولا تكلمهم، فخرج فنحر هديه، فازدحم الناس على هداياهم ينحرونها.

* * *

المخصص السابع: تقرير الرسول ﷺ

اختلف في تقريره ﷺ هل يعتبر مخصاً للعموم أو لا؟ على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: (السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم، وسكوته عليه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التقرير يعتبر من مخصِّصات العموم المنفصلة.

فإذا أقر النبي ﷺ فعلاً فعله واحد من أمته بين يديه، أو فعله في غيبته مع علمه وذلك الفعل كان مخالفاً لنص عام، ولم ينكره عليه مع العلم به وعدم الغفلة والذهول عنه، فإن ذلك التقرير مخصص لذلك النص العام.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

دليل جواز تخصيص التقرير للعام

قوله: (فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم، وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع).

ش: **أقول**: دل على جواز تخصيص تقرير النبي ﷺ للعموم: أن تقرير النبي ﷺ لذلك الواحد على ذلك الفعل وسكوته عن الإنكار دليل واضح على جواز ذلك الفعل له، وإلاَّ كان فعله منكراً ولو كان كذلك لاستحال من النبي ﷺ السكوت عنه وعدم النكير عليه؛ لأنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم.

وإذا كان التقرير دليل الجواز، وإن أمكن نسخ ذلك الحكم مطلقاً، أو نسخه عن ذلك الواحد بعينه، لكن هذا بعيد جداً.

واحتمال تخصيصه من العموم أولى وأقرب؛ لأن الجمع بين الدليلين ولو من وجه أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر.

فإن أمكن تعقل معنى أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فكل من كان مشاركاً له في ذلك المعنى فهو مشارك في تخصيصه عن ذلك العام؛ لأن الحكم إذا توجه إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره ـ كما سبق بيانه ـ .

أما إذا لم يمكن تعقل المعنى الذي أوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم فلا نلحق به غيره.

* * *

المذهب الثاني

ذهب بعض العلماء إلى عدم جواز تخصيص تقرير الرسول ﷺ للعموم.

دليل أصحاب المذهب الثاني

قالوا: إن التقرير لا صيغة له، فلا يقع في مقابلة ماله صيغة، فلا يكون مخصِّصاً للعموم.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك فيقال: إن التقرير وإن كان لا صيغة له غير أنه حجة قاطعة في جواز الفعل؛ نفياً للخطأ عن النبي ﷺ.

بخلاف العام، فإنه ظني محتمل للتخصيص، فكان موجباً لتخصيصه.

* * *

المخصص الثامن: قول الصحابي

اختلف العلماء في قول الصحابي هل يخصص العموم؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(الثامن: قول الصحابي ـ عند من يراه حجة مقدَّماً على القياس ـ يُخصُّ به العموم).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قول الصحابي يخصص العموم وكونه

يُخصَّص به العموم هو قول أكثر الحنفية، والحنابلة، وجماعة من الفقهاء سواء كان هو الراوي للعموم، أو لم يكن.

وهذا على رأي من قال: إن قول الصحابي حجة يقدم على القياس ــ وقد سبق بيان ذلك ــ .

مثاله: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «من بدل دينه فاقتلوه» فهو عام في الرجال والنساء، ولكن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قد خصص ذلك بالرجال فقط، فقال: «النساء لا يقتلن إذا هن ارتددن عن الإسلام، لكن يحبسن، ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه».

* * *

دليل جواز تخصيص العموم بقول الصحابي

قوله: (فإن القياس يخصص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى).

ش: أقول: استدل القائلون: إنه يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي، بقولهم: إنا قلنا: إنه على القول بأن قول الصحابي حجة فإنه يقدم على القياس، وتخصيص العموم بالقياس جائز ــ كما سيأتي ــ فقول الصحابي المقدم عليه أولى أن يخصص به.

* * *

الجواب عنه

يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول

أن تخصيص العموم بالقياس جائز عند بعض العلماء، أما عند كثير من العلماء فغير جائز.

الوجـه الثانـي

أن القياس ثبت اعتماداً على أصل ثابت بكتاب أو سنة فجاز التخصيص به ـ عند القائلين بذلك ـ لمعرفتنا للدليل الذي اعتمد عليه، أما قول الصحابـي المخالف للعموم فلا نعرف مستنده، لذلك نرده، ويعمل بالعموم.

* * *

المذهـب الثانـي

ذهب أكثر الشافعية والمالكية إلى عدم جواز تخصيص العموم بقول الصحابـي.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (فإن قيل: الصحابـي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إنه لا يجوز تخصيص العموم بقول الصحابـي ـ بقولهم: إن الواقع من الصحابة أنه كان الواحد منهم إذا سمع العموم من الكتاب والسنة فإنه يترك قوله ومذهبه من أجل هذا العموم، وما نقل عن أحد منهم أنه خص عموماً بقول نفسه، فهذا يدل على أن قوله أضعف من عموم كلام الشارع.

فمثلاً ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قد ترك مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة؛ حيث أخرج الإمام مسلم ـ في صحيحه ـ أن ابن عمر قال: «كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبـي ﷺ نهى عن المخابرة»، فإذا كان ابن عمر قد ترك قوله ومذهبه وهو من فقهاء الصحابة فغيره أولى بالترك.

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: إنما تركه لنص عارضه، لا للعموم).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الدليل بأن يقال: إنه يترك مذهبه وقوله للنص الذي روي عن النبـي ﷺ، فأما تركه للعموم فإنه إذا قال قولاً فهو عن دليل: إما نص، أو قياس، أو عموم، والنص والقياس يخصص بهما العموم، والعموم إذا عارض العموم لم يترك أحدهما من أجل الآخر، بل يعدل إلى الترجيح من خارج.

فهنا ابن عمر ترك قوله ومذهبه لنص عارضه، لا للعموم، فيكون العموم مؤكداً لذلك النص.

تنبيه: قد تكلمت عن مخالفة الصحابـي للحديث النبوي الشريف مخالفة كلية، أو مخالفة لبعضه من حيث تخصيصه في كتابـي: «مخالفة الصحابـي للحديث النبوي الشريف ـ دراسة نظرية تطبيقية» ورجحت فيه: أنه لا يلتفت إلى قول ومذهب الصحابـي، بل يعمل بعموم قول الشارع من الكتاب أو السنة، وذكرت عدة أدلة وناقشت أدلة المخالفين مع ضرب أمثلة على ذلك، فراجعه إن شئت فإنه مطبوع في مجلد ومنتشر في المكتبات.

* * *

المخصِّص التاسع: القياس

قوله: (التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر فيه وجهان).

ش: **أقول**: اختلفت في القياس: هل يخصص العموم أو لا؟ على وجهين للإمام أحمد، وفيه مذاهب عند العلماء.

* * *

المذهب الأول

قوله: (أحدهما: يخص به العموم، وهو قول أبي بكر، والقاضي، وقول الشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس مطلقاً، أي: سواء كان القياس قطعياً أو غير قطعي، أو كان جلياً أو غير جلي، وسواء كان دخل العام التخصيص أو لا.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في وجه له، والقاضي أبو يعلى، وأبو بكر: عبد العزيز بن جعفر ـ غلام الخلال ـ، وأبو الخطاب الحنبلي، والشافعي، وجماعة من المعتزلة، وجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين.

فمثلاً: ورد نص خاص بتحريم الربا في البر ـ في حديث الأشياء الستة ـ فقسنا الأرز على البر في تحريم الربا فيه بجامع: أن كلاًّ منهما مكيل، أو موزون، أو مطعوم فهذا القياس قد عارض عموم نص آخر وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه عام في كل بيع، فهو قياس نص خاص قد خص به عموم إحلال البيع.

مثال آخر: إن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، هذا عام في كل زان فإنه يجلد مائة جلدة سواء كان حراً أو عبداً، ولكن القياس قد خصص العبد فإنه يجلد خمسين جلدة على النصف من الحر، وذلك قياساً على الأمة، حيث إن الأمة إذا زنت فإن عليها نصف ما على الحرائر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥].

بيان ذلك: أنا قسنا العبد على الأمة في العقوبة بجامع: الرق في كل، والأمة على النصف من عقوبة الحرة إذا زنت، فيكون العبد مثلها على

النصف من الحر فيخصص ذلك الآية السابقة ـ وهي قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ . . . ﴾ [النساء: ٢].

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والوجه الآخر: لا يخصص به، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وجماعة من الفقهاء).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القياس لا يُخصص العموم مطلقاً ولا يعارض به الظاهر، وهذا وجه للإمام أحمد، وهو قول أبي إسحاق بن شاقلا، وهو رأي بعض المعتزلة كالجبائي، وبعض الفقهاء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ بأدلة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لحديث معاذ).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ: **حديث معاذ** ـ وهو: أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: «إن عرض عليك قضاء فبم تقض؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد بسنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأي ولا آلو، فصوبه النبي ﷺ على ذلك.

وجه الدلالة: أن القياس ـ وهو نوع من أنواع الاجتهاد ـ يعمل به

بشرط عدم وجود كتاب، ولا سنة، فلا يمكن ـ على هذا ـ تقديم القياس على عموم النص من الكتاب والسنة؛ لأنه في المرتبة الثالثة، فلا يخصص العموم بالقياس؛ إذ لو خصصنا عموم الكتاب والسنة بالقياس للزم من ذلك تقديم القياس عليهما، وهذا مخالف للحديث.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ: أن النصوص العامة تفيد ظن الحكم فائدة أقوى وأكثر من إفادة القياس لظن الحكم، فلا يجوز تقديم الأضعف والأقل فائدة ـ وهو القياس ـ على الأقوى والأكثر ـ وهو العموم ـ.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يقدم على الأصل).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ـ: أن النص العام أصل ـ حيث ثبت بكتاب أو سنة ـ والقياس فرع لذلك النص العام؛ حيث إنه يلحق به ـ، والفرع لا يمكن أن يسقط أصله.

أي: لو خصَّصنا النص العام بالقياس للزم من ذلك تقديم الفرع على الأصل، ولزم إسقاط الفرع للأصل، وهذا لا يجوز.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز تخصيص العموم بالقياس ــ: أنا نقيس عند الحاجة إلى القياس، فنلحق ما لم يرد فيه الحكم بغيره، فإذا كان معنا لفظ عام، قد نطق بحكم هذا وإنه يشمله، فلا حاجة بنا إلى القياس، فيجب أن لا يعمل به، ولا يثبت به.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم، دون خفيه).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: التفصيل. بيانه:

إن كان القياس جلياً فإنه يخصص العموم.

وإن كان القياس خفياً فإنه لا يخصص العموم.

ذهب إلى ذلك ابن سريج، والأصطخري من الشافعية.

سيأتي اختلاف أصحاب هذا المذهب في تفسير الجلي، والخفي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثالث

قوله: (لأن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف، والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة؛ فإن دلالة قوله: «لا تبيعوا البر بالبر»

على تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على إباحة بيعه متفاضلاً، ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] على إباحته، فإذا تقابل الظنان وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث ـ على أن القياس الجلي يُخصِّص العموم، دون خفيه ـ بقولهم: إنه إذا تعارض دليلان فإنا نرجح أقواهما على أضعفهما، فإذا تعارض العموم مع القياس، ننظر: فإن كان القياس قياساً جلياً فإنا نرجحه على العموم ونخصصه به، وذلك لأن القياس الجلي قوي وهو أقوى من العموم.

أما إن كان القياس قياساً خفياً فإنا نرجح العموم عليه؛ لأن القياس الخفي ضعيف، والعموم أقوى منه.

والخلاصة: أنه يلزم المجتهد إتباع الأقوى من الدليلين المتعارضين، وإليك بيان ذلك:

أن دلالة العموم ظنية، ودلالة القياس ظنية، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى، والعموم تارة يضعف وسبب ضعفه: عدم ظهور قصد التعميم منه بأن يكثر المخرج منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة في حين أن القياس لا يكون فيه ذلك.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه عام في تحليل بيع جميع الأشياء، ومع ذلك فإن دلالة قوله ـ عليه السلام ـ: «لا تبيعوا البر بالبر» على تحريم بيع الأرز بالأرز متفاضلاً أظهر وأقوى من دلالة هذا العموم ـ وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] على تحليل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً.

مثال آخر: دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ومعروف أن علة تحريم الخمر هي: الإسكار، وبسبب هذه العلة ألحق النبيذ بالخمر في التحريم، فهنا نقول: إن إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بسبب تلك العلة ــ وهي الإسكار ــ أغلب على الظن من بقائه تحت عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وهذا ظاهر في هذه الآية، وآية إحلال البيع؛ لكثرة ما أخرج منهما، ولضعف قصد العموم فيهما.

ولا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمَّى بها فإن تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين.

وكذلك أقوى القياسين إذا تقابلا قدمنا أجلاهما وأقواهما.

فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوي ــ كالجلي ــ أغلب على الظن من عموم ضعيف، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف ــ كالخفي ــ فنقدم الأقوى، وإن تعادلا فيجب التوقف حتى يثبت دليل مرجح؛ لأنه ليس كون هذا عموماً، أو كون ذلك قياساً مما يوجب ترجيحاً لعينهما، بل لقوة دلالتهما على ما بينا. والله أعلم.

* * *

خلاف أصحاب المذهب الثالث في تفسير القياس الجلي

قوله: (ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي، ففسَّره قوم بأنه قياس العلة، والخفي بقياس الشبه، وقيل: الجلي: ما يظهر فيه المعنى كقوله

ـ عليه السلام ـ : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن كان القياس جلياً فإنه يخصص العموم، وإن كان خفياً فلا يخصص العموم، كأن سائلاً سأل وقال: ما الفرق بين القياس الجلي، والقياس الخفي؟

فاختلفوا في تفسيرهما على قولين:

القول الأول: أن المراد بالقياس الجلي: هو قياس العلة ـ وهو: إثبات الحكم في الفرع بعلة الأصل ـ أي: فيه تصريح بالعلة كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة، أو كقول الحنبلي في وجوب الجزية على عبيد أهل الذمة: «ذمي معتمل أهل للحرب» لا رق عليه لمسلم، فوجبت عليه الجزية كالحر، فإن ذلك تصريح بالعلة.

والمراد بالقياس الخفي هو قياس الشبه ـ وهو: أن يتردد الفرع بين أصلين حاضر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر فنلحق الفرع بأكثرهما شبهاً به مثل تردد العبد بين الحر والبهيمة في أنه يملك.

القول الثاني: أن المراد بالقياس الجلي هو: ما يظهر فيه المعنى الجامع بين الفرع والأصل بأن تكون العلة منصوصة كقوله ـ عليه السلام ـ : «إنما نهيتكم عن الادخار لأجل الدافة»، أو تكون العلة غير منصوصة ولكن المعنى الذي من أجله شرع الحكم ظاهر فيه، مثل قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» حيث إن المعنى المقتضي للمنع من القضاء هو: الغضب الذي يدهش العقل عن تمام الفكر وهذه هي علة الحكم حتى يجري في الجائع والحاقن.

والمراد بالقياس الخفي هو: ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم

الأصل. كالإسكار جعله العلماء علة تحريم الخمر، فقاسوا عليه النبيذ لوجود هذه العلة، وسيأتي ذلك إن شاء الله.

* * *

المذهب الرابع

قوله: (وقال عيسى بن أبان: يجوز ذلك في العام المخصوص، دون غيره).

ش: **أقول**: المذهب الرابع: التفضيل. بيانه:

إن كان العام قد دخله التخصيص جاز تخصيصه بالقياس.

وإن كان العام لم يدخله التخصيص لم يجز تخصيصه بالقياس.

نسب هذا إلى عيسى بن أبان، ونسب إلى الحنفية، ونسب إلى أبي حنيفة نفسه.

والحق أنه مذهب أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الرابع

قوله: **(لضعف العام بالتخصيص، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الرابع بقولهم: إن ما دخله التخصيص من اللفظ العام يصير مجازاً فيكون بذلك ضعيفاً فيقوى القياس على تخصيصه.

أما العام الذي لم يدخله التخصيص فهو باقٍ على حقيقته في الاستغراق فلا يقوى القياس على تخصيصه؛ لأن القياس أضعف منه، والضعيف لا يُخصِّص القوي.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (وجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضي به على المحتمل كالمجمل والمفسر).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن القياس يخصص العموم مطلقاً ـ بقولهم: إن صيغة العموم معرضة للتخصيص ـ غالباً ـ محتملة له، والقياس غير محتمل للتخصيص، فجاز أن يقضي بغير المحتمل على المحتملة، كما يقضي بالمفسر على المجمل.

أي: أن صيغة العموم قد ضعفت بسبب كثرة تعرضها للتخصيص، وكثرة احتمالات دخول المخصِّصات عليها، في حين أن القياس لا يحتمل ذلك، والمحتمل أضعف من غير المحتمل، فيكون القياس أقوى من العام، والقوي يخصِّص الضعيف.

قياساً على المجمل فنظراً لكونه يحتمل عدة احتمالات، فإنه يكون بذلك ضعيفاً، والمفسر لا يحتمل فإنه يقدم على المجمل.

فالعام ـ هنا ـ كالمجمل، بجامع: قبولهما للاحتمالات.

والقياس ـ هنا ـ كالمفسر بجامع: عدم قبولهما للاحتمالات. والله أعلم.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أربعة مذاهب في هذه المسألة ـ وهي تخصيص العموم بالقياس ـ وذكر كل مذهب مع أدلته، ورجح المذهب الأول ـ وهو: أن القياس يخصص العام مطلقاً مع الاستدلال على هذا الترجيح، شرع في

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يخصص القياسُ العام مطلقاً ـ . وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (فأما حديث معاذ ـ رضي الله عنه ـ فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة، ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد، وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب، لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «إن حديث معاذ دل على أن رتبة القياس متأخرة عن الكتاب والسنة، فلو خصصنا العام منهما بالقياس لقدمناه عليهما، وهذا مخالف لنص الحديث».

أجيب عن ذلك بـ : أن تلك الصورة التي خصصها القياس هي أصلاً غير مقطوع بدخولها تحت اللفظ العام؛ لأن دلالة العام عليها ظنية، فالقياس ـ فقط ـ أظهر لنا ذلك وبين أنها غير مرادة.

لذلك جاز لمعاذ ترك عموم الكتاب بخبر المتواتر، وخبر الآحاد، ونص الكتاب لا يترك بالسنة إلاَّ بشرط، وهو: أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب، والكتاب يبين الكتاب، والسنة تبين السنة والكتاب تارة بلفظ، وتارة بمعقول لفظ.

ثم يقال: إن حكم العقل الأصلي في براءة الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد؛ لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكاً فيه معه فكذلك العموم.

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى»، فلا نسلم ذلك على الإطلاق).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة».

أجيب عن ذلك بـ: أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، بل قد تكون الظنون المستفادة من القياس أقوى، وقد تكون الظنون المستفادة من العموم أقوى في نفس المجتهد.

فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (وقولهم: «لا يترك الأصل بالفرع»، قلنا: هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص، ثم يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يترك الأصل بالفرع». أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجـه الأول

نحن لم نترك الأصل بفرعه، وإنما القياس هو فرع لنص آخر، لا فرع النص المخصوص، والنص تارة يخصص بنص آخر، وتارة يخصص بمعقول

نص آخر، ولا معنى للقياس إلاَّ معقول النص، وهو الذي يفهم المراد من النص.

فمثلاً: لما خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لم يخصص الأصل بفرعه، فإن الأرز فرع حديث: «لا تبيعوا البر بالبر» لا فرع آية إحلال البيع.

وكذلك لما خصصنا بقياس العبد على الأمة عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] لم نخصص الأصل بفرعه؛ لأن العبد فرع قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، وليس فرعاً لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى...﴾ [النور: ٢].

* * *

الوجه الثاني

أنا لو سلمنا كلامكم ــ وهو: أنه لا يترك الأصل بالفرع ــ للزم من ذلك: أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد؛ لأنه فرع فإنه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعاً له، فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من أنكر التخصيص بالقياس فهذا لازم له.

* * *

اعتراض

اعترض معترض ــ على الوجه الثاني ــ قائلاً: إن قياسكم القياس على خبر الواحد قياس مع الفارق، ووجه الفرق: أن خبر الواحد ثبت بالإجماع، لا بالظاهر والنص، بخلاف القياس.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك فيقال: إن قياسنا القياس على خبر الواحد قياس صحيح، إذ لا يوجد فرق بينهما ـ في ذلك ـ ؛ لأن القياس ثبتت حجيته ـ أيضاً ـ بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص، فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

* * *

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وقولهم: «هو منطوق به»، قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون، فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد، ولهذا جاز التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الرابع ـ : «إن القياس إنما يطلب فيه ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس».

أجيب عن ذلك بـ : أنه ليس منطوقاً به كالنطق بالعين الواحدة، بل هو أمر مظنون؛ لأن «زيداً» في قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ليس كقوله: «اقتلوا زيداً»، فإذا كان كون زيد مراداً من قوله: «فاقتلوا المشركين» مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه؛ لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد.

والدليل على ذلك: تخصيص العموم بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع؛ لأن الأدلة لا تتعارض حقيقة، بل قد تتعارض في نفس المجتهد.

اعـتـراض

اعترض معترض ــ على هذا الجواب ــ قائلاً: إن ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم أصلاً.

جـوابـه

يمكـن أن يجـاب عن ذلـك بأن يقال: إن قـولك: «تحت العموم» يحتمل أن يكون المراد: تحت لفظه، ويحتمل أن يكون المراد: تحت الإرادة.

فإن قلت ــ أيها المعترض ــ : أقصد: «تحت اللفظ» فإن الله تعالى شيء، وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] وأخرجه العقل ضرورة.

وإن قلت: أقصد: «لا يدخل تحت الإرادة» فكذلك دليل القياس يعرفنا أن تلك الصورة لم تدخل تحت إرادة المتكلم فلا فرق إذن بين العقل والقياس.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثالث
ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الثالث: إن القياس الجلي يخصص العموم، دون غيره، محتجين بقولهم: «إن القياس الجلي أقوى من العموم، والخفي أضعف من العموم، فيخصص القياس الجلي العموم دون القياس الخفي».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن القياس الخفي دليل فكان حكمه حكم القياس الجلي، فكان من جنسه في تخصيص العموم كخبر

الواحد لما كان دليلاً كان حكمه حكم الجلي وهو أخبار التواتر في التخصيص.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الرابع

ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الرابع: إن القياس يُخصِّص العام المخصوص، دون غيره محتجين بأن العام المخصوص يضعف بالتخصيص فقوي القياس عليه.

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الباقي من المخصوص بمنزلة عموم مبتدأ، والدليل عليه: ما سبق قوله ـ في مسألة العموم المخصوص هل هو حجة أو لا؟ ـ .

وإذا ثبت هذا فمتى جاز تخصيصه بالقياس جاز تخصيص العموم المبتدأ بالقياس، إذ لا فرق بينهما.

وأيضاً ـ يقال: إن ما جاز تخصيص العموم المخصوص بالقياس؛ لأنه يتناول الحكم، فخصوصه مقدم على العام، وهذا موجود في العموم الذي لم يدخله التخصيص، فوجب أن يُقدم عليه. والله أعلم.

* * *

تعارض العمومين

قوله: (فصل: في تعارض العمومين).

ش: أقول: إذا تعارض نصان عامان فإنه لا يخلو: إما أن يمكن الجمع بينهما، أو لا.

أما الأول ــ وهو إمكان الجمع، بينهما ففيه حالتان:

* * *

الحالــة الأولــى

قوله: (إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون أحدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص).

ش: **أقول**: الحالة الأولى: أن يتعارض العامان ويمكن الجمع بينهما، وذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر فالحكم: أنه يقدم الخاص على العام مطلقاً، فيخصص الخاصُ العام؛ لما ذكرناه سابقاً في المخصِّص الرابع من مخصصات العموم المنفصلة مثل: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «فيما سقت السماء العشر» فهذا عام لكل شيء سقته السماء سواء كان قليلاً أو كثيراً، فجاء نص أخص منه وهو قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «لا صدقة فيما دون خمسة أوسق»، فخصص عموم النص السابق فأصبح القليل الذي دون خمسة أوسق لا تجب الزكاة فيه.

* * *

الحالــة الثانيــة

قوله: (أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح، والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المأول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائهما).

ش: **أقول**: الحالة الثانية: أن يتعارض العامان، ويمكن الجمع بينهما وذلك بأن يحمل أحدهما على تأويل صحيح، يجمع به بين الحديثين العامين والآخر لا يمكن تأويله، فالحكم هنا: وجوب التأويل في المأول وذلك جمعاً بين الدليلين؛ لما قلناه سابقاً من أن الجمع بين الدليلين ولو من وجه

أولى من العمل بظاهر أحدهما وإبطال أصل الآخر. وأولى من إلغائهما معاً.

* * *

أما الثاني، وهو: عدم إمكان الجمع بينهما ففيه حالتان ـ أيضاً ـ .

* * *

الحالة الأولى

قوله: (وإن تعذر الجمع بينهما؛ لتساويهما، ولكونهما متناقضين كما لو قال: «من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه»، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ: طلب الحكم من دليل غيرهما).

ش: **أقول**: الحالة الأولى ـ من تعارض العمومين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ـ: أنه إذا استحال الجمع بين النصين العامين؛ نظراً لكونهما قد تساويا في كل شيء، وتناقضا كما لو قال الرسول ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، وروي عنه قوله: «من بدل دينه فلا تقتلوه»، أو روي عنه قوله: «لا نكاح بلا ولي»، وروي عنه «يصح النكاح بلا ولي» ـ مثلاً ـ .

ففي مثل هذا ننظر:

إن علمنا تاريخ ورودهما فالحكم: أن المتأخر ناسخ للمتقدم.

وإن جهلنا تاريخ ورودهما فإنا نطلب الحكم من دليل آخر.

فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخير العمل بأيهما شئنا؛ لأنه لا يخلو ذلك من أمور:

الأول: إما أن نعمل بهما وهذا متناقض؛ لأنه لا يجتمع النفي والإثبات معاً.

الثاني: أن لا نعمل بهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم، وهذا لا يجوز.

الثالث: أن نعمل بأحدهم بغير مرجح، وهو تحكم.

الرابع: أن نتخير بينهما، وهو الصحيح؛ لأنه لم يبق غيره، وهو الذي ورد التعبد به ابتداء، فإن الله ــ تعالى ــ لو كلفنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً ولجعل لنا إليه سبيلاً؛ لأنه لا يجوز التكليف بما لا يطاق. وسيأتي زيادة بيان لذلك في باب الاجتهاد عند تخير المجتهد. إن شاء الله.

* * *

الحالـة الثانيـة

قوله: **(وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه، مثل قوله ــ عليه السلام ــ: «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس» يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه، وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «نهيت عن قتل النساء» فهما سواء؛ لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان، ويعدل إلى دليل غيرهما)**.

ش: **أقول**: الحالة الثانية ــ من تعارض العمومين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ــ: إن كان كل واحد من النصين العامين عاماً من وجه، وخاصاً من وجه آخر.

أي: أن يتعارض عمومان فيزيد أحدهما على الآخر من وجه، وينقص عنه من وجه آخر، فالحكم هنا: أنهما متعادلان؛ لأنهما سواء لا يرجح أحدهما على الآخر، ونطلب الترجيح من خارج.

مثاله: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «من نام عن صلاة، أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فإنه عام من وجه: وهو: الوقت؛ حيث أن المسلم إذا

نام عن صلاة أو نسيها معاً، فإنه يجب عليه أن يصليها في أي وقت ذكرها، سواء كان وقت نهي أو لا، وقلنا ذلك لأن فيه صيغة عموم وهي: من الشرطية.

وخاص من وجه آخر، وهو: الصلاة المفروضة الفائتة ـ فقط ـ فالحديث خاص في الصلاة الفائتة المفروضة، فهي التي تصلى في أي وقت ذكرت فيه، أما النوافل فلا يعمها الحديث.

هذا الحديث السابق قد تعارض مع حديث آخر ـ وهو: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، فإن هذا الحديث عام من وجه، وهو: الصلاة حيث ورد فيه صيغة عموم و ـ هي قوله: «لا صلاة» فهي نكرة في سياق نفي.

أي: أن النبـي ﷺ نهى عن إيقاع أي صلاة بعد العصر، سواء كانت مفروضة، أو لا.

وخاص من وجه آخر: وهو الوقت، أي: أن النهي فقط بعد صلاة العصر.

فهذان الحديثان قد تساويا وتعادلا، ويطلب الترجيح من الخارج.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «من بدل دينه فاقتلوه» عام من وجه، وهو: أنه يدخل فيه الرجال والنساء، نظراً لوجود صيغة العموم فيه وهي: «من» الشرطية، أي: أن كل شخص يرتد عن الإسلام، فإنه يقتل سواء كانت امرأة أو رجل، وخاص من وجه آخر، وهو: سبب القتل، وهو: الردة وتبديل الدين.

هذا الحديث قد تعارض مع حديث آخر، وهو قوله عليه الصلاة

والسلام: «نهيت عن قتل النساء» فهو عام من وجه، وهو: النهي عن القتل.

وخاص من وجه آخر، وهو: النساء.

فهذان الحديثان قد تعادلا وتساويا، ويطلب الترجيح من الخارج.

* * *

حكم تعارض العمومين

تعارض عمومين مع التمكن من المرجح فهذا جائز. وقد سبق بيانه:

أما تعارض عمومين مع عدم التمكن من ترجيح أحدهما فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز تعارض عمومين مع عدم دليل مرجح، أي: لا بد من وجود مرجح لأحدهما على الآخر، ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن تعارض عمومين مع عدم وجود مرجح لأحدهما يؤدي إلى وقوع الشبهة في الدين وتنفير الناس عن الطاعة؛ إذ يمكن أن يقول قائل كيف أعمل بنصوص بعضها يناقض الآخر؟

المذهب الثاني

قوله: **(قلنا: بل ذلك جائز)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إن تعارض عمومين مع عدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر جائز، ولا مانع منه كما بينا فيما سبق.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على جواز تعارض عمومين مع عدم المرجح لأحدهما بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(ويكون ذلك مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على جواز تعارض عمومين بدون مرجح ـ: أنه لا يوجد تعارض بينهما أصلاً في العصر الأول من نزولهما حيث إنه توجد قرائن وأدلة مرجحة، ولكن بعد طول المدة اندرست تلك القرائن والأدلة، باندراس حفاظها وتفرقهم في الأمصار والبلدان.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلاَّ بما بلغنا)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على جواز تعارض عمومين بدون مرجح ـ: أنه لا تعارض بين هذين العمومين في نفس الأمر، ولكن وقع

التعارض بينهما في نفس المجتهد، وأوقع الله ـ سبحانه ـ التعارض في نفس المجتهد امتحاناً وابتلاء له، وحثاً على طلب العلم والاستقصاء والتعمق فيه؛ ليثاب المجتهد إذا نقَّب وبحث ليرجح أحد العمومين على الآخر، وليختلف عن غيره من غير المجتهدين. قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (وأما التنفير فباطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ ثم لم يدل ذلك على استحالته. والله أعلم).

ش: **أقول:** لما قال أصحاب المذهب الأول في استدلالهم: «إن تعارض العمومين بدون مرجح يؤدي إلى وقوع الشبهة وينفر عن الطاعة».

أجيب عن ذلك بأن هذا باطل؛ لأن نفراً من الكفار نفروا من النسخ وقالوا: بدأ محمد يكذب الله، وبدأ الله يكذب محمداً، ثم لم يضر ذلك، بل ظهرت أدلة تدل على جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً.

فكذلك هنا، فإن تعارض عمومين بدون مرجح لأحدهما لا يؤدي إلى ما ذكرتم من وقوع الشبهة في الدين، أو التنفير عن الطاعة.

* * *

القســم الثانــي

مخصِّصات العموم المتصلة

لما فرغ من ذكر مخصصات العموم المنفصلة وهي: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم، وفعل الرسول ﷺ، وتقريره، وقول

الصحابي، والقياس: شرع في بيان مخصصات العموم المتصلة، وهي خمسة: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض، ذكر ابن قدامة منها اثنين، وهما: الاستثناء والشرط. وإليك بيان ذلك فأقول:

* * *

المخصِّص الأول: الاستثناء

قوله: (**فصل: في الاستثناء**).

ش: **أقول**: المخصص الأول ـ من مخصصات العموم المتصلة ـ: الاستثناء وهو: مأخوذ من الثني، وهو: العطف من قوله: «ثنيت الحبل أثنيه»: إذا عطفت بعضه على بعض.

وقال التبريزي في «التنقيح»: مأخوذ من الثني، وهو: الصرف، يقال: «ثنيته عن الشيء»: إذا صرفته عنه.

* * *

صيغ الاستثناء

قوله: (**وصيغه: إلاَّ، وغير، وسوى، وما عدا، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا. وأم الباب: إلاَّ**).

ش: **أقول**: أدوات وصيغ الاستثناء إحدى عشرة صيغة، هي كما يلي: «إلاَّ» وهي أم الباب، و «غير» و «سوى» و «ما عدا» و «ليس» و «لا يكون» و «حاشا» و «خلا» و «سيما» و «ما خلا» و «عدا».

وإليك بيان الحرف، والاسم، والمختلف فيه من هذه الأدوات والصيغ.

أما صيغة «إلاَّ» فهي حرف بالاتفاق.

أما صيغة «حاشا» فهي حرف عند سيبويه، وهو الصحيح، ويقال فيها: «حاش» و «حشا».

أما صيغة: «لا يكون» فهي فعل بالاتفاق.

أما صيغة «ليس» و «ما عدا» و «ما خلا» فهي أفعال على الأصح.

أما صيغة «خلا»، وصيغة «عدا»: فهما مترددتان بين الفعلية والحرفية بحسب الاستعمال، فإن نصب ما بعدهما كانتا فعلاً، وإن جر ما بعدهما كانتا حرفاً.

أما صيغة «غير» وصيغة «سوى» فهما اسمان.

ويجوز في «سوى» ضم السين، وكسرها، ويقال: «سواء» بالمد.

أما صيغة: «لا سيما» فاجتمع فيها حرف واسم.

* * *

تعريف الاستثناء اصطلاحاً

قوله: **(وحدُّه: أنه قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول).**

ش: **أقول:** عرف ابن قدامة الاستثناء بهذا التعريف، وهو قريب من تعريف القاضي أبي يعلى في العدة، وتعريف الغزالي في المستصفى.

ويتبين ذلك بالمثال، فقولنا ــ مثلاً ــ : «نجح الطلاب إلاَّ زيداً»، فقوله: «إلاَّ زيداً» هذا قول متصل بما قبله من الكلام وهو: «نجح الطلاب» هذا القول ــ بما فيه صيغة الاستثناء ــ دل دلالة واضحة على أن المذكور معه ــ «وهو زيد» ــ غير مراد بالقول الأول وهو: «نجح الطلاب».

وإليك بيان التعريف، وذكر محترزاته:

قوله: «قول» احترز به عن المخصصات العقلية والحسية.

وقوله: «متصل»، أي: متصل بجملة، ولا يستقل عنها.

وأورد هذا للاحتراز عن المخصصات المنفصلة كلها.

وقوله: «يدل» احترز به عن الصيغ المهملة.

وقوله: «يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول»، أي: أن المذكور بعد أداة الاستثناء مخرج من القول الأول، ولا يدخل تحته.

وأوردت هذه الجملة للاحتراز عن الأسماء المؤكدة، أو النعتية كقول القائل: «جاءني القوم العلماء كلهم».

وهذا التعريف يصح لو أضفنا إليه قيد آخر، وهو: «بحرف إلاَّ وأخواتها».

ليكون التعريف هكذا: «أنه قول متصل يدل بحرف إلاَّ وأخواتها، على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

وقد اضطررت لإضافة هذا القيد ــ هو بحرف إلاَّ وأخواتها ــ لأمرين:

أولهما: للاحتراز عن مثل قولهم: «قام القوم دون زيد»، فإن هذا ليس باستثناء لغة.

ثانيهما: للاحتراز عن المخصصات المتصلة الأخرى، كالتخصيص بالشرط، كقولهم: «من دخل داري فأكرمه إن كان طالب علم»، والتخصيص بالصفة كقولهم: «جاءني بنو تميم الطوال»، والتخصيص بالغاية كقول السيد لعبده: «أكرم بني تميم أبداً إلى أن يظهروا العداوة».

وهناك تعريفات أخرى ذكرها العلماء للاستثناء، منها:

أن الاستثناء هو: «إخراج بعض الجملة من الجملة بإلاَّ، أو ما أقيم مقامه» وهو تعريف فخر الدين الرازي في «المحصول»، وتبعه عليه بعض أتباعه.

ومنها: أن الاستثناء هو: «إخراج شيء لولا ذلك الاستثناء لوجب دخوله لغة» وهذا تعريف أكثر العلماء.

ومنها: أنه عبارة عما لا يدخل في الكلام إلاَّ لإخراج بعضه بلفظ «إلا» ولا يستقل بنفسه.

وقيل: غير ذلك. ولا يخلو أي تعريف مما سبق من اعتراض، لكن أقربها إلى الصحة والصواب هو تعرف ابن قدامة ـــ رحمه الله ـــ مع ملاحظة الزيادة التي ذكرناها.

ولا تلتفت إلى اعتراض ابن تيمية في المسودة الذي قال فيه: إن هذا تعريف الاستثناء عند النحاة، وتعريفه عند الفقهاء أعم من ذلك؛ وذلك لأننا نعرِّف الاستثناء لغة؛ حيث إننا نتكلم عن العموم والخصوص اللغوي، وإذا كان كذلك فالعمدة فيه كلام أهل اللغة والنحو.

لذلك تجد أكثر استدلالاتنا في إثبات صيغ العموم السابقة من كلام أهل اللغة، كذلك الكلام في المخصصات المتصلة والمنفصلة.

* * *

الفرق بن الاستثناء وبين ما يقرب منه

لما عرف الاستثناء أراد أن يفرق بينه وبين ما فيه نوع اتصال به ففرق بينه وبين التخصيص بغيره، وفرق بينه وبين النسخ، وإليك بيان ذلك:

* * *

أولاً:

الفرق بين الاستثناء، والتخصيص بغير الاستثناء

قوله: (ويفارق الاستثناء التخصيص بشيئين).

ش: أقول: الفرق بين الاستثناء وبين التخصيص بالمنفصل من وجهين:

الوجه الأول

قوله: (أحدهما: في اتصاله).

ش: أقول: الوجه الأول ـ من وجهي الفرق بين الاستثناء والتخصيص ـ: أن الاستثناء يشترط فيه اتصاله بالمستثنى منه؛ لا يستقل بنفسه.

أما التخصيص بغير الاستثناء فلا يشترط فيه ذلك؛ إذ يجوز أن يأتي متراخياً؛ لأنه يستقل بنفسه.

فمثلاً: قال تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣] هذا عام لجميع الميتات جاء التخصيص متراخياً بقوله ﷺ: «أحل لنا ميتتان ودمان...».

ولكن لا يجوز ذلك في الاستثناء، فلا يجوز أن يقول السيد: «أكرم الطلاب»، ثم بعد مدة يقول: «إلاَّ زيداً».

وسيأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (والثاني: أنه يتطرق إلى النص، كقوله: «عشرة إلاَّ ثلاثة» والتخصيص بخلافه).

ش: أقول: الوجه الثاني ــ من وجهي الفرق بين الاستثناء والتخصيص ــ: أن الاستثناء يتطرق إلى الظاهر والنص جميعاً، فيجوز أن يقول: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً»، ويجوز أن يقول: «له علي عشرة دراهم إلاَّ ثلاثة».

أما التخصيص فإنه لا يجوز في النص، وإنما يصح في الظاهر ــ وهو العام فقط ــ فيجوز أن يقول: «أكرم الطلاب» ثم يقول: «لا تكرم زيداً»؛ لأن دخول زيد في عموم الطلاب ظني؛ لأن دلالة العام ظنية، ولكن لا يجوز أن يقال: «أكرم زيداً وعمراً وصالحاً وبكراً»، ثم بعد ذلك يقول: «لا تكرم زيداً»، فإذا قال ذلك فإنه يأتي ذلك نسخاً، لا تخصيصاً.

* * *

ثانياً:

الفرق بين الاستثناء والنسخ

قوله: **(ويفارق النسخ ــ أيضاً ــ في ثلاثة أشياء)**.

ش: **أقول**: الفرق بين الاستثناء والنسخ من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول

قوله: **(أحدهما: في اتصاله)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الفرق بين الاستثناء والنسخ ــ أن الاستثناء يشترط فيه: اتصاله بالمستثنى منه؛ لأنه لا يستقل بنفسه.

أما النسخ فيشترط فيه أن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ ــ كما سبق في تعريف النسخ ــ وهو: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه»، وكون النسخ لا يشترط اتصاله؛ لأن كلاً من الناسخ والمنسوخ يستقل بنفسه.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (والثاني: **أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الفرق بين الاستثناء والنسخ ـ: أن النسخ ـ كما قلنا في تعريفه ـ يرفع ما دخل تحت اللفظ الوارد.

أما الاستثناء فهو يمنع بعض الأفراد من الدخول تحت اللفظ، ولولا هذا الاستثناء لدخل، أي: أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى تحت لفظ المستثنى منه ـ كما قلنا في تعريف الاستثناء المختار ـ.

إذن يكون النسخ رافع، والاستثناء مانع.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: (**أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من أوجه الفرق بين الاستثناء والنسخ ـ: أن النسخ ـ كما قلنا في تعريفه ـ يرفع جميع الحكم أحياناً كرفع وجوب الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ.

وأحياناً يرفع بعض الحكم كرفع بعض عدة المتوفى عنها زوجها فقد كانت حولاً كاملاً فنسخ ورفع بعضها حتى صارت العدة أربعة أشهر وعشراً.

أما الاستثناء فهو يمنع من دخول بعض الأفراد تحت اللفظ الأول، مثل أن يقال: «أكرم الطلاب إلاَّ زيداً».

ولكن لا يجوز أن يرفع الاستثناء جميع ما دخل تحت اللفظ فلا يجوز أن يقال: «لي عليه عشرة إلاَّ عشرة» ويقول: «ثلاثة إلاَّ ثلاثة».

تنبيه: سبق بيان الفرق بين النسخ والتخصيص في باب النسخ.

* * *

شــروط الاستثنــاء

لما فرغ من تعريف الاستثناء والفرق بينه وبين غيره مما يشتبه به كالتخصيص بالمنفصل، والنسخ، شرع في بيان شروطه.

* * *

عدد شروط الاستثناء

قوله: **(فصل: ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط)**.

ش: **أقول**: استثناء لا يكون مخصِّصاً من المخصِّصات المتصلة على إطلاقه، بل اشترط فيه ثلاثة شروط ــ على خلاف فيها بين العلماء ــ :

الشرط الأول: اتصاله بالمستثنى منه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف.

* * *

اشرط الأول:
كون الاستثناء متصلاً

لقد اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام، ولا سكوت يمكن الكلام فيه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط ـ لصحة الاستثناء ـ: أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، أي: أن يكون متصلاً بالكلام حقيقة مثل: «نجح الطلاب إلاَّ زيداً»، بدون انقطاع.

أو يكون في حكم المتصل بأن يكون انفصاله قبل أن يستوفي المتكلم غرضه من الكلام نحو: أن يسكت عن الاستثناء لانقطاع نفسه، أو لبلع ريق، أو سعال، أو ما أشبهه.

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.



دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري» ثم قال بعد شهر: «إلاَّ زيداً» لم يفهم، كما لو قال: «زيد» ثم قال بعد شهر: «قائم» لم يعد خبراً، كذلك الشرط).

ش: **أقول**: استدل الجمهور على أنه يشترط في الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه ـ بقولهم: إن الاستثناء غير مستقل بنفسه ـ، فهو جزء من الكلام أتي به لإتمامه وإفادته، لذلك لا يفيد شيئاً إلاَّ إذا اتصل به مباشرة، لكن لو انفصل الاستثناء عن المستثنى منه لم يكن ذلك الاستثناء متمماً لذلك الكلام الأول.

أي: لو قال ـ مثلاً ـ : «أكرم الطلاب» ثم قال بعد شهر: «إلاَّ زيداً»، ثم قال: أردت به الاستثناء من الكلام الذي قلته منذ شهر فإنه يقبح عند أهل اللغة ويعدُّون ذلك لغواً، لأن الكلام يورد لإفهام الغير وإفادته، وقوله: «إلاَّ زيداً» لا يفهم منه شيء حيث أنه لا يرتبط بقوله: «أكرم الطلاب».

والاستثناء مع المستثنى منه كالخبر مع المبتدأ، فلو قال ـ مثلاً ـ : «زيد» ثم قال بعد شهر: «قائم»، فإن لفظ «قائم» لا يكون خبراً للفظ: «زيد» عند أهل اللغة ولا يفهم منه ذلك.

وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالجزاء مع الشرط، فلو قال ـ مثلاً ـ : «من دخل الدار» ثم قال بعد شهر: «فله درهم»، لم تكن عبارة: «فله درهم» جزاء وجواب للشرط الوارد في عبارة: «من دخل داري» عند أهل اللغة، ولا يفهم منها ذلك.

فإذا اشترط اتصال الخبر بالمبتدأ والجزاء بالشرط فكذلك يشترط اتصال الاستثناء بالمستثنى منه، ولا فرق بينها، والجامع: أن كلاً من الاستثناء، والخبر، والجزاء غير مستقل بنفسه.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وحكي عن ابن عباس: أنه يجوز أن يكون منفصلاً، وعن عطاء والحسن: جواز تأخيره ما دام في المجلس، وأومأ إليه أحمد ـ رحمه الله ـ في الاستثناء في اليمين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ـ في المسألة ـ : أنه لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه، بل يجوز انفصال الاستثناء عنه.

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في وقت هذا الانفصال على أقوال:

القول الأول: أنه يجوز انفصال المستثنى عن المستثنى منه وإن طال زمان الانفصال شهراً.

أخرج ذلك عن ابن عباس والحاكم ــ في «المستدرك» ــ .

وحكي عن ابن عباس: أنه يقول: بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال سنة، وحكي عنه أنه يقول بصحة الاستثناء المنفصل وإن طال أبداً.

لكن جماعة من العلماء أوَّلوا كلام ابن عباس ــ إن صح عنه ــ على نسيان: «إن شاء الله»، منهم الإمام أحمد، والقرافي، وقال ابن جرير الطبري: «إن صح ذلك عن ابن عباس فإنه محمول على أن السنة أن يقول الحالف: «إن شاء الله» ولو بعد سنة».

وقال الحافظ المديني: إنه لا يثبت عن ابن عباس، ثم قال: إن صح هذا عن ابن عباس فيحتمل أن المعنى: إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت.

وقال الغزالي: وإن صح فلعله أراد به إذا نوى استثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده، فيدين بينه وبين الله فيما نواه.

وبعض العلماء استبعدوا أن يكون ابن عباس يقول مثل ذلك ــ وهو حبر هذه الأمة ــ فقد قال أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: «والظاهر أنه لا يصح عنه وهو بعيد»، وقال إمام الحرمين: والوجه إتهام الناقل، وحمل النقل على أنه خطأ».

وقيل: غير ذلك.

والحق: أن الرواية عن ابن عباس ثابتة، فقد رواها الحاكم في المستدرك وقال: «صحيح على شرط الشيخين».

القول الثاني: يجوز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس.

روي هذا عن الحسن البصري، وعن عطاء بن أبـي رباح.

وقد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك.

القول الثالث: يجوز الفصل بين المستثنى والمستثنى منه في اليمين في زمن يسير إذا لم يخلط كلامه بغيره.

قد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك، فقد قال في رواية أبـي طالب: «إذا حلف بالله ثم سكت قليلاً، ثم قال: إن شاء الله، فله استثناؤه؛ لأنه يكفر».

القول الرابع: يجوز تأخير الاستثناء إلى أربعة أشهر.

روي ذلك عن سعيد بن جبير ــ رحمه الله ــ.

القول الخامس: يجوز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله ــ تعالى ــ، وهذا تأويل فخر الدين الرازي لقول ابن عباس إن صح عنه. وذلك في «المحصول»، وقال الآمدي ــ في «الإحكام» ــ: «ولعله مذهب ابن عباس»، ونسبه إلى بعض أصحاب مالك، ولكن نفاه المازري في «شرح البرهان».

القول السادس: يجوز الفصل في الاستثناء في كتاب الله ــ تعالى ــ دون غيره.

القول السابع: يجوز تأخير الاستثناء إذا أورد معه كلاماً يدل على أن ذلك استثناء مما تقدم، مثل أن يقول: «جاء الناس» ثم يقول بعد زمان: «إلاَّ زيداً، وهو استثناء مما كنت قلت».

وقيل: غير ذلك.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول

ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «والله لأغزون قريشاً مرتين أو ثلاثاً»، ثم سكت، ثم قال: «إن شاء الله»، ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله؛ لكونه مقتدى به.

* * *

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أنه ليس المراد به الاستثناء، وإنما المراد به أن الأفعال المستقبلية بمشيئة الله ـ تعالى ـ ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

الجواب الثاني

ـ وهو أقوى من الأول ـ أن سكوته قبل الاستثناء يحتمل أنه من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي، كما ذكرنا سابقاً ـ ويجب العمل عليه ـ موافقة لما ذكرناه من الدليل على اشتراط الاتصال.

* * *

الدليل الثاني

أن الاستثناء بيان وتخصيص للكلام الأول فجاز تأخيره كالنسخ، والأدلة المنفصلة المخصصة للعموم.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

* * *

الجـواب الأول

أن هذا الدليل مبني على ثبوت اللغة بالقياس، وهذا لم يتفق عليه.

* * *

الجـواب الثانـي

على فرض صحته، فإنه قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق:

أنه يوجد فرق بين الاستثناء والتخصيص بالمخصِّصات المنفصلة والنسخ حيث إن المستثنى لا يستقل بنفسه ولا يفيد بمفرده.

أما المخصص المنفصل كالإجماع، والنص فإنه يفيد بمفرده، وكذلك الناسخ يفيد بمفرده لذلك يجوز أن يرد المخصص والناسخ بعد سنوات من ورود العام، والمنسوخ.

* * *

الراجـح

قوله: **(والأولى: ما ذكرناه)**.

ش: **أقـول**: إن المـذهـب الأول ــ وهـو اشتـراط اتصـال المستثنـى بالمستثنى منه ــ هو المذهب الصحيح؛ لقوة دليله، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني.

ولأننا لو قلنا بصحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق، ولا

كذب كاذب، ولا حصل بوثوق يمين، ولا وعد ولا وعيد ولا حصل الجزم بصحة عقد نكاح، وبيع، وإجارة، ولا وقوع طلاق وعتاق، ولا لزوم معاملة أصلاً؛ وذلك لإمكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين، أي: لجواز أن يستثنى بعد زمان ما يسقط حكم الكلام، ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب، وإبطال جميع التصرفات الشرعية، وهذا معارض للنصوص الشرعية ومقاصد الشرع، فيكون محالاً.

ومما يروى في هذا الشأن: أن الخليفة هارون الرشيد استدعى القاضي أبا يوسف ــ صاحب أبي حنيفة ــ وقال له: كيف مذهب ابن عباس في الاستثناء؟ فقال: يلحق عنده بالخطاب، ويتغير الحكم به، ولو بعد زمان، فقال الخليفة: عزمت عليك أن تفتي به ولا تخالفه، فقال أبو يوسف: لكن رأي ابن عباس يفسد عليك بيعتك؛ فقال الخليفة: كيف ذلك؟ قال أبو يوسف: لأن من حلف لك وبايعك يرجع إلى منزله فيستثني، فانتبه الرشيد، فقال: إياك أن تعرف الناس مذهبه في ذلك، واكتمه.

ومما يدل على بطلان ما ذهب إليه ابن عباس ــ إن صح عنه ــ أنه روي أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي ــ صاحب اللمع وشرحه والتبصرة والمهذب ــ أراد الخروج مرة من بغداد فاجتاز بعض الطرق، وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل، وهو يقول لآخر: مذهب ابن عباس في تراخي الاستثناء غير صحيح، ولو صح لما قال الله ــ تعالى ــ لأيوب ــ عليه السلام ــ: «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث»، بل كان يقول له: استثني، وحاجة إلى التوسل إلى البر بذلك، فقال الشيخ أبو إسحاق: بلدة فيها رجل يحمل البقل يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها.

* * *

اتفاق المشترطون للاتصال على نية الاستثناء

اتفق أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور وهم الذاهبون إلى اشتراط اتصاله ـ : على أن ينوي الاستثناء في الكلام، فلو لم يعرض له نية الاستثناء إلاَّ بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به.

* * *

خلافهم في موضع النية

اختلف أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ في موضع نية الاستثناء، فقال أكثرهم: يكتفي بوجود النية قبل فراغه، وهو الصحيح وقال بعضهم: يعتبر وجود النية في أول الكلام.

* * *

خلاف الجمهور في
تقديم المستثنى على المستثنى منه

اختلف أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ الذين اشترطوا اتصال المستثنى بالمستثنى منه، في تقديم المستثنى على المستثنى منه على قولين:

القول الأول: أنه يجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه إذا كان متصلاً به فيجوز أن تقول: «ما جاءني إلاَّ أخاك من أحد»، وقال الشاعر: الكميت بن زيد:

فمالي إلاَّ آل أحمد شيعة ... وما لي إلاَّ مشعب الحق مشعب

فقدم قوله: «آل أحمد» وقوله: «مشعب الحق» وجعله بمثابة قوله:

«فمالي شيعة إلاَّ آل أحمد، وما لي مشعب إلاَّ مشعب الحق».

وقال كعب بن مالك للنبي ﷺ:

النـاس ألـب علينـا فيـك ليـس لنـا إلاَّ السيـوف وأطـراف القنـا وزر

فقدم قوله: «إلاَّ السيوف وأطراف القنا»، وجعله بمثابة قوله: «ليس لنا وزر إلاَّ السيوف وأطراف القنا».

وهذا قول أكثر العلماء:

القول الثاني: لا يجوز تقديم المستثنى في أول الكلام مطلقاً.

* * *

الشـرط الثـاني

كون المستثنى من جنس المستثنى منه

لقد اختلف العلماء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء، واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط ـ لصحة الاستثناء ـ: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه.

فلا يصح الاستثناء من غير الجنس، فلا تقول: «رأيت الناس إلاَّ حماراً»؛ لأن الحمار لا يدخل في الناس.

وإذا ورد ذلك ــ أي: ورد استثناء من غير الجنس ــ فهو مجاز، وليس بحقيقة، ذكره أبو القاسم الخرقي في باب الإقرار من مختصره، فقال: «ومن أقر بشيء، واستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلاً إلاَّ أن يستثني عيناً من ورق، أو ورقاً من عين». وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعضهم، ومالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين: يصح).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، بل الاستثناء من غير الجنس صحيح، ويكون حقيقة، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، والإمام مالك، وأبو حنيفة، وبعض المتكلمين كما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وبعض النحويين كابن جني.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه قد جاء في القرآن، واللغة الفصيحة، قال الله ــ تعالى ــ: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٦٢]، ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩ ــ ٢٠]، وقال الشاعر: «وما بالربع من أحد... إلاَّ الأواري».

وبلـــدة ليـــس بهـــا أنيـــس إلاَّ اليعـــافيـــر وإلاَّ العيـــس

ومثله كثير).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أنه لا يشترط ذلك وأن الاستثناء يصح من غير الجنس ـ بقولهم: إن الاستثناء من غير الجنس ورد في القرآن، ولغة العرب، واستعمل فيهما، والاستعمال يدل على الحقيقة، وإليك أمثلة على ذلك:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم: ٦٢]، فقد استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فقد استثنى التجارة من الباطل، وهي ليست من جنس الباطل.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩ ـ ٢٠]، فقد استثنى ابتغاء وجه ربه من النعمة، وابتغاء وجه ربه ليس من جنس النعمة.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فقد استثنى الظن من العلم، وهو ليس من جنسه.

المثال الخامس: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [البقرة: ٣٤، الأعراف: ١١]، وإبليس لم يكن من جنس الملائكة؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]، والجن ليسوا من جنس الملائكة، ولأنه كان مخلوقاً من نار على ما قال: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، والملائكة من نور فلا يكون من جنسهم، وهو مستثنى منهم.

والأمثلة على ذلك من القرآن كثيرة.

المثال السادس: قول الشاعر النابغة الذبياني:

وقفت فيها أصيلاناً أسائلها ... عيت جواباً وما بالربع من أحد

إلاَّ الأواري لأياً ما أبينها ... والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد

والأواري ليست من جنس الأحد.

وقال النابغة الذبياني هذا البيت ضمن قصيدة طويلة يمدح بها النعمان بن المنذر ملك الحيرة، ومطلعها:

يا دارمية بالعلياء فالسند ... أقوت فطال عليها سالف الأبد

ومعنى ذلك: أن دارمية خلت من أهلها، فسألها الشاعر ـ توجعاً وتذكراً لمن حل بها ـ فلم تجبه؛ لأنه لا مجيب بها، ولا أحد فيها إلاَّ الأواري وهي: محابس الخيل، وأحدها: آري، وهو من تأريت بالمكان: إذا تحبست به، وهي الأوتاد التي تربط بها الخيل.

واللأي: البطء، والمعنى: تبينها بعد بطء وذلك لتغيرها.

والنوي: حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء، ويبعده، وهو من «نأيت» إذا بعدت وشبهه في استدارته بالحوض.

والمظلومة: أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها في فلاة، فظلمت بذلك، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق، فأشبه النوي ولذلك جعلها جلداً وهي الصلبة.

وقيل: المظلومة هي: الأرض التي لم ينزل عليها المطر، وهو من الألفاظ المشتركة تطلق على وضع الشيء في غير محله، وهو الظلم المشهور، وعلى عدم المطر والجدب، والجلد: الصلب، صارت صلبة لعدم الماء الذي يلينها.

المثال السابع: قول الشاعر ـ جران العود ـ عامر بن الحارث:

وبلــــدة ليــــس بهــــا أنيــــس ... إلاَّ اليعــــافيــــر وإلاَّ العيــــس

واليعافير والعيس ليست من جنس الأنيس.

ومعنى اليعافير: جمع يعفور، وهو ولد الظبية، ويطلق على ولد البقرة الوحشية ـ أيضاً ـ.

والعيس: إبل بيض يخالط بياضها شقرة، أو اصفرار، وهو: جمع يعفور، والأنثى عيساء.

المثال الثامن: قول النابغة الذبياني:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

وليس فلول السيوف عيباً لأربابها، بل فخراً لهم، وقد استثناها من العيوب، وليست من جنسها.

وقال ذلك في قصيدة يمدح بها عمرو بن الحارث، مطلعها:

كليني لهم يا أميمة ناصب ... وليل أقاسيه بطيء الكواكب

المثال التاسع: قول العرب: «ما جاءني زيد إلاَّ عمرو»، وقولهم: «ما زاد إلاَّ ما نقص»، وقولهم: «وما بالدار من أحد إلاَّ الوتد»، فقد استثنوا هذا عمراً من زيد، والنقص من الزيادة، والوتد من أحد وليس من جنسه.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لم يجب عنه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ فأقول ـ في الجواب عنه ـ :

إن ما ذكرتم من الأمثلة ليس فيها استثناء من غير الجنس، وإليكم بيان ذلك:

أما المثال الأول ــ وهو قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا﴾ [مريم: ٢٦] ــ فإن «إلاَّ» بمعنى «لكن»، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، والخطأ لا يجوز أن يكون استثناء؛ لأنه يكون معناه: «إلاَّ خطأ فإنه يكون ذلك»، فثبت أن معناه: «لكن إن قتله خطأ فتحرير رقبة».

ويكون التقدير في الآية الأولى: «أنهم لا يسمعون لغواً لكن يسمعون كلاماً».

أما المثال الثاني ــ وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ــ فإن «إلاَّ» هنا وردت بمعنى «لكن» أيضاً، فيكون التقدير: «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل لكن إذا كانت تجارة عن تراض منكم. . .».

أما المثال الثالث ــ وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ﴾ [الليل: ١٩ ــ ٢٠] ــ فإن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن» أيضاً، ويكون التقدير: «وما لأحد عنده من نعمة تجزى لكن ابتغاء وجه ربه»، أي: أن أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ لما اشترى بلالاً وأعتقه لم يرد بذلك رد نعمة فعلها له بلال ــ كما زعم المشركون ــ ، ولكن أراد بهذا الإعتاق والأجر والثواب من الله ــ تعالى ــ .

أما المثال الرابع ــ وهو قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، فإنه استثناء من الجنس؛ حيث إنه عام في كل ما يسمى علماً، والظن يُسمَّى علماً، فتقول: «هذا علم ظني» و«هذا علم يقني»، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وأراد: إن ظننتموهن؛ لاستحالة اليقين في ذلك.

وقيل: إن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن»، والتقدير: «وما لهم به من علم لكن اتبعوا الظن».

أما المثال الخامس ـ وهو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤] ـ فإنه استثناء من الجنس؛ لأن إبليس كان من الملائكة، كما قال ذلك ابن عباس وغيره.

ودل على أنه من الملائكة أمران:

الأول: أن الله ـ تعالى ـ استثناه من الملائكة، والأصل: أن يكون من جنسهم؛ للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس، ووقوع الخلاف في غيره.

الثاني: إن الأمر بالسجود لآدم إنما كان للملائكة، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ولو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصياً للأمر المتوجه إلى الملائكة؛ لكونه ليس منهم، ودليل عصيانه بقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤].

وأما كونه من الجن، فقد قيل: إن إبليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم: «الجن»؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنياً لنسبته إلى الجنة، ويحتمل أنه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه.

أما المثال السادس ـ وهو قول الشاعر:

.... وما الربع من أحد
إلاَّ الأواري ....

فإنه استثناء من الجنس؛ لأن لفظ «الأحد» كما يطلق على الآدمي فإنه يطلق على غيره من الحيوانات والجمادات، ولذلك يقال: «رأيت أحد

الفرسين»، و «رأيت أحد الحمارين»، و «رميت أحد الحجرين»، فإذا كان لفظ «أحد» يطلق على الجمادات والحيوانات فيكون استثناء الأواري ـ وهي محابس الخيل ـ من لفظ «أحد» استثناء من الجنس.

فإن منع بعضهم ذلك وقال: «لا أسلم أن لفظ أحد يطلق على الجمادات».

فإنا نقول: إن «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن»، ويكون التقدير: ما بالربع من أحد لكن توجد محابس الخيل، وهي: الأوتاد التي تربط بها الخيل ولقد تبينتها بصُعوبة لكثرة ما عليها من الرمال.

أما المثال السابع ـ وهو قول الشاعر ـ:

وبلدة ليس بها أنيس إلاَّ اليعافير وإلاَّ العيس

فإنه استثناء من الجنس؛ وذلك لأن اليعافير ـ وهي أولاد الظباء، وأولاد البقرة الوحشية، والعيس ـ وهي: الإبل ـ مما يؤنس بها، فهي من جنس الأنيس، بل قد يحصل الأنس بالأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوانات.

أما المثال الثامن ـ وهو قول الشاعر ـ:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

فهو ـ أيضاً ـ استثناء من الجنس؛ لأن فلول السيوف عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لأربابها، فهو في الجملة استثناء من الجنس.

وأما المثال التاسع ـ وهي ما ذكره من أقوال العرب ـ فبعضها وردت «إلاَّ» فيها بمعنى «لكن»، وبعضها الآخر استثناء من الجنس.

فقولهم: «ما جاءني زيد إلاَّ عمرو» فإن «إلاَّ» هنا بمعنى لكن، أي: ما جاءني زيد لكن جاءني عمرو.

وقولهم: «ما زاد إلاَّ ما نقص» استثناء من الجنس، فيكون تقديره: ما زاد إلاَّ الذي نقص،

أي: ينقص.

وقولهم: «وما بالدار من أحد إلاَّ الوتد» استثناء من الجنس؛ لأن «أحد» يطلق على الجمادات كما يطلق على الآدمي.

ويمكن أن تكون «إلاَّ» هنا بمعنى «لكن» كما قلنا في المثال السادس.

فثبت: أن الأمثلة التي ذكرتموها ليس فيها استثناء من غير الجنس فبطل ما زعمتموه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الاستثناء: إخراج بعض ما تناوله المستثنى منه بدليل: أنه مشتق من قولهم: «ثنيت فلاناً عن رأيه» و «ثنيت العنان» فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضوعه، وتكون «إلاَّ» هاهنا بمعنى «لكن»، قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه، وقاله غيرهما من أهل العربية، فإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئاً منه، فتكون لاغية، فإن «لكن» إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه، ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال).

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على

عدم صحة الاستثناء من غير الجنس ــ بقولهم: إن الاستثناء استفعال مأخوذ من الثني، ومنه تقول: «ثنيت الشيء» إذا عطفت بعضه على بعض، وتقول: «ثنيت زيداً عن رأيه» إذا رددته، وتقول: «ثنيت عنان دابتي»، أي: رددته.

وعلى هذا تكون حقيقة الاستثناء: إخراج بعض ما تناوله اللفظ المستثنى منه، أي: بعد أن كان اللفظ متناولاً لجميع الأفراد ثناه الاستثناء عن البعض.

وكل هذا يفيد: أن الاستثناء يشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

وهذا غير متحقق في قول القائل: «رأيت الناس إلاَّ حماراً»؛ لأن الحمار ــ وهو المستثنى ــ غير داخل في مدلول الناس ــ المستثنى منه حتى يقال بإخراجه وثنيه عنه؛ بل الجملة الأولى باقية بحالها لم تتغير، ولا تعلق للثاني بالأول أصلاً؛ لأنه ذكر لفظ «الحمار» وهو ما لا دخول له في الكلام الأول ــ وهو الناس ــ فلم يصرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فلم يتحقق الاستثناء من اللفظ.

ولا يمكن أن يقال بصحة الاستثناء بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى منه وإلاَّ لكان يلزم من ذلك استثناء كل شيء من كل شيء، ضرورة أنه ما من شيئين إلاَّ وهما مشتركان في معنى عام لهما، وليس كذلك.

كيف وأنه لو قال القائل: «رأيت العلماء إلاَّ الكلاب» و «قدم الحاج إلاَّ الحمير» كان ذلك مستهجناً لغة وعقلاً، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة.

وعلى هذا فما ورد مما سميتموه استثناء تكون تسمية مجازية وليست حقيقية ولا نخالفكم في هذا.

بمعنى: أنه لا يصح الاستثناء من غير الجنس حقيقة، ويصح الاستثناء من غير الجنس مجازاً.

وإذا كان يصح ذلك مجازاً، فتكون: «إلاَّ» الواردة في النصوص التي ذكرتموها بمعنى «لكن»، وقد سبق بيان ذلك في الأجوبة عن تلك النصوص.

وقال ابن قتيبة ــ عبد الله بن مسلم الدينوري ــ في كتاب: «الجامع في النحو» ــ: ومما يكون فيه: «إلاَّ» بمعنى «لكن» قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، أي: لكن من رحم، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦]، معناه: لكن قليلاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَـٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨]، يعني: لكن، وهذا قاله ــ أيضاً ــ سيبويه ــ إمام المدرسة البصرية ــ في الكتاب، وكان ــ سيبويه رحمه الله ــ يقدر المعنى في الآيات الثلاث السابقة بقوله: «ولكن من رحم»، «ولكن قليلاً» «ولكن قوم يونس».

وقال ذلك غيرهما من أهل العربية كالزجاج.

وإذا ثبت أنها بمعنى «لكن» فتكون للاستدراك، فلم يصح أن ترفع شيئاً من المستثنى منه، فتكون لاغية لا يعتد بها، ولهذا لم يأت الاستثناء المنقطع إلاَّ بعد نفي.

* * *

الشرط الثالث:

كون المستثنى نصف والمستثنى منه، أو أكثر من النصف

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف، وفي استثناء النصف وجهان)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز استثناء الأكثر، أي: لا يجوز أن يكون المستثنى أكثر من الباقي بعد الاستثناء.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة وأبي يوسف من الحنفية، وابن الماجشون من المالكية، وأكثر النحاة خاصة نحاة البصرة.

فعلى هذا لا يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ ستة».

واختلف أصحاب هذا المذهب في استثناء النصف على قولين:

القول الأول: لا يصح استثناء النصف، بل الذي يصح استثناء أقل من النصف، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن قدامة هنا، والأكثر من الحنابلة، وسيبويه، والخليل بن أحمد، والنضر بن شميل، وجمهور البصريين.

وعلى هذا فلا يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ خمسة».

القول الثاني: يصح استثناء النصف، وأما الأكثر منه فلا يصح.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، وابن درستويه النحوي.

فعلى هذا القول: يصح أن يقال: «له علي عشرة إلاَّ خمسة».

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: يجوز استثناء الأكثر، فلو قال: «له علي عشرة دراهم إلاَّ تسعة» لم يلزمه سوى درهم واحد.

ذهب إلى ذلك الشافعية، وأكثر العلماء من الفقهاء والمتكلمين، وأبو بكر الخلال من الحنابلة، وهو قول أكثر النحاة من الكوفيين كابن خروف، والشلوبيني، والسيرافي.

* * *

حكم استثناء الكل

قوله: **(ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل)**.

ش: أقول: استثناء الكل، أو الاستثناء المستغرق لا يجوز باتفاق العلماء كقوله: «له علي عشرة إلاَّ عشرة».

لكن نقل ابن طلحة ــ أبو بكر عبد الله بن طلحة البابري الأشبيلي المالكي ــ في كتابه: «المدخل في الفقه» ــ أن الرجل لو قال لامرأته: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ ثلاثاً» ففيه قولان:

الأول: أنه استثناء ينفعه.

الثاني: يلزمه الثلاث، ويعد نادماً.

فعلى القول الأول: لا تطلق زوجته، وذلك يدل على صحة استثناء الكل.

لكن قال ابن السبكي ــ في الإبهاج ــ: «هذا غريب».

وقال بعض العلماء: إن هذا القول شاذ.

لذلك لا يخرق ما أجمع العلماء عليه من أنه لا يجوز استثناء الكل وهو الحق؛ لأن استثناء الكل يفضي إلى العبث حيث ينفي بعد أن أثبت، وعلى هذا فقوله: «أنت طالق ثلاثاً إلاَّ ثلاثاً» يلزمه الطلاق بالثلاث، وكذلك لو قال: «لفلان علي عشرة دراهم إلاَّ عشرة» لزمته العشرة؛ لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يتمم بما يجري مجرى الجزء من الكلام.

* * *

حكم استثناء العقد

استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح، فلا يقول: «له علي مائة إلاَّ عشرة»، بل يقول: «له علي مائة إلاَّ خمسة»؛ لأن الخمسة بعض العقد، أما عقد فلا.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(واحتج من جوزه ـ أي: جوز الأكثر ـ)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أنه يجوز استثناء الأكثر ـ بأدلة هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(بقوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: من القرآن، فقد قال تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢ ـ ٨٣]، وقال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢].

وجه الدلالة: أنهم إن استووا فقد استثنى المساوي، وإن تفاوتوا فأيهما كان أكثر فقد استثناه.

أي: أنه استثنى العباد من الغاوين، واستثنى الغاوين من العباد، وأيهما كان الأكثر فقد استثنى الأكثر وأبقى الأقل، وهذا يدل على جوازه.

على أن الغاوين أكثر من غير شك، بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]، وقوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقوله: ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤].

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وقال الشاعر:**

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً)

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: من الشعر؛ حيث قال الشاعر:

أدُّوا التي نقصت تسعين من مائة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق قواما

وجه الدلالة: إنه ـ هنا ـ استثنى تسعين من مائة وهذا استثناء الأكثر، فوروده في الشعر دليل على جوازه.

تنبيه: ورد في بعض الروايات «سبعين» بدلاً من «تسعين» وورد ــ أيضاً ــ بغير هذه الألفاظ، ولهذا قصة؛ إليك موجزها: أن غلاماً من بني سعد بن ثعلبة، وغلاماً من بني مالك بن مالك خرجا في إبل لهما، ومع غلام بني سعد سيف له، فقال له غلام بني مالك: والله ما في سيفك هذا خير ولو ضربت به عنقي ما قطعه، قال: مد عنقك، فمد عنقه فضرب غلام بني سعد عنقه فقطعه، فخرجت بنو مالك، وأخذوا غلام بني سعد فقتلوه، فاستعدت بنو سعد لحرب بني مالك، فأراد بعض الشعراء أن يصلحوا بينهما، فقال سعد بن ثعلبة: لا نرضى حتى نعطى مائة في صاحبنا، ويعطى بنو مالك سبعين، فغضب لهم بنو أسد بن مالك فقال أبو مكعث: منقذ بن خنيس، أخو بني سعد بن مالك، الأبيات التالية:

إن الـذيـن قتلتـم أمـس سيـدهـم ... لا تحسبوا ليلهم عن ليلكم ناما
من يولهم صالحاً نمسك بجانبه ... ومـن يضمهـم فـإيـانـا إذن ضـامـا
أدوا الذي نقصت سبعين من مائة ... أو ابعثـوا حكمـاً بـالحـق عـلامـا
أو أذنـونـا بحـرب نـأتكـم سحـرا ... حـرب تغـادر تحـت النقـع أقـوامـا
أبلـغ بنـي مـالـك عنـي مغلغلـة ... أن السمـان إذا مـا أكـره اعتـامـا

ومعنى ذلك: أدوا مائة كاملة، فإذا نقصت سبعين بقيت ثلاثون.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ــ: قياس استثناء الأكثر على استثناء الأقل. بيانه:

أنه كما يجوز استثناء الأقل وإبقاء الأكثر باتفاق، كذلك يجوز استثناء

الأكثر وإبقاء الأقل، ولا فرق والجامع: أن كلاً منهما: إخراج بعض ما شمله العموم.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص).

ش: أقول: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على جواز استثناء الأكثر ـ: قياس الاستثناء على التخصيص بالمنفصل. بيانه:

أنه كما يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالمخصصات المنفصلة، فكذلك يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالاستثناء، ولا فرق، والجامع أن كلاً منهما يخرج من العموم ما لولاه لدخل.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه، قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلاَّ في القليل من الكثير، وقال ابن جني: لو قال قائل: مائة إلاَّ تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عياً من الكلام ولكنة، وقال القتبي: يقال: صمت الشهر كله إلاَّ يوماً واحداً، ولا يقال: صمت الشهر إلاَّ تسعة وعشرين يوماً، ويقول: لقيت القوم جميعهم إلاَّ واحداً، أو اثنين، ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم إلاَّ أكثرهم، إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل، ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه).

ش: **أقول**: استدل ـ أصحاب المذهب الأول على عدم جواز استثناء الأكثر ـ : بأن الاستثناء ثبت عن طريق أهل اللغة، وأهل اللغة أنفسهم أنكروا استثناء الأكثر وإبقاء الأقل، ونفوه بصريح كلامهم.

وإليك أمثلة على ذلك:

فقال أبو إسحاق الزجاج ـ إبراهيم بن السري بن سهل ـ في كتاب «المعاني» لما تكلم على قوله تعالى: ﴿ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ [العنكبوت: ١٤]: «لم يأت الاستثناء في كلام العرب إلاَّ في القليل من الكثير».

وقال أبو الفتح ـ عثمان بن جني ـ : «ولو قال قائل: هذه مائة إلاَّ تسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان كلامه عياً ولكنة».

وقال القتبي ـ وهو ابن قتيبة عبد الله بن مسلم ـ في كتاب: «الجامع في النحو» ـ : «يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلاَّ يوماً، ولا يجوز أن يقول: صمت الشهر كله إلاَّ تسعة وعشرين يوماً، ويجوز أن يقول: لقيت القوم إلاَّ واحداً أو اثنين، ولا يجوز أن يقول: لقيت القوم جميعاً إلاَّ أكثرهم وأنشد:

عداني أن أزورك أن بهمي ... عجاف كلها إلاَّ قليلاَ

وذكر معنى ذلك ابن دستويه ـ عبد الله بن جعفر النحوي المعروف ـ .

فإذا كان أهل اللغة قد أنكروا استثناء الأكثر فإنه يثبت أن استثناء الأكثر ليس من اللغة، فلا يقبل، فيكون باطلاً.

ولو جاز استثناء الأكثر لجاز في كل ما قبحه أهل اللغة وكرهه لسان العرب.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بأجوبة، هي كما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (وأما الآية التي احتجوا بها فقد أجيب عن احتجاجهم بها بأجوبة).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: إن قوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٢، ٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٢]، قد دل على استثناء الأكثر، أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (**منها: أنه استثناء في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، وهم الأقل، وفي الأخرى استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] وهم غير غاوين**).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بالآيتين ـ يقال فيه: لو ثبت أن أحد الفريقين أكثر من الآخر، وأنه استثناء: لم يكن قد استثنى الأكثر، بل استثنى الأقل في الموضعين. بيانه:

أما الآية الأولى فإن إبليس قال: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] يعني ولد آدم، فلهذا قال: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢]، ثم استثنى فقال: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ

﴿مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠] وهم القليل المذكور، ولهذا قيده بلفظ «منهم»، ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ﴾ [الحجر: ٤٠] فثبت أنه استثنى الأقل وأبقى الأكثر.

أما الآية الثانية فإن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: ٤٢] فأضاف العباد إليه مطلقاً، وذلك يقع على كل عبد له من ملك، وآدمي وجني، ثم قال: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٢٤]، والغاوون من جميع العباد هم الأقل؛ لأن الملائكة كلهم غير غاوين. قال تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، وقال: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وهم أكثر الخليقة، ويضاف إليهم من آمن من الإنس والجن، فيكونون أكثر من الغاوين فثبت أنه استثنى الأقل، وأبقى الأكثر.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، بمعنى «لكن» بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ...﴾ [إبراهيم: ٢٢]).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بهاتين الآيتين ـ: أنا لا نسلم أن «إلَّا» في الآيتين للاستثناء، بل هي بمعنى «لكن»، والتقدير يكون في الآية الأولى: «ولكن عبادك المخلصين»، ويكون في الآية الثانية: «ولكن من اتبعك»، فيكون استثناء منقطع. وبيان ذلك:

أن الآية الأولى ظاهر فيها أن المراد بلفظ «إلَّا»: «لكن».

أما الآية الثانية فدل على أن المراد بلفظ «إلَّا»: «لكن»: أن قوله

تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ ﴾ [الحجر: ٤٢] ظاهره يعطي أنه استثناء في السلطان، معناه: إلاَّ من اتبعك من الغاوين، فإن لك عليهم سلطاناً، وهذا لا يصح؛ لأن الغاوين لا سلطان له عليهم ــ أيضاً ــ فإن الله تعالى قال: ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ﴾ [إبراهيم: ٢٢]، فأخبر أنه لا سلطان على الغاوين ــ أيضاً ــ، فدل على أن معناه: لكن من اتبعك من الغاوين، وإن جهنم لموعدهم أجمعين.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وأما البيت)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ إن قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ... ثم ابعثوا حكماً بالحق علاما

يدل على جواز استثناء الأكثر كما هو واضح. أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين:

* * *

الجــواب الأول

قوله: **(ليس فيه استثناء)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني ببيت الشعر ــ أن هذا البيت ليس فيه استثناء؛ لأنه لم يأت فيه بأداة الاستثناء، وأدوات الاستثناء معروفة محصورة، وإنما ذكر نقصان الأكثر مما دخل تحت الاسم، وقد بينت ذلك في قصة ذكر بيت الشعر.

الجـواب الثانـي

قوله: (مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع، ولم يثبت عن العرب).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن استدلال أصحاب المذهب الثاني بذلك البيت من الشعر ــ : أن ابن فصال النحوي قال: هذا بيت لم يثبت عن العرب، حيث إنه مصنوع، وإذا كان كذلك فلا يصح الاحتجاج به على إثبات قاعدة لغوية كاستثناء الأكثر.

* * *

بيان ضعف الجواب الثاني

قلت: إن صح هذا النقل عن ابن فصال النحوي، فليس بصحيح، فقد ثبت عن العرب، وقاله الشاعر: أبو مكث: منقذ بن خنيس، أخو بني سعد بن مالك في قصة قد ذكرتها فيما سبق.

فيكون الجواب الأول هو الصحيح، دون الثاني.

تنبيه: لقد بينت في تحقيقي لروضة الناظر ــ وهو الكتاب الذي أقوم بشرحه الآن ــ أنه ورد في جميع نسخه: «فضال» ــ بالضاد المعجمة ــ .

والصحيح: أنه: «ابن فصال ــ بالصاد ــ وهو: علي بن فصال بن علي بن غالب المجاشعي القيرواني.

* * *

ما أجيب به عن الدليل الثالث والرابع

قوله: (وأما القياس في اللغة فغير جائز، ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة، ومثل هذا: لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ويعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل، فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير:

أن العرب استعملته في القليل، دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسَّنوه وجوَّزوه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قاس أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثالث والرابع ــ استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وعلى التخصيص بالمنفصل، وقالوا: «إذا جاز استثناء الأقل فكذلك يجوز استثناء الأكثر، وإذا جاز إخراج الأكثر بالمخصِّص المنفصل. فكذلك يجوز إخراج الأكثر بالاستثناء». أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بأجوبة.

الجـواب الأول

إن قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وقياسكم الاستثناء على التخصيص بالمنفصل قياس في اللغة، وهو غير جائز عند كثير من العلماء.

الجـواب الثانـي

وعلى فرض صحة القياس في اللغة وجوازه، فإن قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل، وقياسكم الاستثناء على التخصيص بالمنفصل، قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أما الفرق بين استثناء الأكثر واستثناء الأقل، فمن وجهين:

الوجه الأول: أن استثناء الأقل هي لغة العرب، واستعمله أهل اللسان وصرحوا بجوازه، بخلاف استثناء الأكثر فقد نفوه وقبحوه ــ كما ذكرنا عدداً من أقوالهم في ذلك ــ .

فقياس ما أنكروه ونفوه وقبحوه واستهجنوه ــ وهو استثناء الأكثر ــ على ما استحسنوه واستعملوه وأجازوه لا يمكن، بل يستحيل؛ لظهور هذا الفارق الواضح.

الوجه الثاني: أن الاستثناء وضع للاختصار، أو الاستدراك، ويحسن ذلك في الأقل، وليس في الحكمة وجود ذلك في الأكثر.

أما الفرق بين الاستثناء، والتخصيص بالمنفصل فمن وجوه:

الوجه الأول: أن التخصيص أوسع فهو يصح بدليل منفصل، والاستثناء لا يصح إلاَّ متصلاً.

الوجه الثاني: أن التخصيص لا يختص بعبارة فهو يصح بجميع أدلة العقل والشرع، ولا يقف على حرف مخصوص، والاستثناء لا يجوز إلاَّ بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول، والمجهول من المعلوم، ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد.

الوجه الثالث: أن من جنس التخصيص ما يرفع الجملة ــ وهو النسخ ــ ، لأن التخصيص تخصيص الأعيان، والنسخ تخصيص الزمان، وليس من جنس الاستثناء ما يرفع الجملة.

فإذا ثبت الفرق بين المقاس والمقاس عليه فلا قياس؛ لأنه يكون جمعاً بلا علة.

الجواب الثالث

أنه لو صح قياسكم استثناء الأكثر على استثناء الأقل للزم من ذلك أن يصح قياس استثناء الكل على استثناء الأكثر؛ حيث إنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكل، ألا ترى أن التخصيص لما جاز في أكثر العموم جاز في جميعه ــ وهو النسخ ــ ، فلما لم يجز استثناء الكل، لم يجز استثناء الأكثر؛ لأن الأكثر قد أجري مجرى الكل.

* * *

دليل القائلين بجواز استثناء النصف

سبق أن قلنا: إن أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: لا يجوز استثناء الأكثر اختلفوا ــ فيما بينهم ــ في استثناء النصف على قولين ــ :

القول الأول: لا يجوز استثناء النصف، بل الذي يجوز استثناء أقل من النصف.

القول الثاني: يجوز استثناء النصف.

أما أصحاب القول الأول، فقد سبق استدلالهم، وأجوبتهم عن أدلة المخالفين.

أما أصحاب القول الثاني، وهم القائلون بجواز استثناء النصف، فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ﴾ [المزمل: ١ ــ ٣].

وجه الدلالة: أنه استثنى النصف، وليس هو بأقل من المستثنى منه، بل هو مساوي له، وهو استدلال مبني على أن «نصفه» بدل من «قليلاً» فيكون في حكم المستثنى من الليل، والتقدير: «قم الليل إلاَّ نصفه».

* * *

الجــواب عنــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: أن لفظ «نصفه» كلام مبتدأ ليس باستثناء، وإنما الاستثناء في قوله: «إلاَّ قليلاً».

الجواب الثاني: أن «نصفه» ظرف للقيام فيه، ويكون «نصفه» بدل من «الليل» والتقدير: «قم الليل نصفه إلاَّ قليلاً»، أو تقول التقدير: «قم نصف الليل إلاَّ قليلاً».

وبناء على هذين الجوابين فلا دلالة في الآية على جواز استثناء النصف.

وإذا بطلت أدلة القائلين بجواز استثناء النصف وقول القائل بجواز استثناء الكل لم يبق إلاَّ استثناء الأقل، وهو الصحيح الذي شهدت له النقول الكثيرة عن أهل اللغة. والله أعلم بالصواب، وإليه المآب.

* * *

إذا تعقَّب الاستثناء جملًا فإلى أيها يعود؟

إذا ذكر عدد من الجمل عطف بعضها على بعض، ثم جاء بعدها استثناء، فهل هذا الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل المتعاطفة السابقة، أو يرجع إلى الجملة الأخيرة ـ فقط ـ؟ بشرط: أن يكون هذا الاستثناء صالحاً لرجوعه إلى كل واحدة من الجميع، ولا مانع من ذلك.

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، أهمها مذهبان:

* * *

المذهب الأول

قوله: (فصل: إذا تعقَّب الاستثناء جملًا كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤، ٥]، وقول النبي ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلاَّ بإذنه»، رجع الاستثناء إلى جميعها، وهو قول أصحاب الشافعي).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يرجع إلى جميع الجمل.

ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة ـ مالك، والشافعي، وأحمد ـ وأكثر

أصحابهم، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤، ٥]، فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معاً وهما: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً﴾ [النور: ٤] وهو قبول الشهادة، وجملة: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وهو نفي الفسق.

والتقدير: «لا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلاَّ الذين تابوا منهم فاقبلوا شهادتهم فيما بعد»، وكذلك يقال: «وأولئك هم الفاسقون إلاَّ الذين تابوا فلا يحكم عليهم بالفسق».

أي: أن القاذف إذا تاب تقبل شهادته، وتعود إليه عدالته.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا يؤم الرجل في أهله، ولا يجلس على تكرمته إلاَّ بإذنه».

فإن هذا الاستثناء راجع إلى الجملتين السابقتين معاً وهما: «لا يؤم الرجل في أهله» و «لا يجلس على تكرمته»، وقد نص الإمام أحمد على ذلك في رواية إسحاق بن منصور.

والتقدير: «لا يؤم الرجلُ الرجلَ في أهله إلاَّ إذا أذن له في ذلك».

كذلك: «لا يجلس الرجل على تكرمة رجل آخر إلاَّ إذا أذن له في ذلك».

فالإذن شرط في الحكمين معاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الاستثناء لا يرجع إلى جميع الجمل السابقة، بل يرجع إلى أقرب المذكورين، أي: يرجع إلى الجملة الأخيرة ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة، وأصحابه، واختاره فخر الدين الرازي ــ في المعالم في أصول الفقه ــ والمجد بن تيمية ــ من الحنابلة ــ، ونقله أبو الحسين ــ في المعتمد ــ عن الظاهرية.

وعلى هذا: فإنه إذا تاب القاذف زال فسقه، ولم تقبل شهادته في المثال الأول السابق.

أما المثال الثاني: فإن الإذن يشترط في جلوسه على تكرمته ــ فقط ــ دون الإمامة في الصلاة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأمور ثلاثة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن استثناء المتعقِّب جملاً يرجع إلى الجملة الأخيرة ــ بأدلة ثلاثة ــ هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا نزيل المتيقن بالشك)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة ــ: أنا قد تيقنا وقطعنا من ثبوت العموم في كل جملة من الجمل المتقدمة على الاستثناء، وكون الاستثناء يعود إلى جميع تلك الجمل قد شككنا فيه، فلا يزول المتيقن ــ وهو العموم ــ بالمشكوك

فيه ــ وهو عود الاستثناء إليه ــ ، أي: لا ينبغي أن يخرج منه ما دخل فيه إلاَّ بيقين.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (**والثاني: أن الاستثناء إنما وجب ردُّه إلى ما قبله؛ ضرورة أنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلَّق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به، وصار كالاستثناء من الاستثناء**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة ــ : يتكون من وجهين:

الوجـه الأول

يقال فيه: إن الاستثناء لا يستقل بنفسه، ولا يفيد بمفرده، فوجب رده إلى ما قبله مباشرة، فإذا رد إلى ما قبله مباشرة، وهو الذي يليه فقد استقل وأفاد، فإذا استقل وأفاد فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك؛ لأن تعليقه بذلك تعليق على الزيادة فيجري مجرى الكلام المستقل بغيره لا من ضرورة.

الوجـه الثانـي

أن الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء بجامع: أن كل واحد منهما لا يفيد بنفسه.

ثم الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون الجملة الأولى.

فكذلك الاستثناء من الجمل، وبيان ذلك:

أنه لو قال: «له علي عشرة إلاَّ أربعة إلاَّ درهمين» فإن الاستثناء الأخير يرجع إلى الأربعة دون العشرة، أي: أن الدرهمين يستثنيان من الأربعة، لا من العشرة.

فكذلك الاستثناء من الجمل يرجع إلى الأخيرة، دون الجملة الأولى.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(والثالث: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه ما لو حصل فصل بينهما بكلام آخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن الاستثناء يرجع إلى الأخيرة ــ: أن الجملة الثانية فاصلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فلم يرجع الاستثناء إليها، كما لو فصل بينهما بقطع الكلام، وإطالة السكوت، أو بكلام آخر.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وأدلتنا ثلاثة)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل ــ بأدلة ثلاثة هي كما يلي:

* * *

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أن الشرط إذا تعقَّب جملاً عاد إلى جميعها كقوله: «نسائي طوالق وعبيد أحرار إن كلمت زيداً» فكذلك الاستثناء؛ فإنه الشرط والاستثناء شيئان في تعلقهما بما قبلهما، وبغيرهما له، ولهذا يُسمَّى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما ثبت لأحدهما ثبت في الآخر)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عود

الاستثناء إلى جميع الجمل ــ : قياس الاستثناء على الشرط المتأخر. بيانه:

أن الشرط إذا تعقَّب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل، فكذلك الاستثناء إذا تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميعها، ولا فرق بينهما، والجامع: أن كلاً منهما لا يستقل بنفسه، وأنهما يتعلقان بما قبلهما من الكلام، ولا بد من اتصالهما، فإذا ثبت شيء لأحدهما ثبت في الآخر.

فمثلاً: أن السيد لو قال: «نسائي طوالق، وعبيدي أحرار، ومالي صدقة إن كلمتُ زيداً» لم يقع شيء من ذلك قبل كلامه لزيد، أما إذا كلم زيداً فإن نسائه تكون طوالق، وعبيده يكونون أحراراً، وماله يكون صدقة، وكان الشرط راجعاً إلى الجميع، فكذلك الاستثناء يرجع إلى الجميع.

كذلك الاستثناء يقاس على الاستثناء بمشيئة الله ــ تعالى ــ فإنه لو قال: «والله لا كلمت زيداً ولا عمراً ولا علياً إن شاء الله» فإنه يرجع ويعود إلى الجميع فكذلك الاستثناء المتعقب جملاً يرجع إلى الجميع، وبعضهم يسمي التعليق بمشيئة الله استثناء.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

قوله: (فإن قيل: الفرق بينهما: أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء).

ش: **أقول**: اعترض معترض ــ على الدليل الأول السابق الذكر ــ قائلاً: ــ إن قياسكم الاستثناء على الشرط، وعلى الاستثناء بمشيئة الله ــ تعالى ــ قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق ــ ، ووجه الفرق:

أن رتبة الشرط أن يتقدم على الجزاء سواء تقدم على اللفظ أو تأخر فكأنه ــ في المثال السابق ــ قال: «إن كلمتُ زيداً فنسائي طوالق، وعبيدي أحرار، ومالي صدقة».

وكذلك الاستثناء بمشيئة الله ــ تعالى ــ لفظها لفظ الشرط فهي تجري مجراه.

بخلاف لفظ الاستثناء فإنه لا يصلح أن يتقدم، وإنما ينبني الكلام على ما يليه.

* * *

الجــواب عنــه

قوله: **(قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما، ثم إن كان متقدماً فلم لا يتعلق بالجملة الأولى، دون ما بعدها؟ فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء، فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجــواب الأول

أنا قلنا ــ في دليلنا ــ: إن الشرط إذا تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل فكذلك الاستثناء إذا تعقب جملاً فنحن لم نقس الاستثناء على الشرط مطلقاً، بل قسنا الاستثناء على الشرط المتأخر، فإنه ــ هنا ــ لا فرق بينهما كما قلنا في دليلنا.

الجــواب الثانــي

على فرض تقدم الشرط فإنه يتعلق بجميع الجمل مثل ما إذا تأخر، فقولنا: «إن كلمت زيداً فنسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة»، مثل

قولنا: «نسائي طوالق وعبيدي أحرار ومالي صدقة إن كلمت زيداً»، ولا فرق، فإذا كان الشرط متعلِّقاً بجميع الجمل سواء تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره والجامع: أن كلاً منهما متعلق بجميع الجمل.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عي ولكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازماً فما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل ــ: أن الحاجة قد تدعو إلى الاستثناء من جميع الجمل وأهل اللغة واللسان اتفقوا على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة يعتبرون نوعاً من العي واللكنة والركاكة، كقوله: «إن دخل الدار فاضربه إلاَّ أن يتوب، وإن أكل فاضربه إلاَّ أن يتوب، وإن تكلم فاضربه إلاَّ أن يتوب».

فإذا ثبت استقباح ذلك، فلا يوجد طريق للتخلص من ذلك إلاَّ أن يجعل استثناء واحداً في آخر الجمل ويعود إلى جميع الجمل إذا أراد الاستثناء من جميع الجمل ويقول: «إن دخل الدار فاضربه، وإن أكل فاضربه وإن تكلم فاضربه إلاَّ أن يتوب».

فالحاصل: أنه وجب عود ورجوع الاستثناء إلى جميع الجمل؛ لأمرين:

الأول: أنه يريد الاستثناء من كل جملة، ومحتاج إلى ذلك.

الثاني: أن تكرار الاستثناء بعد كل جملة يعتبر قبيحاً ركيكاً عياً ولكنة عند أهل اللغة.

فلم يبق سوى ذكره ـ أي: ذكر الاستثناء ـ بعد الجمل، والقول بعوده ورجوعه إلى جميع الجمل.

* * *

الدليـل الثالـث

قوله: **(أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف، والمعطوف عليه، فتصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: «اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلاَّ من تاب» ولا فرق بين هذا وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق إلاَّ من تاب»...)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ على أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل ـ: أن الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو بمنزلة الجملة الواحدة فلا فرق بين قوله: «رأيت رجلاً ورجلاً»، وقوله: «رأيت رجلين».

كذلك لا فرق ـ في اللغة ـ بين قوله: «اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلاَّ من تاب» وبين قوله: «اضرب من قتل وسرق وزنا إلاَّ من تاب»، وإذا كان كذلك وجب أن يرجع إلى جميعها بمنزلة جملة واحدة.

وهذا صحيح على مذهبنا فلو قال لامرأته: «أنت طالق وطالق وطالق» فإنه يقع عليها ثلاث فتكون بمنزلة الجملة الواحدة.

وعلى هذا: فلو قال: «أنت طالق، وطالق، وطالق إلاَّ طلقة تقع عليها طلقتان ويصح الاستثناء؛ لأنه يكون استثناء واحدة من ثلاث، ولا يكون استثناؤه واحدة من واحدة.

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ على أن الاستثناء يعود إلى جميع الجمل ـ شرع في الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة ـ . وإليك بيان ذلك:

* * *

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(وقولهم: «إن التعميم مستيقن» ممنوع، فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة وقد سلم أكثرهم عموم ذلك، ولما ذكر الله ـ تعالى ـ خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: «فمن لم يجد» رجع ذلك إلى جميعها).**

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «إن العموم قد ثبت في كل جملة بيقين، وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يزول اليقين بالشك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذا الكلام ممنوع وفاسد، لأمرين:

الأول: أن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتى أردف وأتى باستثناء يرجع إلى العموم.

الثاني: أنه يلزم من قولكم هذا: أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه ـ من أن التعميم متيقن ـ ، ويُسلم أكثركم عموم ذلك وأن الشرط والصفة يعودان إلى جميع الجمل.

يؤيد ذلك: أن الله تعالى لما قال: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ...﴾ [المائدة: ٨٩]، فهذا الوصف «وهو عدم الوجدان» راجع إلى الثلاثة السابقة جميعاً، أي: من لم يجد ما يطعم به عشرة مساكين، ومن لم يجد ما يكسوهم به، أو من لم يجد الرقبة فإن عليه صيام ثلاثة أيام.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة» ممنوع، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك، ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة، أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢] لا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بمالهم، فالعتق ليس حقاً لهم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله مباشرة ضرورة أنه لا يستقل بنفسه فلا يتعلق بما قبل ذلك؛ قياساً على الاستثناء من الاستثناء» أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بأنا لا نسلم هذا الكلام وهو ممنوع وظاهر البطلان؛ لأمور:

الأول: أنا قد جعلنا الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل التي قبله؛ نظراً لصلاحيته لأن يرجع إليها، فلا نسلم أنه تعلق بما قبله ضرورة.

الثاني: أن كلامكم هذا يبطل بالشرط والصفة؛ لأنهما يتعلقان بجميع الجمل فكذلك الاستثناء، ولا فرق، فلو قال: «أكرم العلماء والتجار إن كانوا طوالاً» أو قال: «أكرم العلماء والتجار الطوال» فإن ذلك يرجع إلى الجميع فكذلك هنا.

الثالث: أن قياسكم الاستثناء المتعقب جملاً على الاستثناء من الاستثناء قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق:

ووجه الفرق: أن الاستثناء من الاستثناء لا يمكن أن يرجع إلى الأول؛ وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فمثلاً: لو قال: «له علي عشرة إلاَّ أربعة إلاَّ درهمين» فإن استثناء الدرهمين لا يمكن أن يرجع إلى العشرة»، بيانه:

أن قوله: «له علي عشرة» إثبات.

وقوله: «إلاَّ أربعة» نفي.

وقوله: «إلاَّ درهمين» إثبات.

فإذا رجع استثناء الدرهمين إلى «العشرة» و «الأربعة» معاً: كان استثناء إثبات من إثبات فلا يجوز.

ثم أنا لو رددنا استثناء الدرهمين إلى الجميع لكان استثناء درهمين من أربعة ودرهمين من عشرة، فيكون استثناء أربعة، وهو إنما استثنى درهمين.

إذن لا يمكن إرجاع الاستثناء من الاستثناء إلى جميع الاستثناءات لعدم صلاحيته لذلك، بل لا بدَّ من أن يرجع إلى الجملة الأخيرة؛ لصلاحيته لذلك.

فهذه قرينة قد صرفته عن رجوعه إلى جميع الاستثناءات.

بخلاف الاستثناء الذي تعقب جملاً فإنه يرجع إلى جميع الجمل السابقة لصلاحية ما قبله لتعلقه به؛ حيث إن سائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به، ما لم يمنع من تعلقه بجميعها مانع، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، فالاستثناء هنا راجع إلى الدية ـ فقط ـ ولا يرجع إلى التحرير؛ لوجود المانع من ذلك، وهو أنه ليس من حق ورثة المقتول التصدق بالعتق.

أما إذا لم يوجد مانع فيرجع الاستثناء إلى جميع الجمل. والله أعلم.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ : «إن الجملة الثانية فاصلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فلم يرجع إليها كما لو فصل بينهما بكلام آخر، أو سكوت».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: «لا نسلم أنه فصل؛ لأنا قد ذكرنا أنه لما عطف بعض الجمل على البعض الأخرى بالواو صارت الجمل كالجملة الواحدة.

* * *

المخصِّص الثاني: الشرط

قوله: **(فصل: في الشرط)**.

ش: **أقول**: المخصِّص الثاني ـ من مخصصات العموم المنفصلة ـ : الشرط.

وهو لغة: العلامة، كما قال أهل اللغة، ولكن المراد به ـ هنا ـ

«الشرط» ــ بسكون الراء ــ وهو الإلزام، وقد ذكرت ذلك فيما سبق في هذا الشرح عند بيان أنواع الحكم الوضعي.

* * *

تعريف الشرط اصطلاحاً

قوله: (الشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده).

ش: **أقول**: هذا تعريف الشرط في اصطلاح بعض العلماء، كالغزالي ــ في «المستصفى»، و «شفاء الغليل» ــ .

فالطهارة ــ مثلاً ــ شرط لصحة الصلاة. لا يمكن أن يوجد المشروط ــ وهو صحة الصلاة ــ مع عدم الشرط ــ وهي الطهارة ــ .

ولا يلزم أن يوجد المشروط ــ هو صحة الصلاة ــ عند وجود الشرط ــ وهي الطهارة ــ ؛ لأنه قد يتطهر الإنسان ولا يصلي، ولكن لا يمكن أن تصح منه صلاة بدون طهارة.

فقوله: «ما لا يوجد المشروط مع عدمه» أتى به لإخراج المانع؛ لأن المانع ــ كالدين مثلاً ــ إذا عدم لا يلزم منه وجود الشيء ولا عدمه، فقد لا يكون على المسلم دين ــ وهو مانع من الزكاة ــ ولكن عدم هذا الدين لا يلزم منه وجوب الزكاة؛ لعدم المال البالغ نصاب الزكاة، وقد يكون غنياً قد بلغ المال النصاب، وتوفر الشرط ــ وهو حولان الحول ــ فتكون الزكاة واجبة عليه.

وقوله: «ولا يلزم أن يوجد عند وجوده» أتى به لإخراج السبب أو العلة، فإن الحكم يلزم وجوده بوجود سببه أو علته.

وقد سبق بيان هذا التعريف بالتفصيل وذكر ما وجه إليه من اعتراضات، وتعريفات أخرى له في هذا الشرح عند الكلام عن أنواع الحكم الوضعي، فلا داعي لتكرار ذلك، فارجع إليه إن شئت.

* * *

الفرق بين الشرط والعلة

قوله: **(والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات).**

ش: **أقول**: لما عرف الشرط، أراد أن يفرق بينه وبين العلة، فبين ــ أولاً ــ أن الشرط لا يمكن أن يوجد المشروط ــ وهو الحكم ــ مع عدم ذلك الشرط، وبين أنه لا يلزم أن يوجد المشروط ــ وهو الحكم ــ عند وجود الشرط ــ كما سبق ــ.

بخلاف العلة ــ فهي عكسه تماماً ــ؛ حيث يلزم من وجود العلة وجود المعلول ــ وهو الحكم ــ ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم.

فقد يوجد الحكم بلا علة نعرفها، وقد يوجد الحكم بعلة نعرفه بها، إن وجدت أوجدنا الحكم، وإن انتفت انتفى الحكم.

فمثلاً «الإسكار» علة لتحريم الخمر، ووجوب الحد، فإذا وجدت تلك العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفى الحكم. والله أعلم.

* * *

أقسام الشرط

قوله: **(والشرط عقلي، وشرعي، ولغوي؛ فالعقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة؛ والشرعي كالطهارة للصلاة، والإحصان للرجم؛ واللغوي**

كقوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، و «إن جئتني أكرمتك» مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء فينزل منزلة التخصيص والاستثناء).

ش: أقول: ينقسم الشرط ــ باعتبار وصفه ــ إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي ــ وهو ما لا يوجد المشروط ولا يمكن عقلاً بدونه، مثل: «اشتراط الحياة للعلم» فإن العقل يحكم بأنه لا يوجد علم بلا حياة، ومثل: «اشتراط العلم للإرادة» فإن العقل يحكم بأن الإرادة لا يمكن أن توجد بدون العلم.

القسم الثاني: الشرط الشرعي، وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام، مثل: اشتراط الطهارة لصحة الصلاة، واشتراط الإحصان لوجوب الرجم.

القسم الثالث: الشرط العادي ــ وهو: ما يكون شرطاً عادة، مثل: نصب السلم لصعود السطح، فإن العادة تقتضي: أنه لا يمكن لأي إنسان أن يصعد السطح إلاَّ بوجود سلم يصعد عليه، أو نحوه مما يقوم مقامه.

ولم يذكر ابن قدامة هذا الشرط، لأنه يدخل ضمن الشرط اللغوي.

القسم الرابع: الشرط اللغوي، وهو ما يذكر بصيغة التعليق، مثل: «إنْ»، أو إحدى أخواتها، مثل قوله لزوجته: «إن دخلت الدار فأنت طالق» فإن الطلاق يقع إذا دخلت الدار.

ومثل قوله: «إن جئتني أكرمتك» فإنه علق الإكرام بالمجيء، فكأنه خصص الإكرام بالمجيء فقط، فصار الشرط ينزل منزلة التخصيص بأي دليل من الأدلة المخصِّصة، والاستثناء، فلا فرق بين قوله: «لن أقوم بإكرامك إلاَّ إذا جئتني»، وقوله: «إن جئتني أكرمتك»، ولا فرق بين قوله: «اقتلوا

المشركين إلاَّ أن يكونوا أهل عهد»، وبين قوله: «اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين».

* * *

صيغ الشرط اللغوي

أدوات الشرط وصيغه، هي: «إن» المخففة، و «إذا»، و «من»، و «ما»، و «مهما»، و «حيثما»، و «أينما»، و «إذما»، وأم هذه الصيغ «إن» لأمرين:

الأول: إنها حرف وما عداها أسماء، والأصل في إفادة المعاني إنما الحروف.

الثاني: إنها تستعمل في جميع صور الشرط، بخلاف أخواتها، فإن كل واحدة منها تختص بمعنى لا يجري في غيره، فمن لمن يعقل، وما لما لا يعقل. . .إلخ.

* * *

حكم الشرط والاستثناء

قوله: **(والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج، فإذا قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، معناه: إنك عند الدخول طالق، وقوله: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة»، معناه: له علي سبعة، فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك).**

ش: **أقول**: إن من أحكام الشرط: أنه إذا دخل على الكلام فإنه يغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط، كذلك الاستثناء إذا دخل على الكلام،

فإنه يغيره عما كان مقتضياً له لولا الاستثناء، حتى يجعله الشرط والاستثناء متكلماً بالباقي.

ولا يفهم من الشرط والاستثناء أن كل واحد منهما مخرج من كلامه ما دخل فيه؛ لأن الشيء إذا دخل وثبت واستقر لا يمكن أن يخرج.

قد يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ.

لكن رفع ما سبق دخوله في الكلام فمستحيل.

فمثلاً: إذا قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، فإن معناه: إنك عند الدخول طالق، فكأنه لم يتكلم بالطلاق إلاَّ بالإضافة إلى حال الدخول.

أما أن يقال: تكلم بالطلاق عاماً مطلقاً، أي: دخل أو لم يدخل، ثم أخرج ما قبل الدخول فليس هذا بصحيح.

هذا مثال الشرط.

كذلك لو قال ـ في الاستثناء ـ: «له علي عشرة إلاَّ ثلاثة»، فإن معناه: «له علي سبعة»؛ لأنه لو استقر في ذمته عشرة كاملة لما قدر على إسقاط ثلاثة، لذلك لم يخرج الاستثناء شيئاً، ولكن غير الكلام عما يقتضيه.

* * *

اعـتـراض

واعترض معترض ذلك قائلاً: إن قوله ـ مثلاً ـ: «اقتلوا المشركين إلاَّ أهل الذمة»، أو قوله: «اقتلوا المشركين إن لم يكونوا ذميين»، فإن لفظ: «المشركين» قد تناول الجميع ومعهم أهل الذمة، لكن خرج أهل الذمة بسبب إخراجه بالشرط، والاستثناء، إذن الشرط مخرج، وكذلك الاستثناء.

* * *

جـوابـه

قـولـه: (فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل إتمـام الكـلام، فإذا تم كان الكـلام مقصوراً على مـن وجد منه السهو والـريـاء، لا أنـه دخـل فيـه كل مصـل، ثم خـرج البعض، كـذلك الاستثنـاء والشرط).

ش: أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه كما قلت ــ أيها المعترض ــ لو اقتصر عليه، ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلاً، ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل، ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه، وإتمام له غيَّر موضوع الكلام، فجعله كالناطق بالباقي، ودفع دخول البعض، ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء، فإذا لحقا قبل الوقوف دفعا.

فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل تمام الكلام، فإذا تم الكلام، كان الويل مقصوراً على من وجد فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل، ثم خرج البعض.

فهذه هي حقيقة الشرط والاستثناء، هذا من أحكام الشرط.

بقية أحكام التخصيص بالشرط

ومن أحكامه ــ أيضاً ــ: أنه لا بد من اتصاله، كما تقدم في الاستثناء، وأنه يجوز تقديم الشرط وتأخيره، وإن كان وضعه الطبيعي: هو صدر الكلام، والتقدم على المشروط لفظاً، لكونه متقدماً عليه في الوجود طبعاً.

ومن أحكامه ــ أيضاً ــ: أنه إذا تعقَّب جملاً فقد اتفق جمهور العلماء على أنه ــ أي: الشرط ــ يرجع إلى جميعها.

وخالف بعض النحاة وقالوا: إنه يختص بالجملة التي تليه سواء كانت متقدمة أو متأخرة.

* * *

المخصِّص الثالث: الصفة

ـ ولم يذكره ابن قدامة ـ

المخصص الثالث ـ من مخصصات العموم المتصلة ـ الصفة.

وهي: ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام.

والصفة المخصِّصة لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة، أو عقب جمل، أو قبل جمل، أو وسط جمل.

فإن كان الأول ـ وهو: ذكرها بعد جملة واحدة ـ كقوله: «أكرم الطلاب الناجحين»، فإن هذا الوصف يقتضي اختصاص الإكرام بالناجحين من الطلاب ـ فقط ـ، ولولا ذلك الوصف لعم الإكرام الناجحين وغير الناجحين، فكانت الصفة صرفت اللفظ عن إكرام الجميع إلى إكرام الناجحين فقط.

أو تقول: إن الصفة أخرجت بعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة.

وإن كان الثاني ـ وهو ذكر الصفة بعد جمل ـ كقوله: «أكرم العلماء والتجار الطوال»، فإنه يعود ويرجع إلى الجملتين، أي: أكرم الطوال من العلماء، والطوال من التجار.

وقيل: بل الصفة ترجع إلى أقرب مذكور، وهي الجملة الأخيرة وهي «أكرم الطوال من التجار».

وهذا الخلاف كالخلاف في الاستثناء.

وإن كان الثالث ــ وهو: ذكر الصفة قبل جمل ــ كقولنا: «أكرم الطوال من العلماء والتجار» فإنها ترجع إلى الجميع على الصحيح، أي: أن الذي يكرم هم الطوال من العلماء، والطوال من التجار فقط.

وإن كان الرابع ــ وهو توسط الصفة بين جملتين ــ كقولنا: «أكرم العلماء الطوال والتجار» فإن الصفة ترجع إلى ما قبلها فقط على الراجح، أما ما بعدها فلا ترجع إليه، والتقدير: أكرم العلماء الطوال، أما التجار فأكرمهم جميعاً: طوالهم وقصارهم.

وقيل: إن الصفة ترجع إلى الجملتين: إلى ما قبلها، وإلى ما بعدها.

* * *

المخصِّص الرابع: الغاية

ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

المخصِّص الرابع ــ من مخصِّصات العموم المتصلة ــ : الغاية.

وهي: أن يأتي بعد اللفظ العام حرف من أحرف الغاية، مثل: «إلى» و «حتى».

شروط الغاية المخصصة:

أولاً: أن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، أي: محكوم عليه بنقيض حكمه؛ وذلك لأن ما بعدها لو لم يكن مخالفاً لما قبلها لم يكن غاية، بل وسطاً بلا فائدة وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك: إلغاء دلالة «إلى» و «حتى»، وهذا على رأي جمهور العلماء.

ثانياً: أن يتقدم الغاية عموم يشملها لو لم يؤت بها، مثل قوله تعالى:

﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فلولا الغاية لقاتلنا الكفار سواء أعطوا، أو لم يعطوا.

أحكام التخصيص بالغاية

الغاية لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة، أو عقب جمل متعددة.

فإن كان الأول ــ وهو كون الغاية قد ذكرت عقب جملة واحدة ــ فإما أن تكون الغاية واحدة، أو متعددة.

فإن كانت الغاية واحدة كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار»، فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول من عموم اللفظ، ولولا ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول، وما قبل الدخول.

وإن كانت الغاية متعددة فإما أن تكون على الجمع، أو على البدل.

فإن كانت على الجمع، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام»، فإن ذلك يقتضي استمرار الإكرام إلى تمام الغايتين معاً ــ وهما دخول الدار، وأكل الطعام ــ دون ما بعدهما.

وإن كانت على البدل، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار، أو السوق»، فإن ذلك يقتضي استمرار الإكرام إلى تمام إحدى الغايتين ــ أيهما كانت ــ دون ما بعدها.

وإن كان الثاني ــ وهو كون الغاية قد ذكرت عقب جمل متعددة ــ كقولنا: «أكرم العلماء، والتجار إلى أن يدخلوا الدار»، فإن الغاية ترجع إلى

الجملتين معاً، فإكرام العلماء يستمر إلى غاية دخول الدار، وإكرام التجار يستمر إلى غاية دخول الدار.

وقيل: إنها ترجع إلى أقرب مذكور، أي: إلى الجملة الأخيرة.

كما قيل في الاستثناء.

وهذا الحكم يكون مطلقاً، أي: سواء كانت الغاية واحدة كما مثلنا، أو متعددة على الجمع، كقولنا: «أكرم العلماء والتجار إلى أن يدخلوا الدار، أو السوق».

وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها، كقولنا: «أكرم العلماء إلى أن تطلع الشمس».

أو غير معلومة الوقت، كقوله: «أكرم العلماء إلى أن يدخلوا الدار».

* * *

المخصِّص الخامس: بدل البعض

ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

المخصص الخامس ــ من مخصصات العموم المتصلة ــ بدل البعض مثل أن تقول: «أكرم العلماء زيداً وعمراً وبكراً»، فإنه خص هؤلاء الثلاثة فقط من العلماء بالإكرام.

وهذا المخصص أغفلة أكثر العلماء؛ لوضوحه.

• • •

المطـلق والمقـيَّـد

المطلـق والمقيَّد

قوله: (باب: في المطلق والمقيد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر العموم والخصوص وما يتعلق بهما من مسائل، شرع في المطلق والمقيد؛ نظراً لقربهما من العام والخاص.

* * *

تعريف المطلق لغة

المطلق لغة: هو الانفكاك من أي قيد: حسياً كان، أو معنوياً.

فمثال الحسي: يقال: هذا الفرس مطلق، ومثال المعنوي: الأدلة الشرعية المطلقة، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] كما سيأتي.

* * *

تعريف المطلق اصطلاحاً

قوله: (المطلق هو: المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه).

ش: **أقول**: هذا تعرف المطلق في اصطلاح أكثر العلماء.

مثاله: قول السيد لعبده: «أعط طالباً جائزة»، فهذا الأمر قد تناول واحداً من الطلاب غير معين، ومدلول هذا الأمر شائع في جنسه بمعنى:

لا يوجد طالب معروف، أو جماعة من الطلاب معروفين بصفة معينة بل الواجب على العبد أن يختار طالباً واحداً ويعطيه جائزة وتبرأ ذمته.

فقوله: «المتناول الواحد» معناه: أن المطلق: لفظ قد تناول واحداً، فخرج بذلك: ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، وأخرج اللفظ المهمل؛ لأنه لا يتناول شيئاً.

وقوله: «لا بعينه» أخرج أسماء الأعلام وما مدلوله واحد معين، أو عام مستغرق.

وقوله: «باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»، أخرج المشترك، والواجب المخير؛ فإن كلاً منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة.

وهناك تعريفات أخرى للمطلق:

منها أنه: اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه.

ومنها أنه: النكرة في سياق الإثبات وهو تعريف الآمدي في «الإحكام».

* * *

في أي شيء يكون المطلق؟

قوله: (وهي: النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقد يكون في الخبر، كقوله ـ عليه السلام ـ: «لا نكاح إلا بولي»).

ش: أقول: المطلق يكون في أمور:

الأول: قد يكون في معرض الأمر، كقولك: «اعتق رقبة»، أو «أعط طالباً جائزة».

الثاني: قد يكون في مصدر الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

الثالث: قد يكون في الخبر عن المستقبل، كقوله ـ عليه السلام ـ : «لا نكاح إلاَّ بولي»، وكقولك: «سأعتق رقبة»، أو «سأعطي طالباً جائزة».

فلو لاحظت تلك الأمثلة السابقة لوجدت تعريف المطلق السابق ينطبق عليها، فكل واحدٍ من لفظ «الرقبة» ولفظ «الولي» ولفظ «الطالب» قد تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب، والأولياء، والطلاب.

لكن لا يمكن أن يكون الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي، كقولك: «رأيت رجلاً» أو «أعطيت طالباً»، أو «أعتقت رقبة»؛ لأن هؤلاء ـ وهم الرجل، والطالب، والرقبة ـ قد تعينوا بالضرورة، وهي ضرورة إسناد الرؤية إلى الرجل، وضرورة إسناد الإعطاء إلى الطالب، وضرورة إسناد الإعتاق إلى الرقيق.

* * *

تعريف المقيد لغة

المقيد لغة ما يقابل المطلق، وهو: ما قيد بشيء من وصف أو شرط أو نحوه.

* * *

تعريف المقيد اصطلاحاً

قوله: **(والمقيد هو: المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف المقيد في الاصطلاح.

مثاله: قولنا: «أعط هذا الطالب»، أو «أعط الطالب الطويل» فقد قيدنا الطالب الأول بتعيينه بالإشارة إليه، وقيدنا الطالب الثاني ـ في المثال الثاني ـ بوصفه بالطول الذي أخرجه عن بقية الطلاب.

وقد ظهر من التعريف أن التقييد يطلق باعتبارين:

الأول: ما كان من الألفاظ دالاً على غير معين ولكنه موصوف بوصف زائد على مدلوله المطلق، كقولك: «أعط الطالب الطويل».

الثاني: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، أو ما تناول معيناً كزيد وعمر، وهذا الرجل.

* * *

أمثلة على المقيد

قوله: (كقوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع).

ش: **أقول**: مثَّل للاعتبار الأول ــ وهو اللفظ المتناول لغير المعين، ولكنه موصوف ــ وذكر له مثالين:

ففي المثال الأول: قيدت الرقبة بوصف الإيمان.

وفي المثال الثاني: قيد الصيام بوصف التتابع.

أما الاعتبار الثاني ــ وهو تناول اللفظ لمعين ــ فسبق مثاله، وهو: زيد، أو عمر، وهذا الرجل.

تنبيه: إذا عرفت حد المطلق، وحد المقيد والأمثلة عليهما فإنه لا بد أن تعرف أن المطلق والمقيد كالعام والخاص فيما ذكر من مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه.

فعلى هذا: يجوز تقييد الكتاب بالكتاب، وبالسنة، وتقييد السنة بالسنة وبالكتاب، وتقييد نصوص الكتاب والسنة بفعل النبي ﷺ، وتقريره، وقول الصحابي، والقياس، والمفهوم.

* * *

الإطلاق والتقييد النسبي

قوله: (وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة، كقوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة، وسائر الصفات ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة، والمحل للأفعال المتعدية وقد يتقيد بأحدها، دون بقيتها. والله أعلم).

ش: أقول: الإطلاق والتقييد قد يجتمعان معاً في لفظ واحد باعتبار الجهتين، أي: قد يكون اللفظ مطلقاً بالنسبة لشيء، ومقيداً بالنسبة لشيء آخر.

مثل قوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإن الرقبة قد قيدت من جهة الدين: بالإيمان، فتتعين الرقبة المؤمنة للكفارة.

وأطلقت من جهة ما سوى الإيمان من الأوصاف الأخرى كالطول والقصر، والبياض، والسواد، والبلاغة، واللكنة.

فالآية مطلقة في كل رقبة مؤمنة، وفي كل كفارة مجزئة، مقيدة بالنسبة إلى مطلق الرقاب، ومطلق الكفارات.

ويكون الفعل مطلقاً إذا لم يقيد بفعله بزمن معين، أو بمكان معين، أو بآلة معينة، أو بمفعول معين إذا افتقر إلى ذلك.

فإذا قيّد الفعل بزمن معين، أو بمكان معين أو نحو ذلك مما ذكر، فيصبح الفعل مقيداً بما قيد به من الزمان، أو المكان، دون بقيتها.

فمثلاً لو قال السيد لعبده: «اقتل كافراً» فإنه مطلق؛ إذ يستطيع أن يقتل في أي زمان شاء: ليلاً أو نهاراً، صباحاً مساء، ظهراً.

ويستطيع أن يقتل في أي مكان يريده: في جبل، أو وادي، داخل المنزل، أو خارجه.

ويستطيع أن يقتل في أي آلة شاء: سيف، سكين، خنجر، حجر ثقيل.

ويستطيع أن يقتل أي كافر شاء.

فهو مطلق بالنسبة إلى الزمان، والمكان، والآلة والشخص، فلا يدل هذا اللفظ على شيء منها معين.

لكنه مقيد من جهة أخرى، وهي: أنه لا يقتل إلاَّ كافراً.

ولو قال له: «اقتلِ يوم السبت»، فإنه مقيد بالزمن، ومطلق بالنسبة للمكان، والآلة والشخص.

ولو قال له: «اقتل يوم السبت بالسيف»، فإنه مقيد بالزمن والآلة، مطلق بالنسبة للمكان والشخص وهكذا.

والحاصل: أن ضابط الإطلاق هو: أنك تقتصر على مسمى اللفظة الواحدة، نحو: «رقبة»، أو «إنسان»، أو «حيوان»، ونحو ذلك من الألفاظ المفردة، فهذه كلها مطلقات، ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولاً آخر بلفظ أو بغير لفظ صار مقيداً، كقولك: «رقبة مؤمنة»، أو «إنسان صالح»، أو «حيوان ناطق»، وهذه المطلقات هي في أنفسها مقيدات إذا أخذت مسمياتها بالنسبة إلى ألفاظ أخر، فإن الرقبة هي: «إنسان مملوك»، وهذا مقيد و «الإنسان حيوان ناطق»، وهذا مقيد و «الحيوان جسم حساس»، وهذا مقيد، فصار التقييد والإطلاق أمرين نسبيين بحسب ما ينسب إليه من الألفاظ، فرب مطلق مقيد، ورب مقيد مطلق.

* * *

أقسام ورود المطلق مع المقيَّد وحكم كل قسم

قوله: (فصل: إذا ورد لفظان: مطلق ومقيد، فهو على ثلاثة أقسام).

ش: **أقول**: إذا ورد في الشرع مطلق ومقيد فلا يخلو:

إما أن يتحدا في الحكم والسبب.

وإما أن يتحدا في الحكم، ويختلفا في السبب.

وإما أن يختلفا في الحكم.

فهذه ثلاثة أقسام، وإليك بيان حكم كل قسم، فأقول:

القســم الأول

قوله: (القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد، كقوله ـ عليه السلام ـ: «لا نكاح إلاَّ بولي» وقال: «لا نكاح إلاَّ بولي مرشد وشاهدي عدل»).

ش: **أقول**: القسم الأول: اتحادهما في الحكم والسبب، أي: أن يكون سبب المطلق والمقيد واحداً، وحكمهما واحداً.

مثاله: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا نكاح إلاَّ بولي وشهود»، مع قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا نكاح إلاَّ بولي مرشد، وشاهدي عدل».

فالحديث الأول مطلق، حيث لم يشترط في الولي: توفر صفة الرشد، ولم يشترط في الشاهدين العدالة.

والحديث الثاني: مقيد، حيث اشترط في الولي توفر صفة الرشد، وتوفر صفة العدالة في الشاهدين.

وسبب المطلق والمقيد متحد، وهو: النكاح.

وحكمهما: نفيه إلاَّ بتوفر الولي والشاهدين.

كذلك لو قال: «اعتقوا رقبة» ثم قال: «اعتقوا رقبة مسلمة».

فإن الأول: مطلق حيث لم يشترط في الرقبة توفر صفة الإسلام.

والثاني: مقيد حيث اشترط في الرقبة توفر صفة الإسلام.

وسببهما متحد، وهو: العتق.

وحكمهما إثبات عتق الرقبة.

لقد اختلف العلماء في ذلك: هل يحمل المطلق على المقيد؟ على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: (فيجب حمل المطلق على المقيد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المطلق يجب أن يحمل على المقيد أي: يشترط في الولي الرشد، وفي الشاهدين: العدالة.

كذلك الرقبة المعتقة يجب أن تكون مسلمة.

سواء كان المقيد آحاداً، والمطلق متواتراً، أو العكس.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

وبعضهم زعم الإجماع على ذلك، وهو غير صحيح؛ لأن قول أصحاب المذهب الثاني يمنعه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ بقولهم: إن الجمع بين الدليلين، أولى من إعمال أحدهما وترك الآخر، أي: أن أعمال دليل واحد وأعمال الدليل الآخر ولو من وجه أولى من إعمال دليل، وإهمال الدليل الآخر، فهنا: من عمل بالمقيد فقد وفي بالعمل بدلالة المطلق، ومن عمل بالمطلق لم يفِ بالعمل بدلالة المقيد، فكان الجمع هو الواجب والأولى.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إن اتحد المطلق والمقيد في كون كل واحد منهما متواتراً، أو آحاداً فإنه يحمل المطلق على المقيد.

أما إن كان المطلق متواتراً، والمقيد آحاداً فلا يحمل المطلق على المقيد.

وهذا قول أكثر الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن المقيد أورد زيادة شرط أو صفة على المطلق، فيكون التقييد زيادة على الإطلاق،

والزيادة على النص نسخ عندنا، فلو حمل المطلق على المقيد لكان ذلك نسخاً للمطلق، والنسخ على خلاف الأصل، فيجب الأخذ بالمطلق.

والمتواتر يجوز أن ينسخ به، وليس الآحاد مثله.

* * *

بيان فساد ذلك

قوله: **(وقد بينا فساد هذا؛ فإن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ليس بنص في إجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه)**.

ش: **أقول**: إن ما ذكرتم ظاهر الفساد؛ لأمرين:

الأول: إنا قد بينا فساد هذه القاعدة، وهي: «الزيادة على النص نسخ» هناك في باب االنسخ، وقلنا ـ هناك ـ: إن الزيادة على النص ليست بنسخ.

وكذلك قلنا: إن الصحيح: أن الآحاد لا ينسخ به المتواتر.

فإذا كانت الزيادة ليست نسخاً، وأن الآحاد لا ينسخ المتوتر، فالصحيح أن المقيد بيان للمطلق كتخصيص العام، وكما لا يكون تأخير المطلق نسخاً للمقيد مع رفعه لتقييده، كذلك لا يكون تأخير المقيد نسخاً للمطلق.

الثاني: أن قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ـ مثلاً ـ في جميع الرقاب سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فتجزىء واحدة منها ـ فقط ـ وهذا ظاهر، واللفظ الظاهر: هو ما يفهم منه معنى راجح مع تجويز معنى آخر مرجوح، إذن لا يكون قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] نصاً في إجزاء الرقبة الكافرة، فهو أفاد الكافرة بعمومه.

أما المقيد فهو أشد اختصاصاً بالأمر؛ لأنه صريح في اشتراط الإيمان في الرقبة، والخاص يجب تقديمه على العام.

فيبطل ما زعمتموه من أن المطلق نص.

* * *

القسم الثاني

قوله: (أن يتحد الحكم ويختلف السبب كالعتق في كفارة الظهار، والقتل قيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان، وأطلقها في الظهار).

ش: **أقول**: القسم الثاني: أن يتحدا في الحكم ويختلفا في السبب، أي: يكون حكم المطلق والمقيد واحداً، وسبب المطلق مختلف عن سبب المقيد.

مثاله: أن الله تعالى قال في كفارة الظهار: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، وقال في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢].

ففي الأولى مطلق، وهو: عتق رقبة في كفارة الظهار.

وفي الآية الثانية مقيد، وهو: عتق رقبة مؤمنة في كفارة القتل.

والحكم متحد فيهما، وهو: وجوب عتق رقبة.

وسببهما مختلف؛ حيث إن سبب عتق الرقبة في المطلق هو: الظهار، وسبب عتق الرقبة في المقيد هو: القتل.

فهل يحمل المطلق على المقيد، أو لا؟

أي: هل يشترط في كفارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة، مثل كفارة القتل، أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فقد روي عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد، وهو اختيار أبي إسحاق بن شاقلا، وقول جل الحنفية، وبعض الشافعية).

ش: أقول: المذهب الأول: أن المطلق لا يحمل على المقيد، بل يحمل المطلق على إطلاقه.

روي عن الإمام أحمد ما يدل على هذا المذهب؛ حيث قال ـ في رواية أبي الحارث ـ «التيمم ضربة للوجه والكفين»، فقيل: أليس التيمم بدلاً عن الوضوء، والوضوء إلى المرفقين؟ فقال: إنما قال تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾ [المائدة: ٦] ولم يقل إلى المرافق، بينما قال في الوضوء: ﴿إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ومن أين يقطع السارق؟ من الكف.

وظاهر هذا: أنه لم يبن المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء، وحمله على إطلاقه.

وهذا المذهب اختاره أبو إسحاق بن شاقلا، نقله عنه القاضي أبو يعلى ـ في «العدة» ـ ، وهو مذهب كثير من الحنابلة.

وهو قول أكثر الحنفية، وبعض الشافعية.

وبناء على هذا المذهب: أنه لا يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، ويشترط ذلك في كفارة القتل فقط.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (واختار القاضي: حمل المطلق على المقيد، وهو قول المالكية، وبعض الشافعية).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المطلق يُحمل على المقيد ذهب إلى ذلك: كثير من الحنابلة وعلى رأسهم القاضي أبو يعلى ــ في «العدة» ــ وبعض المالكية، وكثير من الشافعية، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقول بعض المعتزلة.

تنبيه: نسب ابن قدامة هذا المذهب إلى كل المالكية، وهذا تساهل في النسبة؛ لأن أكثر المالكية ذهبوا إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد ــ في هذا القسم ــ إلاَّ بدليل يقتضي ذلك.

وبناء على هذا المذهب فإنه يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار وكفارة القتل.

* * *

اختلاف أصحاب المذهب الثاني

لقد اختلف أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد ــ في هذا القسم ــ فيما بينهم ــ هل هذا الحمل من جهة اللغة أو من جهة القياس؟

القول الأول

أن المطلق يحمل على المقيد عن طريق اللغة.

وهو قول أبي يعلى الحنبلي ــ في العدة ــ وكثير من العلماء.

أدلة أصحاب القول الأول

لقد استدل أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد عن طريق اللغة ـ بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قـولـه: (لأن الله ـ تعـالـى ـ قـال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال ـ في المداينة ـ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولم يذكر عدلاً، ولا يجوز إلاَّ عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ للقائلين ـ يحمل المطلق على المقيد ـ في هذا القسم ـ عن طريق اللغة: أن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال في موضع آخر: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وجه الدلالة: أنه ـ تعالى ـ في الآية الثانية لم يقيد الشاهدين بصفة العدالة، فكان مطلقاً، وقيد الشاهدين بصفة العدالة في الآية الأولى فكان مقيداً، ومعروف أنه لا تقبل شهادة إلاَّ من عدل.

فظاهر هذا كله: أنه بني المطلق على المقيد عن طريق اللغة، كما بني الإطلاق في العدالة على المقيد منها.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن العرب تطلق في موضع، وتقيد في موضع آخر، فيحمل أحدهما على صاحبه، كما قال:

نحـن بمـا عنـدنـا وأنـت بمـا عنـدك راض والـرأي مختلـف

وقال آخر:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني؟
آلخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة القائلين: إنه يحمل المطلق على المقيد عن طريق اللغة ـ: أن حمل المطلق على المقيد هو لغة العرب، فالعرب تطلق الحكم في موضع، وتقيده في موضع آخر، والمراد بالمطلق المقيد.

ولذلك أمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٥].

والتقدير: ونقص من الأموال، ونقص من الأنفس، ونقص من الثمرات.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

والتقدير: والحافظات فروجهن، والذاكرات الله كثيرة.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [ق: ١٧].

والتقدير: عن اليمين قعيد، وعن الشمال قعيد.

المثال الرابع: قول الشاعر: قيس بن الحطيم:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف

ويعني: نحن بما عندنا راضون.

المثال الخامس: قول الشاعر: المثقب العبدي:

وما أدري إذا يممت أرضاً أريد الخير أيهما يليني؟
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني؟

أي: أريد الخير، وأتقي الشر.

فإذا لاحظت تلك الأمثلة وجدت أن المتكلم قد اكتفى بذكر شيء عن ذكره مرة أخرى، فكذا في مسألتنا فقد اكتفى بذكر الصفة الزائدة في المقيد عن ذكره في اللفظ المطلق.

وعلى هذا القول: يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، كما اشترط الإيمان في الرقبة في كفارة القتل حملاً للمطلق على المقيد لغة.

* * *

القول الثاني

قوله: **(وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس)**.

ش: **أقول**: القول الثاني: أن المطلق يحمل على المقيد من جهة القياس، لا من جهة اللغة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، كأبي الخطاب الحنبلي ـ في «التمهيد» ـ، وكثير من الشافعية، وهو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب القول الثاني

قوله: **(لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مرَّ، فإن كان ثم مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق: ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب القول الثاني ــ على أن المطلق يحمل على المقيد من جهة القياس ــ بقولهم: إن تقييد المطلق هو في حقيقته يرجع إلى تخصيص العموم، فمثلاً: لما قيل: «اعتق رقبة» فإن هذا لفظ شائع عام في الرقاب كلها، فإذا قيل: «إن الرقبة الكافرة لا تجزىء» خصصنا بعض الرقاب، وأخرجناها عن كونها مجزئة، فيكون ذلك تخصيصاً للعموم، والتخصيص جائز بالقياس على القول الصحيح كما سبق ذكره.

فإذا كان الحكم المطلق قد قيد في مثله بقيدين مختلفين متنافيين، مثل: «قضاء رمضان»، و «رد قضاؤه مطلقاً»، و «قيد في صوم الظهار بالتتابع، وفي صوم متعة الحج بالتفريق» فإنا نحمله على أحد القيدين إذا كان بالقياس عليه أولى من القياس على الآخر.

وأصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: لا يحمل المطلق على المقيد مطلقاً ــ وأصحاب القول الأول ــ من أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يحمل المطلق على المقيد من جهة اللغة ــ هؤلاء كلهم ــ لا يحملون المطلق على أحد التقييدين؛ لأنه ليس عندهم أحدهما أولى من الآخر.

وعلى القول الثاني: يشترط في الرقبة الإيمان في كفارة الظهار، قياساً على اشتراط الإيمان في الرقبة في كفارة القتل.

هذه أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المطلق يحمل على المقيد ــ في هذا القسم ــ سواء كان حمله عليه من جهة اللغة، أو من جهة القياس.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ومن نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة؛ إذ

لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها، ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومطلق في اليمين، فعلى أيهما يحمل؟).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: لا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب ـ: بقولهم: إن حمل المطلق على المقيد تحكم محض ـ وهو الدعوى بلا دليل ـ؛ حيث إنه مخالف لوضع اللغة؛ إذ لم يكن بين المطلق والمقيد أي علاقة، ـ فلم يتعرض القتل ـ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ـ للظهار ـ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، فكيف يرفع التقييد الوارد في الآية الأولى الإطلاق الوارد في الآية الثانية؟ فأين أحدهما من الآخر؟

حيث إن سبب عتق الرقبة في الآية الأولى يختلف عن سبب عتق الرقبة في الآية الثانية، وكل سبب له شروط وواجبات تختلف عن شروط وواجبات السبب الآخر.

ثم إن حمل المطلق على المقيد ـ عند اختلاف السبب ـ قد يوجد تناقض فيما إذا اجتمع مطلق ومقيدان متضادان، فالمطلق على أي المقيدين يحمل؟

فمثلاً الصوم في الظهار مقيد بالتتابع، حيث قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، والصوم في متعة الحج مقيد بالتفريق، حيث قال تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾

[البقرة: ٦٩١]، وأطلق في اليمين حيث قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ففيما سبق: الحكم متحد وهو: وجوب الصوم، وسببه مختلف، وعندنا مطلق ومقيدان، فعلى أي التقييدين نحمل المطلق؟

فإما أن نحمل المطلق على أحد القيدين، وهذا تحكم؛ لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر.

وإما أن نحمل المطلق على التقييدين معاً، وهذا تناقض.

وإما أن لا نحمل المطلق على أي واحد منهما وهو الصحيح.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر. والله أعلم).

ش: **أقول:** لما فرغ من ذكر المذهب الأول وأدلة أصحابه على أنه لا يحمل المطلق على المقيد إذا اتحد الحكم واختلف السبب، شرع في الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني، فقال: إن المطلق لا يحمل على المقيد ـ في هذا القسم ـ وهذا مطلقاً.

أما النصوص التي استشهد بها أصحاب المذهب الثاني ـ خاصة الذين قالوا: يحمل المطلق على المقيد لغة كأبي يعلى ـ فإن المطلق قد حمل على المقيد لأجل أمور أخرى وأدلة وقرائن أخرى.

وإليك بيان ذلك بالتفصيل، فأقول:

أما دليلهم الأول ـ وهو قولهم: إن الله قيد الشاهدين بوصف العدالة

في موضع، وأطلق في موضع آخر، فحملنا المطلق على المقيد فلا نقبل إلاَّ عدلاً ــ .

فيمكن أن يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنا لم نشترط العدالة في الآية المطلقة بالتقييد في الأخرى بالعدالة، وإنما بشيء آخر.

الجواب الثاني: إن هذا غير منضبط في كل شيء، فقد قيد في الوضوء بالمرافق وأطلق في التيمم، فلم نحمله عليه، فتقابلا.

أما دليلهم الثاني ــ وهو: أن العرب تطلق في موضع، وتقيد في موضع فيحمل أحدهما على الآخر ــ ثم ذكروا عدداً من النصوص من الآيات والأشعار ــ فيمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين أيضاً ــ :

الجواب الأول: أن جميع ما ذكروه حمل المطلق على المقيد فيه لأجل العطف، لأن حكم المعطوف هو حكم المعطوف عليه.

فقوله تعالى: ﴿وَٱلْحَـٰفِظَـٰتِ﴾ [الأحزاب: ٥٣] معطوف على قوله: ﴿وَٱلْحَـٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقوله: ﴿وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] معطوف على ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٥].

وقوله: ﴿وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٥٥] معطوف على قوله: ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخر ما ذكر من النصوص.

أما في مسألتنا فلا صلة بينهما بعطف ولا غيره.

الجواب الثاني: أن المطلق حمل على المقيد في تلك الأمثلة السابقة؛ لأن أحد الكلامين غير مستقل بنفسه، ولا يفيد فائدة فحمل على الآخر لموضع الحاجة على حمل الكلام على فائدة.

بخلاف مسألتنا، فإن كل واحد من الكلامين مفيد بنفسه، فلا حاجة بنا إلى حمله على الآخر إلاَّ بدليل.

* * *

القســم الثالث

قوله: (**القسم الثالث: أن يختلف الحكم، فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب، أو اختلف كخصال الكفارة إذا قيد بالتتابع، وأطلق الإطعام**).

ش: **أقول**: القسم الثالث: أن يكون حكم المطلق مختلفاً عن حكم المقيد، أي: أن كل واحد منهما له حكم خاص به.

فهنا لا يحمل المطلق على المقيد سواء اتحد سببهما، أو اختلف.

فمثال اختلاف حكمهما واتحاد سببهما: تقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين كقوله: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» ـ قراءة ابن مسعود ـ وإطلاق الإطعام فيها.

فهنا: حكمهما مختلف، وهو: الإطعام والصوم.

وسببهما متحد، وهو: كفارة اليمين.

ومثال اختلاف الحكم، واختلاف السبب: أن يأمره بالصيام مقيداً بالتتابع فى كفارة اليمين، ويأمره بالإطعام في كفارة الظهار مطلقاً.

فهنا: حكمهما مختلف، وهو: الإطعام والصوم.

وسببهما مختلف: حيث إن سبب الصيام اليمين.

وسبب الإطعام الظهار.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (لأن القياس من شرطه: اتحاد الحكم، والحكم ها هنا: مختلف).

ش: **أقول**: الدليل على عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم: أن شرط إلحاق المطلق بالمقيد: اتحاد الحكم، وهو ها هنا مختلف. فينتفي الإلحاق، نظراً لانتفاء شرطه.

أي: أن القياس وهو إلحاق أحدهما بالآخر يشترط فيه: أن يتفقا في شيء جامع بينهما، وهو: كون حكم المطلق والمقيد متحداً، فإذا كان الحكم مختلفاً فقد انتفى الشرط، وإذا انتفى الشرط انتفى مشروطه وهو: الإلحاق، فلا يلحق المطلق بالمقيد.



دلالة الألفاظ على الأحكام
بفحواها ومفهومها

بيان أقسام دلالة اللفظ على الحكم

اعلم أن دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع، هي: النص، والظاهر، والمجمل، والمبين، والأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد.

القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهذا على خمسة أضرب:

الأول: دلالة الاقتضاء.

الثاني: دلالة الإيماء.

الثالث: دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة».

الرابع: دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

الخامس: دلالة الإشارة.

القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله.

أما القسم الأول: فقد سبق كما هو معلوم لديك.

أما القسم الثالث: فهو: القياس وسيأتي ذكره إن شاء الله.

أما القسم الثاني: فهو الذي سنتكلم فيه الآن.

* * *

دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه

قوله: (باب: فيما يقتبس من الألفاظ من فحواها، وإشارتها، لا من صيغها).

ش: **أقول**: إن المقصود بذلك دلالة غير المنطوق به، وغير المنظوم.

أي: أن الدلالة على حكم اقتبست واستفيدت، لا من صريح صيغة اللفظ ووضعه، بل من فحوى اللفظ، وهو: معنى القول.

والحاصل: أن المقصود بهذا الباب هو: ما يفهم من اللفظ من غير تصريح به، وهو: ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام.

أي: دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى.

فاللفظ هنا لم يوضع للحكم، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ.

فهو: إفهام الشيء من غير تصريح.

وقوله: «ما يقتبس من الألفاظ» أي: ما يفهم من الألفاظ.

وقوله: «من فحواها»، أي: من معناها وإشارتها، يقال: «عرفت ذلك من فحوى كلامه»، أي: عرفت ذلك من معنى كلامه.

وقوله: «وإشارتها»، أي: إيماءاتها، فالإشارة هي: الإيماء، فمعنى «أشار إليه»، أي: أومأ.

ولذلك إذا نقل بعض الحنابلة عن الإمام أحمد أنه «أومأ» إلى هذا الحكم»، أي أشار إليه.

وقوله: «لا من صيغتها» أخرج به: المنطوق؛ لأن الحكم فيه يستفاد من صيغة اللفظ نفسه، لا من مفهومه وفحواه.

فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فإن المتبادر من صيغة اللفظ: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء.

ولكن لفظها دل بفحواه وإشارته على أن النسب يكون للأب، لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب، دون الأم.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن المتبادر من صيغة اللفظ: هو تحريم التأفيف.

لكن لفظها دل بفحواه ومفهومه على تحريم الضرب والشم وجميع أنواع الإيذاء للأبوين.

كذلك قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «في سائمة الغنم الزكاة» فإن المتبادر من صيغة اللفظ: أن الغنم السائمة فيها زكاة، ولكن لفظ الحديث دل بفحواه ومفهومه على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، وهكذا.

* * *

أضرب دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهو غير المنظوم

قوله: (وهي خمسة أضرب).

ش: **أقول**: إن دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه ـ وهو غير المنظوم ـ ينقسم إلى خمسة أضرب، هي:

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء.

الضرب الثاني: دلالة الإيماء.

الضرب الثالث: دلالة التنبيه: «مفهوم الموافقة».

الضرب الرابع: دلالة الخطاب: «مفهوم المخالفة».

الضرب الخامس: دلالة الإشارة.

وإليك بيان كل ضرب مع الأمثلة:

* * *

الضرب الأول: دلالة الاقتضاء

قوله: **(الأول: يسمى اقتضاء).**

ش: **أقول:** الضرب الأول ـ من غير المنظوم ـ: دلالة الاقتضاء، وهو ـ المقتضَى ـ بفتح الضاد.

* * *

تعريفها

قوله: **(وهو: ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به).**

ش: **أقول:** هذا تعريف دلالة الاقتضاء وهي: ما يكون المدلول فيه مضمراً، ولم يدل عليه اللفظ، ولم ينطق به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ.

وقيل في تعريفه: ما كان المدلول فيه مضمراً: إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به.

وقيل: إن دلالة الاقتضاء هي: دلالة اللفظ على معنى لازم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته العقلية، أو الشرعية.

* * *

أقسام المقتضى

المعنى الزائد الذي يستدعيه النص، والذي يتوقف صدق الكلام، أو صحته العقلية أو الشرعية على تقديره، ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً.

القسم الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلاً.

وإليك بيان كل قسم من تلك الأقسام:

* * *

القسم الأول

قوله: (إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلاَّ به، كقوله: «لا عمل إلاَّ بنية»).

ش: **أقول**: القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

أي: ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام.

فلولا تقديره مقدماً لكان معنى الكلام كذباً، ومخالفاً للواقع والحقيقة.

مثاله: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لا عمل إلاَّ بنية».

فإن ظاهر هذا الحديث يدل على عدم وجود صورة العمل إلاَّ بنية.

وهذا لا يطابق الواقع؛ لأن صور الأعمال: كالصلاة وغيرها يمكن وجودها بلا نية.

والرسول ﷺ ــ وهو المعصوم ــ لا يخبر إلاَّ حقاً وصدقاً.

فلا بدَّ لصدق هذا الكلام من تقدير محذوف.

فتعين أن نقدر ــ مقدماً ــ شيئاً زائداً عن الذي استفدناه من دلالة عبارة النص، وهو: «صحيح».

فيكون تقدير الكلام هكذا: «لا عمل صحيح إلاَّ بنية».

ولولا ذلك التقدير لم يكن ذلك الكلام صدقاً، كما بينت.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إن الله رفع عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه».

فإن ظاهر هذا يدل على أن كلاً من الخطأ والنسيان، قد وضعا عن الأمة، وأنهما لا يقعان في الأمة.

وهذا لا يطابق الواقع؛ حيث إن الأمة ليست معصومة عن الخطأ، وكذلك النسيان عارض سماوي، ويلحق بهما الأمور التي تقع إكراهاً.

والرسول ﷺ لا يخبر إلاَّ صدقاً.

وعلى هذا فلا بدَّ ـ لصدق هذا الكلام ـ من تقدير محذوف.

فتعين أن تقدر ـ مقدماً ـ شيئاً زائداً عن الذي استفدناه عن طريق دلالة عبارة النص، وهو: «الإثم».

فيكون تقدير الكلام بعد هذا: «رفع عن أمتي إثم الخطأ، وإثم النسيان، وإثم ما استكرهوا عليه».

مثال ثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

فهذا يدل على نفي وجود ذات الصيام إلاَّ بعزم ونية وهذا لا يطابق الواقع؛ لأن ذات الصيام وصورته قد يقع بدون نية.

فلا بدَّ لصدق هذا الكلام من تقدير شيء زائد وهو: «صحيح».

فيكون تقدير الكلام: «لا صيام صحيح لمن لم يجمع الصيام من الليل».

* * *

القسم الثاني

قوله: (أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أي: «فأفطر فعدة»، وقولهم: «اعتق عبدك عني وعلي ثمنه» يتضمن الملك ويقتضيه، ولم ينطق به).

ش: أقول: القسم الثاني من أقسام المقتضى، هو: ما توقف عليه صحة الكلام شرعاً، أي: ما وجب تقديره ضرورة تصحيح الكلام شرعاً، أي: يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدون ذلك المقتضى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤].

فهذا يدل على أن المسافر يصوم عدة من أيام أُخر سواء صام في سفره أو لم يصم.

ولكن الشرع دل على أن المسافر إذا أفطر في سفره، فعليه القضاء في أيام أُخر، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء عليه.

فيكون التقدير ـ لأجل تصحيح الكلام شرعاً ـ: «أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أُخر».

مثال آخر: قول الإنسان لمن يملك عبداً: «اعتق عبدك عني وعلي ثمنه».

فإن هذا تصرف قولي، فما دل بعبارة نصه لا يصح شرعاً إلاَّ بتقدير بيع سابق؛ إذ لا يجوز شرعاً عتق عبد الغير بدون ولاية أو وكالة.

وعلى ذلك: تتوقف صحة هذا التصرف شرعاً على ثبوت ملك مريد العتق أو لا، والشيء الذي يتصور ناقلاً لملكية العبد إلى من أراد عتقه هنا هو: «البيع».

فهذا هو المعنى الذي قصده مريد العتق، ولو لم ينطق به؛ لأنه قد فهم من مضمون قوله بدليل ذكر للثمن.

فصار تقدير الكلام: «بع عبدك هذا علي بألف ريال ــ مثلاً ــ وكن وكيلاً عني في عتقه».

فالمقتضَى ــ بفتح الضاد ــ هو البيع، وقدر مقدماً ليستقيم ويصح التصرف شرعاً، ويصان عن الاحتمال.

* * *

القسم الثالث

قوله: (أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، ويقرب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه).

ش: **أقول**: القسم الثالث ــ من أقسام المقتضى، هو: ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً، أي: ما وجب تقديره ضرورة لتصحيح الكلام من جهة العقل.

أي: يمتنع وجود الملفوظ عقلاً بدون ذلك المقتضى.

مثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣].

فإن العقل يمنع من إضافة التحريم إلى ذات الأمهات، فوجب إضمار فعل يتعلق به الحكم ــ وهو التحريم ــ وهو هنا: «الوطء»؛ نظراً إلى أنه يقتضيه.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ [المائدة: ٣]،

فإن العقل يمنع من إضافة الحكم ـ وهو التحريم ـ إلى ذات الميتة، فوجب ـ عقلاً ـ إضمار فعل يتعلق به التحريم، وهو: «الأكل».

ويلقب هذا ـ كما لاحظت ـ بالإضمار، أي: بإضمار شيء يصح به الكلام عقلاً.

وهو قريب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن هذا دل على توجيه السؤال إلى القرية، وهذا ممتنع عقلاً؛ لأن القرية بأبنيتها، وأرضها لا تعقل، فكيف يوجه إليها خطاباً بسؤالها، وكيف يتصور منها الإجابة؟.

وإذا كان الأمر كذلك ـ فالمسؤول وهو الذي وجه إليه السؤال ـ ينبغي أن يكون من أهل البيان فاستلزم هذا المعنى المنطوق بلفظه معنى مقدراً مقدماً يستقيم به المنطوق ويصح عقلاً، وهو: «الأهل»، والتقدير يكون: «واسأل أهل القرية».

فهنا كأنه حذف المضاف وهو «أهل»، وأقيم المضاف إليه ـ وهو: «القرية» ـ مقامه.

مثال رابع: قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ [العلق: ١٧]، حيث دل ذلك على الأمر بدعوة النادي نفسه، وهو لا يمكن عقلاً؛ لأن النادي ـ وهو مكان الاجتماع ـ لا يدعى؛ لأنه ليس من أهل البيان، ولا يمكن عقلاً أن ينطق، لذلك كان لا بدَّ من مقدر يستقيم به الكلام، ويصح عقلاً، وذلك المقدر هو «أهل»، فيكون التقدير: «فليدع أهل ناديه»، وبذلك يصح الكلام ويستقيم معناه عقلاً.

فكأنه هنا حذف المضاف وهو: «أهل»، وأقام المضاف إليه ــ وهو ناديه ــ مقامه.

ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار، وهو: إضمار شيء يصح به الكلام عقلاً ــ دون الاقتضاء ــ وهو ملاحظ من الأمثلة السابقة.

وهو قريب من حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، كما هو ظاهر في قوله: «واسأل القرية»، وقوله: «فليدع ناديه».

والخلاصة: أن دلالة الاقتضاء تتكون مما يلي:

أولاً: المقتضي ــ بكسر الضاد ــ وهو النص أو الكلام الذي يستلزم معنى مقدراً ومقدماً على المعنى المنطوق بلفظه ضرورة استقامة معناه، ويُسمى الحامل على التقدير والزيادة.

ثانياً: المقتضى ــ بفتح الضاد ــ وهو: المعنى المزيد المقدر الذي طلبه واستلزمه ــ ضرورة ــ كلام الشارع، أو المتكلم لتصحيحه، وليستقيم معناه شرعاً، أو عقلاً.

ثالثاً: الاقتضاء، وهو النسبة بينهما.

أي: أن استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدر لحاجته إليه؛ لعدم استقامته إلاَّ بذلك التقدير والزيادة، يُسمَّى اقتضاء.

فإذا توفرت هذه الأمور في الكلام المراد استخراج حكم شرعي منه يكون ما ثبت به حكم المقتضى.

وقد تكلمت عن دلالة الاقتضاء بالتفصيل في كتابي «دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي»، فإن شئت فارجع إليه.

تنبيه: الأولى أن تذكر دلالة الإشارة هنا، ولكن تمشياً مع ترتيب ابن قدامة للروضة، قد أخرنا ذكرها إلى ما بعد دلالة دليل الخطاب.

* * *

الضرب الثاني: دلالة الإيماء

قوله: (الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، يفهم منه: كون السرقة علة وليس بمنطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣]، أي: لبرهم ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، أي: لفجورهم).

ش: أقول: الضرب الثاني ــ من أضرب غير المنظوم ــ: دلالة الإيماء إلى علة الحكم.

وهي: دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام، ولا صحته عقلاً، أو شرعاً، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ.

فذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب يفهم منه أن علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن الحكم ــ وهو قطع يد السارق ــ رتبه الشارع على السرقة، فيفهم من ذلك: أن السرقة ــ نفسها ــ هي علة ذلك الحكم ــ وهو القطع ــ.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ﴾ [الانفطار: ١٣]، فإنه سبق إلى الفهم أنهم ما صاروا في النعيم إلاَّ لعلة، وهي: برهم.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ [الانفطار: ١٤]، فإنه يسبق إلى الفهم أنهم ما صاروا في الجحيم إلاَّ لعلة، وهي: فجورهم.

مثال رابع: قول القائل: «أكرم العلماء، وأهن الفساق» يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم.

وغير ذلك مما خرج مخرج المدح والذم، والترغيب والترهيب.

فتلك العلل التي ذكرت في تلك الأمثلة لم ينطق بها الشارع بصراحة، ولكن لفظه أومأ إليها، ففهمناها من فحوى ذلك اللفظ.

* * *

أسماء هذا الضرب

قوله: **(وهذا قد يُسمى إيماء، وإشارة، وفحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته).**

ش: **أقول**: إن الضرب الثاني ـ وهو دلالة الإيماء ـ قد سماه بعض العلماء بالتنبيه، وبعضهم سماه: بالإشارة، وبعضهم سماه: بفحوى الكلام، وبعضهم سماه بلحن الكلام.

وكلها صحيحة، فاختر ما شئت وسمِّها به، لأن هذه المعاني ـ كلها ـ بجمعها إفهام المراد من غير تصريح.

تنبيه: اعلم أن هذا الضرب ـ وهو دلالة الإيماء ـ يتنوع إلى ستة أنواع، وسيأتي ذكر بالتفصيل والأمثلة على كل نوع في مسالك العلة النقلية، في باب القياس ـ إن شاء الله تعالى ـ .

* * *

الضرب الثالث: دلالة التنبيه، أو مفهوم الموافقة

قوله: (الضرب الثالث: التنبيه).

ش: أقول: الضرب الثالث: ــ من أضرب غير المنظوم ــ، التنبيه، وهو مفهوم الموافقة.

وقبل بيان هذه الدلالة، لا بدَّ من بيان المنطوق، والمفهوم، فالمنطوق لغة: الملفوظ به.

وهو في الاصطلاح: ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

أي: أن دلالة المنطوق هي: دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة، أو تضمناً.

والمفهوم لغةً: اسم مفعول من الفهم، وهو في الأصل: اسم لكل ما فهم من نطق وغيره.

والمفهوم في الاصطلاح هو: ما دل عليه اللفظ، لا في محل النطق، بأن يكون حكماً بغير المذكور.

والمفهوم ينقسم إلى قسمين:

١ ــ مفهوم الموافقة «وهو التنبيه».

٢ ــ مفهوم المخالفة «وهو دليل الخطاب».

* * *

تعريف مفهوم الموافقة «التنبيه»

قوله: (وهو: فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم: تحريم الشتم والضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]).

ش: **أقول**: التنبيه، أو مفهوم الموافقة هو: فهم حكم للمسكوت عنه من المنطوق به بطريق الأولى بشرط اشتراكهما في المعنى.

مثاله: فهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. بيان ذلك:

أن المسكوت عنه، وهو: الضرب والشتم والقتل، قد فهمنا حكمه من المنطوق به وهو: تحريم مجرد التأفيف.

فإن الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق.

فإذا كان مجرد التأفيف قد حرم، فمن باب أولى أن يحرم ما هو أشد إيلاماً منه، وهو: الشتم، والضرب، والقتل.

وهذا قياس الضرب والقتل، والشتم على التأفيف بجامع الإيذاء في كل.

وهو قياس الأعلى على الأدنى، أو تقول: إنه من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

* * *

شروط التنبيه «مفهوم الموافقة»

لقد اشترط للتنبيه «مفهوم الموافقة» شروط، إليك أهمها:

الشرط الأول

قوله: (ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى، ومعرفة وجوده في الأعلى).

ش: **أقول**: يشترط في إلحاق الأعلى بالأدنى أن يتفقا بالمعنى الجامع بينهما.

أي: معرفة وجود المعنى ــ وهو الجامع ــ في الأدنى ووجوده في الأعلى كذلك، وعن طريق فهم الكلام وما سيق له ومقصده.

* * *

دليل ذلك الشرط

قوله: (فلولا معرفتنا أن الآية سيقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع القتل؛ إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: «اقتله ولا تقل له أف»).

ش: **أقول**: الدليل على أنه يشترط في التنبيه ــ مفهوم المخالفة ــ: معرفة المعنى الجامع بين الأدنى والأعلى: أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما والتفاني في طاعتهما، فلولا معرفتنا لذلك لما فهمنا منع القتل والضرب والشتم من منع التأفيف.

أي: لم نفهم منع الضرب والقتل والشتم من مجرد منع التأفيف، بل فهمناه منه ومن معرفة سياق الآية ومقصد الشارع؛ لأنه قد يأمر السلطان بقتل ملك آخر ينازعه في الملك فيقول: «لا تقل له أف لكن اقتله» فإن هذه العبارة لا تفيد منع القتل كما هو ملاحظ.

* * *

الشرط الثاني

أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به

وهذا الشرط قد فهم من تعريف ابن قدامة للتنبيه «مفهوم الموافقة» ومن تمثيله له.

وهو مذهب جمهور الأصوليين، كما نقله عنهم صفي الدين الهندي في «النهاية».

ولكن الحق أنه لا يشترط هذا، فيكون التنبيه: «مفهوم الموافقة» شاملاً للقسمين: تارة يكون المسكوت أولى، وتارة يكون مساوياً.

فيكون تعريف مفهوم الموافقة ــ التنبيه ــ على ذلك: هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً.

* * *

أقسام دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» من حيث قوة إثباتها للحكم في المسكوت عنه

بناء على التعريف السابق فإن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» تنقسم من حيث قوة إثباتها للحكم المنطوق في الواقعة غير المذكورة، إلى قسمين، هما:

مفهوم الموافقة الأولى.

ومفهوم الموافقة المساوي.

فالقسم الأول: وهو مفهوم الموافقة الأولى: هو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

أي: أن المناسبة بين المسكوت عنه، وبين الحكم أقوى وأشد منها بين المنطوق وبين هذا الحكم، فيكون المسكوت عنه أولى منه بالحكم.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقد سبق بيان وجه ذلك.

ومنها، قوله تعالى: ﴿۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، فهذا تنبيه بالأدنى ــ وهو عدم أدائه للدينار ــ على الأعلى ــ وهو عدم أدائه للأكثر من الدينار.

ومعنى ذلك: أنه إذا كان لا يؤدي الدينار مع قلته، فإنه من باب أولى أن لا يؤدي ما هو أكثر منه.

والقسم الثاني: مفهوم الموافقة المساوي، وهو: ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم.

أي: أن المناسبة بين المسكوت عنه، وبين الحكم على قدر المناسبة الموجودة بين المنطوق وبين هذا الحكم.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ [النساء: ١٠].

فإن هذا دل بلفظه على تحريم أكل أموال اليتامى ظلماً، والعلة والعلة في هذا التحريم هي: إتلاف المال، وتضييعه على صاحبه العاجز عن المحافظة عليه.

فإذا قصَّر الوصي في المحافظة على مال اليتيم بأن أحرقه، أو أتاح لغيره أن يأكله ظلماً، أو يختلسه، أو أسرف في الإنفاق على اليتيم لغير ضرورة، فإن جميع هذه الصور تلحق بالأكل؛ لاشتراكهما جميعاً في علة واحدة وهي: العدوان على مال اليتيم وإتلافه.

وهذه العلل ثابتة في تلك الأفعال بقدر متساوٍ فكانت متفقة في الحكم وهو التحريم.

ومن الأمثلة: قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإن هذه الآية تدل بصريح العبارة على وجوب العدة على المطلقة، وعلة ذلك هي: التعرف على براءة الرحم، وخلوه من الحمل.

فإذا وقعت الفرقة بين المرأة وبين زوجها بالفسخ بسبب كالردة، أو عدم الكفاءة فإن هذه العلة متحققة فيها ـ أيضاً ـ فيجب عليها الاعتداد حتى يثبت أنها غير حامل.

فإذا اتحدا في العلة فيجب أن يتحدا في الحكم؛ لأن العلة متحققة في الحالتين بنسبة متساوية.

فبان مما سبق: أن وجود الاعتداد في المطلقة ثابتاً عن طريق النطق.

أما وجوب الاعتداد على من فرق بينها وبين زوجها بالفسخ فأخذناه عن طريق تنبيه المساوي على المساوي «مفهوم الموافقة المساوي»؛ لتساوي العلة فيهما.

* * *

أسماء التنبيه

قوله: (ويُسمى: مفهوم الموافقة، وفحوى اللفظ، واختلف في تسميته قياساً).

ش: **أقول**: الضرب الثالث ـ من أضرب دلالة غير المنطوق ـ وهو: التنبيه له أسماء، هي:

الاسم الأول: «مفهوم الموافقة»، وهذا عند الشافعية وجمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء.

وسموه بذلك لأن مدلول اللفظ في محل المسكوت موافق لمدلوله في محل النطق.

الاسم الثاني: «فحوى اللفظ»، ويعبِّر عنه بعضهم بـ «فحوى الخطاب»، وذلك لأن الحكم الذي يثبت بمنطوقه يثبت لغير المذكور بروحه، ومعناه، ومعقوله.

الاسم الثالث: «لحن الخطاب» ويعبِّر عنه بعضهم بقوله: «لحن القول».

واختلف العلماء في «الفحوى» و «اللحن»، هل هما مترادفان أم بينهما فرق؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنهما اسمان مترادفان، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء.

وهذا هو الصحيح؛ لأن فحوى الكلام وفحواءه يقصد به معناه، وهذا هو المراد باللحن.

يقولون: «عرفت ذلك في لحن كلامه»، أي: فحواه، وفيما يصرفه إليه من غير إفصاح عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، أي: في مفهومه، وما يظهر لك بالفطنة، ويقال: «تلاحن الرجلان» إذا تكلم كل واحد منهما بما يفهمه عنه صاحبه، وقال الشاعر ـ مالك بن أسماء الفزاري ـ:

منطق صائب وتلحن أحيا ... ناً وأحلى الحديث ما كان لحنا

أي: ما كان مفهوماً.

ويريد الشاعر: أن جاريته تتكلم بشيء وهي تريد غيره، وتعرض في حديثها، فتزيله عن جهته وذلك لفطنتها وذكائها.

المذهب الثاني

أنهما متباينان، أي: أن «الفحوى» غير «اللحن»، واختلف أصحاب هذا المذهب في الفرق بينهما.

فقيل: إن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به فهو يسمى

فحوى خطاب، وإن كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به فهو لحن خطاب.

ذهب إلى ذلك ابن السبكي ـ تاج الدين ـ وتبعه بعض الأصوليين.

وقيل: إن الفحوى: ما نبه عليه اللفظ، واللحن: ما لاح في اللفظ.

الاسم الرابع: «دلالة النص»، وهذا عند الحنفية، ويقصدون به ما ثبت بمعنى النص لا اجتهاداً، ولا استنباطاً.

الاسم الخامس: «مفهوم الخطاب»، وهذا عند ابن فورك، وأبي يعلى الحنبلي.

الاسم السادس: «دلالة التنبيه الأولى».

الاسم السابع: «دلالة الدلالة»، وعلل من سماها بهذا بقولهم: إن الحكم فيه لا يؤخذ من مدلول اللفظ مباشرة، بل من معنى مدلوله.

الاسم الثامن: «القياس الجلي»، وقد سماه بذلك الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ، وبعض الشافعية وعللوا ذلك وقالوا: لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق لمعنى يقتضي ذلك.

والخلاصة: أن كل طائفة من العلماء قد سمى دلالة التنبيه باسم: فمنهم من سماها بمفهوم الموافقة، ومنهم من سماها بفحوى اللفظ، ومنهم من سماها بلحن الخطاب، ومنهم من سماها بدلالة النص، ومنهم من سماها بمفهوم الخطاب، ومنهم من سماها بدلالة الدلالة، ومنهم من سماها بالقياس الجلي.

والمشهور في التسمية هو: «مفهوم الموافقة».

وعلى كل فإن الاختلاف في الأسماء لا يضر مع الاتفاق على المسمى وقد اتفقوا عليه.

* * *

خلاف العلماء في تسميته بالقياس

قوله: **(واختلف أصحابنا في تسميته قياساً)**.

ش: **أقول**: اختلف الحنابلة والعلماء جميعاً في تسمية التنبيه ــ وهو مفهوم الموافقة ــ بالقياس.

أي: اختلفوا هل التنبيه ومفهوم الموافقة قياس أو لا؟.

والخلاف وقع في نوع دلالة التنبيه هل هي دلالة قياسية أو دلالة لفظية؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقال أبو الحسن الجزري، وبعض الشافعية: هو قياس)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» قياس.

أي: أن دلالة مفهوم الموافقة إنما هي من قبيل القياس، وهو ما يسمى بالقياس الجلي.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبي الحسن الجزري، نقله عنه ابن تيمية في «المسودة».

وهو مذهب أكثر الشافعية وعلى رأسهم الإمام الشافعي، صرح به في «الرسالة».

وهو مذهب فخر الدين الرازي في «المحصول»، وأبي إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وإمام الحرمين في «البرهان»، وبعض الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضى، وهذا هو القياس، وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص، أو غيره، مثل: قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده، أو كونه مائعاً).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن التنبيه «مفهوم الموافقة» قياس ــ بقولهم: إن حد القياس موجود فيه، فيكون قياساً. بيان ذلك:

أنك إذا دققت النظر في تعريف التنبيه «مفهوم الموافقة» لوجدته منطبقاً على تعريف القياس، فهو ــ أي: التنبيه ــ إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في الحكم؛ لاشتراكهما واجتماعهما في المقتضى وهو الجامع وهي: علة الحكم، وهذا هو حد القياس.

ويدل على ذلك: أنا لا نلحق ــ في التنبيه ومفهوم الموافقة ــ الأعلى بالأدنى، أو المساوي بالمساوي إلاّ إذا عرفنا المعنى الذي سيق الكلام لأجله، فإذا سبق إلى الفهم هذا المعنى ومقصد الشارع منه من غير تأمل طويل فإنا نلحق الأعلى بالأدنى، والمساوي بالمساوي، أما إذا لم نعرف ذلك المعنى فلا يجوز الإلحاق إجماعاً.

فمثلاً: لو لم نعرف المعنى الذي سيق له الكلام في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، من كف الأذى عن الوالدين لما قضينا بتحريم الشتم والضرب والقتل.

فهنا قد اجتمعت أركان القياس الأربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

فالأصل: هو مجرد التأفيف.

والفرع: هو القتل، والشتم، والضرب.

والعلة: هي الإيذاء في كل.

والحكم: تحريم كل من القتل، والشتم والضرب كما حرم مجرد التأفيف لهما.

كذلك إلحاق إحراق مال اليتيم بأكله اجتمع فيه الأركان السابقة وهي:

الأصل: أكل مال اليتيم.

الفرع: إحراقه، أو تضييعه.

العلة: إتلاف مال اليتيم.

الحكم: أن إحراقه أو تضييعه محرم كما حرم أكله.

فإذا اجتمعت أركان القياس فيه فيكون قياساً.

وهذه الأمثلة ـ كأمثلة القياس ـ التي ستأتي إن شاء الله ـ .

فمثلاً لما قال الرسول ﷺ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، حيث منع القاضي من القضاء لأجل الغضب الذي يمنع كمال الفكر والتركيز على القضية فإنه يقاس على ذلك: الجوع، لاشتراك الغضب والجوع في علة واحدة وهي: أن كلاً منهما يمنع من كمال الفكر في القضية، فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الغضب.

الفرع: الجوع.

العلة: إشغال الفكر.

الحكم: أن القاضي يمنع من القضاء وهو جائع كما منع وهو غضبان.

وكذلك لما سئل الرسول ﷺ عن فأرة وقعت في سمن فماتت، قال: «ألقوها وما حولها وكلوه». قاس: فإنه يقاس على السمن الزيت بجامع السراية في كل.

فالأصل: السمن.

والفرع: الزيت.

والعلة: السراية في كل.

والحكم: أن يفعل بالزيت إذا سقط فيه ما ينجسه، كما يفعل في السمن.

كذلك قياس الموصى له الذي قتل الموصي على قاتل مورثه بجامع: أن كلاً منهما استعجل أمراً قبل أوانه، إلى آخر الأمثلة التي ستأتي في باب القياس.

فإلحاق شتم وقتل وضرب الوالدين على مجرد التأفيف والتضجر مثلها ولا فرق، فيكون قياساً.

فتكون دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» دلالة قياسية، وليست لفظية، وهو المطلوب.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال القاضي أبو يعلى، والحنفية، وبعض الشافعية: ليس بقياس).

ش: **أقول:** المذهب الثاني: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» ليس بقياس، أي: أن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» دلالة لفظية.

بمعنى: أنها تحصل بطريق الفهم من اللفظ في غير محل النطق، فبمجرد سماع اللفظ ينتقل الذهن من محل النطق إلى محل السكوت بطريق التنبيه.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة: كالقاضي أبـي يعلى في «العدة»، والحنفية، وأكثر المالكية، وبعض الشافعية، وجماعة من المتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذ كان هو الأصل في القصد، والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن التنبيه ليس بقياس، بل إن دلالته لفظية ـ بقولهم: إن الحكم الثابت بدلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» مستند في فهمه إلى المناط اللغوي وهو: المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه، فلم يتوقف فهمه على الاجتهاد والاستنباط والتأمل الدقيق، بل إنه عند سماع اللفظ والنص يتنبه الذهن من العارف باللغة فينتقل مباشرة المنطوق إلى المسكوت انتقالاً ذهنياً، بدون الحاجة إلى مقدمات شرعية، أو استنتاجية.

فمثلاً: لما قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، سبق إلى الفهم مباشرة تحريم الضرب والشتم والقتل وغيرها من جميع أنواع الإيذاء، لأنا عرفنا أن الباعث على إيراد لفظ هذه الآية هو: منع الأذاء عن الوالدين وتعظيمهما، فيكون منع الضرب والشتم والقتل أولى بالحكم.

* * *

الترجيح

والراجح عندي ــ والله أعلم ــ هو: المذهب الثاني ــ وهو: أن التنبيه «مفهوم الموافقة» ليس بقياس، فدلالته تكون دلالة لفظية؛ لأمرين:

الأول: قوة دليل هذا المذهب ــ كما سبق بيانه ــ .

الثاني: أن التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بأحد المتساويين على الآخر أسلوب عربي فصيح تستعمله العرب للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت، وهو أفصح عندهم من التصريح بحكم المسكوت عنه.

فمثلاً: إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر، قالوا: «هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس»، وكان هذا عندهم أبلغ من قولهم: «هذا الفرس سابق لهذا الفرس».

الثالث: ضعف دليل أصحاب المذهب الأول ــ كما سيتضح في الجواب القوي عنه ــ .

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قال أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن التنبيه قياس ــ في دليلهم ــ : «إن التنبيه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي وهذا هو حد القياس».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن نقول: إن هناك فرقاً بين «التنبيه» و «القياس» من وجوه:

الوجه الأول

إن القياس على حكم الفرع ــ كما سيأتي بيانه ــ من حيث المعقول، لا من حيث اللغة.

بخلاف التنبيه «مفهوم الموافقة»، حيث إن المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت شرط لغوي لدلالة المنطوق على المسكوت، فلا يلزم من وجود هذا المعنى أن تكون الدلالة في محل النزاع دلالة قياسية.

* * *

الوجه الثاني

أن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءاً من الفرع ومندرجاً تحته، وذلك بالإجماع ـ كما سيأتي بيانه في شروط الأصل ـ.

بخلاف التنبيه «مفهوم الموافقة» فإنه قد يقع فيه ذلك كما لو قال: «لا تعط فلاناً درهماً» فإنه يدل على المنع من إعطائه ما زاد على الدرهم، وهو داخل في هذا الزائد.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، يدل ذلك على أن ما زاد على الذرة حكمه حكم الذرة، والذرة جزء من هذه الزيادة.

* * *

الوجه الثالث

أن الفرع في القياس يشترط فيه أن يكون أدنى من الأصل.

أما في التنبيه «مفهوم الموافقة» قد يكون الفرع مساوياً للأصل، أو أعلى منه.

* * *

الوجه الرابع

أن المفهوم بالقياس نظري، أي: يتوقف فهمه على النظر والاجتهاد، ولهذا اشترط فيمن أراد أن يزاوله أهلية المجتهد.

أما التنبيه «مفهوم الموافقة» فلا يشترط ذلك: حيث إن العلم الثابت به ضروري أو بمنزلته؛ لأننا نجد أنفسنا ساكنة إليه عند أول سماعنا للملفوظ، ولهذا يشترك في فهمه أهل اللغة، وأهل الرأي وغيرهم.

* * *

الوجه الخامس

أن النافين للقياس قد أثبتوا دلالة التنبيه ومفهوم الموافقة فدل على تغايرهما.

* * *

هل الخلاف لفظي أو معنوي؟

لقد انقسم العلماء تجاه الخلاف في تلك المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن الخلاف لفظي.

أي: أن أصحاب المذهبين قد اتفقا على اعتبار هذا النوع من الدلالة إلاّ أنهم اختلفوا في تسميته، فبعضهم سماه «تنبيه» و«مفهوم موافقة»، وبعضهم سماه قياساً جلياً.

إذن الخلاف بينهما اعتباري:

فمن نظر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق على أنه إلحاق فرع أصل لاشتراكهما في علة جامعة بينهما اعتبره قياساً جلياً.

ومن نظر إلى أن المعنى الذي هو مناط الحكم والذي كان واسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق يدرك بمجرد فهم اللغة دون الحاجة إلى استنباط واجتهاد: اعتبره تنبيه أو مفهوم موافقة.

فالنزاع لفظي ليس له أثر في الفروع.

وذهب إلى ذلك كثير من العلماء، كإمام الحرمين، والغزالي، والتفتازاني وغيرهم.

الفريق الثاني: يرى أن الخلاف معنوي له ثمرة وفائدة فرعية.

وذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين من الحنفية.

قال السرخسي: «ولهذا جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص ــ وهو التنبيه، أو مفهوم الموافقة ــ وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس».

وقال ابن أمير الحاج: «وقيل: النزاع لفظي، وعندي فيه نظر بالنسبة إلى ما عليه مشايخنا من أنه لا يصح إثبات الحدود والكفارات بالقياس، ويصح بدلالة النص ــ يقصد التنبيه أو مفهوم الموافقة ــ».

وقد قال مثل ذلك أبو زيد الدبوسي، والبزدوي، وابن ملك.

وقول هذه الطائفة هو الصواب؛ لأنه هو الذي يتلاءم مع ما قلنا ــ سابقاً ــ من أن دلالة التنبيه ــ مفهوم الموافقة ــ لفظية. والله أعلم.

* * *

أقسام التنبيه «مفهوم الموافقة»
من حيث القطعية والظنية

ينقسم التنبيه «مفهوم الموافقة» ــ من حيث القطعية والظنية ــ إلى قسمين:

القسم الأول: القطعي

قوله: **(ومن سمَّاه قياساً سلَّم أنه قاطع، فلا يضر تسميته قياساً)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: التنبيه أو مفهوم الموافقة القطعي، أي: دلالته القطعية وهي: ما كانت العلة في المسكوت عنه جلية واضحة متفقاً عليها، أي: معلومة قطعاً.

أي: أن العلة إذا أدركت من النص لغة بحيث لا يشك فيها أحد من أهل اللغة والشرع، وكانت متحققة في الواقعة التي تناولها النص، ومحققة أيضاً في الواقعة التي لم يتناولها النص، فإن النص دل ونبه على ثبوت حكمه لهذه الواقعة الجديدة دلالة قاطعة، سواء كانت مساوية للواقعة المنصوص عليها في الحكم، أم أولى منها بالحكم، ومن أمثلته: آية التأفيف، وآية أكل مال اليتيم.

* * *

اعتراض على ذلك

قد يقول قائل ــ معترضاً ــ : كيف تكون دلالة التنبيه قطعية ويصح أن تسمى قياساً؛ لأن دلالة القياس ظنية؟

الجــواب عنــه

إن كون دلالة التنبيه قطعية لا يمنع من تسميته قياساً، وذلك لأن القياس قسمان: «قطعي» و «ظني».

فالقطعي هو: ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له في ذلك، وهذا هو التنبيه.

هذا على رأي أصحاب المذهب الأول ــ وهو أن التنبيه «مفهوم الموافقة» يُسمَّى قياساً ــ .

أما على رأي أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن التنبيه، ليس بقياس ــ فلا يأتي هذا كما بينا سابقاً.

أما القياس الظني: فهو أن يكون الفرع أدنى من الأصل.

* * *

القسم الثاني: الظني

قوله: (وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه، ولا يفيد القطع، كقولهم: «إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة»، فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يقال: «الفاسق متهم في دينه، والكافر يحترز من الكذب لدينه»).

ش: **أقول**: القسم الثاني: التنبيه أو مفهوم الموافقة الظني، أي: دلالته الظنية وهي: ما كانت العلة في المنصوص عليه غير واضحة أو وجودها في المسكوت عنه خفياً.

أي: إن العلة إذا كانت غير مقطوع بها في المنصوص عليه بأن كان المعنى الذي اعتبر علة للحكم غير مقطوع بعليته، أو كانت العلة متحققة في الواقعة المنصوص عليها، ولكن تحققها في المسكوت عنه خفي، وفيه احتمال فدلالة التنبيه «مفهوم الموافقة»، بهاتين الحالتين تكون ظنية سواء كانت مساوية للواقعة المنصوص عليها في الحكم، أم كانت أولى منها.

مثال ذلك قولهم: «إذا رُدَّت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة»، فهنا رُدَّت شهادة الكافر؛ لهذه العلة، لكن هذه العلة غير مقطوع بها؛ لأنه يحتمل أن يكون الكافر يتحرى الصدق والأمانة وهو يتصف بالعدالة في دينه فتقبل شهادته، في حين أن المسلم الفاسق لا تقبل شهادته لفسقه؛ لأن شرط قبول الشهادة: العدالة وهي غير موجودة في الفاسق، وموجودة في الكافر.

فالتنبيه دل على رد شهادة الكافر دلالة ظنية.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد؛ لكونه

أولى بالمؤاخذة ــ كما يقول بعض العلماء كالشافعي ــ غير أنه ليس بقطعي لإمكان أن لا تكون الكفارة في القتل الخطأ موجبة بطريق المؤاخذة لقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، والمراد به: رفع المؤاخذة، بل نظراً للخاطىء بإيجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره، ومن ذلك سميت كفارة وجناية المتعمد فوق جناية الخاطىء، وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لإثم أعلاهما.

فيكون التنبيه «مفهوم الموافقة» ظني؛ لأن العلة الجامعة بين المسكوت والمنطوق ظنية ولم يقطع بها.

وسيأتي الكلام عن ذلك في باب القياس ــ إن شاء الله ــ .

* * *

أقسام التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني من حيث الصحة والفساد

التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني ينقسم من حيث الصحة والفساد إلى قسمين؛ هما:

القسم الأول: التنبيه الظني الصحيح

وهو ما سبق ذكره، ومثاله: رد شهادة الكافر؛ لأن شهادة الفاسق مردودة، والكفر فسق وزيادة.

القسم الثاني: التنبيه الظني الفاسد

قوله: **(فأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: «إذا جاز السلم في المؤجل، ففي الحال أجوز، ومن الغرر أبعد»، فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل: بعده من الغرر لتلحق به**

الحال، بل الغرر مانع احتمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه، ولو كان بعده من الغرر علة الصحة، فما وجدت في الأصل فكيف يصح الإلحاق؟).

ش: **أقول**: القسم الثاني ـ من قسمي التنبيه الظني ـ : التنبيه «مفهوم الموافقة» ـ الظني الفاسد، وهو: توهم وجود علة في المنطوق، كقولهم: «إذا جاز السَّلم في المؤجل فهو في الحال أجوز، لبعده عن الغرر».

أي: أن السلم ـ وهو تعجيل الثمن، وتأجيل المثمن ـ إذا جاز وساغ في الشرع فإنه في الحال أقرب إلى الجواز والصحة، نظراً لاحتمال حصول الغرر في المؤجل، وعدم حصول الغرر في الحال.

فيكون في الحال أولى بالصحة لبعده عن الغرر.

وهذا أخذ عن طريق التنبيه «مفهوم الموافقة» الظني، ولكنه فاسد؛ لعدم العلة الجامعة بين المنطوق به والمسكوت عنه، وأما «البعد عن الغرر» فليس هو المقتضى والعلة الذي علل به صحة السلم، لذلك لا يصح إلحاق الحال بالمؤجل من أجل تلك العلة.

وإنما الغرر في العقود مانع من الصحة، ولا يقتضيها، وهو محتمل في المؤجل، والحكم إنما يصح لوجود مقتضيه، لا لانتفاء مانعه.

والمقتضى لصحة السلم هو: الارتفاق المؤجل.

ولو كان البعد عن الغرر هو علة صحة السلم، لما وجدت في الأصل ـ أصلاً ـ لاحتمال وجوده، لكن السلم رخصة تيسيراً وتسهيلاً للعباد. والله أعلم.

* * *

حجية التنبيه «مفهوم الموافقة»

جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين اتفقوا على حجية دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة»، فهذا الأسلوب من الدلالة يحتج به، وهو طريق قد أقره الشارع لاستنباط الأحكام الشرعية.

وهذا معروف مشهور في كتب السلف لا يخفى على أحد، ولذلك تجد ابن قدامة وكثير من العلماء لا يذكرون هذا الموضوع للعلم به.

وإليك بعض أدلتهم على أنها حجة:

الدليل الأول: إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ حيث إنهم فهموا ذلك من خطاب الله ـ تعالى ـ ومن خطاب رسول الله ﷺ ومن مخاطباتهم ـ فيما بينهم ـ وذلك في وقائع كثيرة، منها:

أنهم فهموا من قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، إن ما زاد على مثقال ذرة أولى منه في أن الشخص يراه يوم القيامة.

ومنها: قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في شأن مانعي الزكاة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه»، فإن الصحابة فهموا من هذا: أن القصد منه التأكيد، وأنه إذا قاتلهم على عقال البعير فمن باب أولى أن يقاتلهم على ما فوقه مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ.

وشواهد هذا كثيرة لا يمكن حصرها.

الدليل الثاني: أن هذا الأسلوب من الدلالة معروف عند أهل اللغة قبل ورود الشرع، بل هو أبلغ في الدلالة من التصريح ـ كما سبق بيانه ـ حيث

إن العرب يرون ذلك ضرباً من البلاغة، ونوعاً من التأكيد للحكم في محل السكوت، وهم أهل اللسان، وأرباب البيان، وبلغتهم نزل القرآن.

فإن الشارع ينزل خطاباته على الأصول اللغوية، وأساليبها وعرفها في الفهم، وما هو حجة لغة يجب اعتباره حجة شرعاً ما لم يقم الدليل على أن الشارع أراد معنى خاصاً.

فحجة الشرع في الدلالات إذن مشتقة من أوضاع اللغة وأساليبها في البلاغة والبيان، وما يتعارف عليه أهل اللغة في التخاطب والفهم.

الدليل الثالث: أن العقلاء إذا سمعوا هذا التعبير من الكلام، كقول السيد لعبده: «لا تعط زيداً درهماً» و «لا تظلمه بذرة» و «لا تعبس في وجهه» و «لا تقل له أف»، فإنه يتبادر إلى أذهانهم: امتناع إعطاء زيد ما فوق الدرهم، وامتناع الظلم فيما فوق الذرة، وامتناع أذيته فيما فوق التعبيس كالشتم والضرب.

قال ابن تيمية ــ رحمه الله ــ في مجموع فتاويه: «وجمهور العلماء يرون أن إنكار مثل هذا ــ أي: إنكار فهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف ــ من نقص العقل، والفهم، وأنه من باب السفسطة في جحد مراد المتكلم».

تنبيه: خالف ابن حزم في ذلك وذهب إلى أن دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» ليست بحجة، في إثبات الأحكام، ولا يجوز اتخاذها منهجاً لاستنباط الأحكام، وقد استدل على ذلك بأدلة، قد ذكرتها بالتفصيل والجواب عنها في كتابي: «طرق دلالة الألفاظ على الأحكام عند الحنفية وأثرها الفقهي»، فارجع إليه إن شئت.

تنبيه آخر: اختلف النقل عن داود الظاهري:

فنقل عنه بعضهم: أنه ينفي دلالة التنبيه «مفهوم الموافقة» جملة وتفصيلاً، كمذهب ابن حزم.

ونقل عنه: أنه يحتج بدلالة التنبيه، كما هو مذهب الجمهور. والله أعلم.

* * *

الضرب الرابع: دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(الضرب الرابع: دليل الخطاب)**.

ش: **أقول**: الضرب الرابع ـ من أضرب دلالة غير المنظوم ـ: دليل الخطاب، وسمي بذلك: لأحد أمور ثلاثة:

الأول: إما لأن دليله من جنس الخطاب.

الثاني: أو لأن الخطاب دال عليه.

الثالث: أو لمخالفته منطوق الخطاب.

ويعتبر دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» القسم الثاني من قسمي المفهوم الذي سبق ذكره.

* * *

تعريف دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(ومعناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه)**.

ش: **أقول**: هذا هو تعريف دليل الخطاب عند الغزالي، وهو قريب من تعريف أبي يعلى في «العدة»، وأبي الخطاب في «التمهيد».

وهو واضح:

والمراد: أنه إذا خُصَّ شيء بالذكر ونطق به وصرح بحكمه، فإنا نستدل بذلك على أن المسكوت عنه يخالفه في الحكم، فإن كان المنطوق به قد أثبت حكمه، فالمسكوت عنه قد نفي عنه ذلك الحكم وإن كان المنطوق به قد نفي حكمه، فالمسكوت عنه قد أثبت له ذلك الحكم.

لذلك عرفه كثير من العلماء بأنه: «دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق نفياً وإثباتاً».

* * *

أسماء دليل الخطاب

قوله: **(ويسمى مفهوم المخالفة؛ لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلَّا فما دل عليه المنطوق ـ أيضاً ـ مفهوم).**

ش: **أقول**: إن هذا النوع له أسماء عدة، هي كما يلي:

الاسم الأول: دليل الخطاب، وسُمِّي بذلك لأمور قد ذكرناها سابقاً.

الاسم الثاني: مفهوم المخالفة، لأنه استنتاج مجرد، غير مستند إلى منطوق، فيكون مفهوماً.

أي: أن المفهوم منه يخالف المنطوق به.

الاسم الثالث: تخصيص الشيء بالذكر، وهذا الاسم منتشر عند الحنفية واعتبروا التمسك به من التمسكات الفاسدة ـ كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى ـ .

والمشهور من هذه الأسماء: «مفهوم المخالفة».

* * *

أمـثـلـتـه

قوله: (ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] و «في سائمة الغنم الزكاة» يدل على انتفاء الحكم في المخطىء، والمعلوفة).

ش: **أقول**: هناك أمثلة كثيرة قد صورت لنا مفهوم المخالفة «دليل الخطاب»، منها:

المثال الأول: قوله تعالى - في قتل الصيد في حال الإحرام في الحج - : ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

فالمنطوق به هنا: أن من قتل شيئاً وهو محرم متعمداً، فيجب عليه المثل.

ومفهوم المخالفة: أن من قتل شيئاً وهو محرم خطأ، فلا يجب عليه شيء.

فهنا دل اللفظ - وهي الآية - على ثبوت حكم للمسكوت عنه وهو - القتل الخطأ للنعم - مخالف لما دل عليه المنطوق - وهو وجوب المثلية في القتل العمد - فيكون - على ذلك - حكم المسكوت عنه: عدم وجوب المثل في القتل الخطأ.

المثال الثاني: قوله - عليه الصلاة والسلام - : «في سائمة الغنم زكاة».

فالمنطوق - هنا - وجوب الزكاة في الغنم السائمة، والمفهوم: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

المثال الثالث: قوله - عليه الصلاة والسلام - : «الثيب أحق بنفسها من وليها».

فالمنطوق هو: أن الثيب أحق بنفسها في أمر النكاح.

والمفهوم: أن غير الثيب وليها هو أحق منها في أمر النكاح.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤].

المنطوق: يجب جلد القاذفين ثمانين جلدة.

والمفهوم: أن الزائد على الثمانين غير واجب.

المثال الخامس: قولنا: «اعط السائل لحاجته»، يفهم منه: أنه لا يعطي غير المحتاج.

وسيأتي لذلك زيادة أمثلة وتوضيح عند ذكر أنواع دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»، إن شاء الله تعالى.

* * *

حجية دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

لقد اتفق العلماء على أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة في كلام الناس ومصنفاتهم.

أما مفهوم المخالفة ــ دليل الخطاب ــ في كلام الشارع، فقد اختلفوا في حجيته على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (وهذا حجة في قول إمامنا، والشافعي، ومالك، وأكثر المتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة في نصوص الشارع وغيرها، واعتبروا ذلك دليلاً يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية.

ذهب إلى ذلك الأئمة الثلاثة ـ مالك، والشافعي، وأحمد ـ وأكثر أصحابهم، وأكثر المتكلمين، وجماعة من الفقهاء، وأبو الحسن الأشعري، وبعض أهل العربية منهم أبو عبيد ـ القاسم بن سلام البغدادي ـ، وهو مذهب الجمهور من العلماء.

تنبيه: أصحاب هذا المذهب قالوا بأن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» حجة إجمالاً، ولكنهم اختلفوا في أنواع دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»، فبعضهم أقرها جميعاً، وبعضهم أقر أغلبها فقط، وأكثرهم أقرها جميعاً إلاّ مفهوم اللقب.

وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل في ذكر درجات دليل الخطاب ـ إن شاء الله ـ.

* * *

شروط دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

لم يقل أصحاب المذهب الأول: «إن دليل الخطاب حجة مطلقاً»، بل أكثرهم اشترط في ذلك شروطاً، إليك أهمها:

الشرط الأول: أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم، أو مساواته فيه، وإلاّ استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه فكان مفهوم موافقة «وهو التنبيه»، ولا يكون دليل خطاب «مفهوم المخالفة».

الشرط الثاني: أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب المعتاد، مثاله: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وذلك لأن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف عدم القيام بما أمر الله به من قبل كل من الزوجين، فلا يفهم منه أنه عند عدم الخوف لا يجوز الخلع.

الشرط الثالث: أن لا يكون لسؤال سائل في المذكور، والحادثة خاصة بالمذكور مثل أن يسأل: «هل في الغنم السائمة زكاة»، فيجاب: نعم في الغنم السائمة زكاة.

الشرط الرابع: أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه، وإلاَّ فلربما ترك التعرض له لعدم العلم بحاله، ولا يكون خوف يمنع من ذكر حال المسكوت عنه، أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.

الشرط الخامس: أن لا يكون للقيد فائدة أخرى غير إثبات خلاف الحكم للمسكوت عنه، فإن كان له فائدة أخرى كالتنفير، أو الامتنان، أو غير ذلك. فلا يكون حجة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، فهنا قيد اللحم بكونه طرياً، وتقييده بذلك لا يمنع أكل ما ليس بطري، لأن الوصف قد قصد الامتنان على العباد.

الشرط السادس: أن يذكر القيد مستقلاً، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فتقييده بالمساجد لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقالت طائفة منهم، وأبو حنيفة: لا دلالة له)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ليس بحجة في كلام الشارع وخطاباته، أي: لا يدل على إثبات الأحكام الشرعية.

ذهب إلى ذلك طائفة من المتكلمين: كأبـي الحسن التميمي من الحنابلة، وابن سريج من الشافعية، وبعض المالكية، وكثير من المعتزلة.

وهو مذهب أبـي حنيفة وأصحابه، قال الجصاص في «الفصول»: «ومذهب أصحابنا: أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه»، وقال الكمال بن الهمام في «التحرير»: «والحنفية ينفونه بأقسامه في كلام الشارع ــ فقط ــ ».

وهو مذهب ابن حزم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأمور خمسة).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ بأدلة خمسة:

الدليل الأول

قوله: **(أحدها: أنه يحسن الاستفهام، فلو قال: «من ضربك عامداً فاضربه»، حسن أن يقول: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه»، ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ أنه لو كان تقييد الحكم بالصفة ــ أو غيرها ــ يدل على نفيه عند عدمها: لما حسن الاستفهام عن الحكم في حال نفيها، لا عن نفيه، ولا عن إثباته؛ لكونه استفهاماً عما دل عليه اللفظ.

فمثلاً: لو قال السيد لعبده: «إن ضربك زيد عامداً فاضربه»، فإنه

يحسن أن يقول العبد: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟»، فلو كان له مفهوم وهو: عدم ضربه في حال الخطأ لما حسن الاستفهام؛ لأنه يكون لغواً.

كذلك لو قال: «لا تقل لزيد أف»، فإنه دل على امتناع ضربه، ومع ذلك فإنه يجوز أن يسأل ويقول: «هل أضربه؟».

كذلك: لو قال: «أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة»، حسن أن يقول: هل أخرجها عن المعلوفة.

ففي هذه الأمثلة ـ وغيرها مما ماثلها، يحسن الاستفهام فيها، وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، لذا لا يحسن الاستفهام في المنطوق؛ لأنه معلوم ومفهوم، وحسن في المسكوت لعدم الفهم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه، كقوله تعالى:** ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡۖ﴾ [النساء: ١٠٢]، ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، **فالمسكوت ـ أيضاً ـ محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ: أنه ورد في كلام العرب وكلام الله ـ تعالى ـ أحياناً تعليق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وأحياناً أخرى مع المخالفة، فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فتوقف فيه حتى يرد بيان حكمه من دليل آخر، أما دعوى نفي الحكم عن المسكوت عند إثباته في المنطوق فهذا تحكم

بغير دليل، يعارضه موافقة السكوت عنه للمنطوق به في الحكم.

فمثلاً قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في حجوركم»، وقوله: «ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم»، وقوله: «فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به» ففي هذه الآيات المسكوت عنه مساو للمنطوق به في الحكم فبنت الزوجة محرمة وإن لم تكن في حجركم، ويجوز وضع الأسلحة وإن لم يوجد أذى، أو مطر، وكذلك يجوز الخلع عند عدم الخوف.

إذن: تارة يكون المسكوت موافقاً للمنطوقة، وتارة يخالفه، وإذا كان الأمر كذلك فلا يرجح أحدهما على الآخر إلاَّ بمرجح خارجي، والترجيح بلا مرجح تحكم، والتحكم لا يجوز.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (**الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب، والاسم العَلَم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات؛ إذ يلزم من أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر، لأنه نفى العلم عن الله وملائكته، ويعلم من قوله: «محمد رسول الله» نفي الرسالة عن غيره، وذلك كفر**).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ــ: أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف؛ فإنه إذا قال: «قام الأسود، وخرج» لا يدل على نفيه عن الأبيض، بل مسكوت عن الأبيض، وإن منع ذلك مانع لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك: «رأيت زيداً» نفياً لرؤية غيره، وإذا قال: «ركب زيد» دل على نفي الركوب عن غيره، وقد تبع هذا بعضهم.

وهذا بهت واختراع على اللغات ـ كلها ـ فإن قولنا: «رأيت زيداً» لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد، وابنه وخادمه، لا عن غيره؛ لأنه لو أوجب نفي رؤيته لغيره للزم أن يكون قوله: «زيد عالم» كفر؛ لأنه نفى العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: «عيسى نبي الله» كفر؛ لأنه نفي النبوة عن محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ وعن غيره من الأنبياء.

فكذلك تعليق الحكم بالصفة فإنه لا يوجب ففي ذلك الحكم عن غيره مما لا توجد فيه تلك الصفة.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فنقول: «رأيت الظريف» و «قام الطويل»، فلو قال ـ بعد ـ : «والقصير» لم يكن مناقضاً).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ـ : أنا كما لا نشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد، واثنين، وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي، فكذلك للعرب طريق في الخبر عن الموصوف بصفة، فتقول ـ مثلاً ـ : «رأيت الظريف»، فلو قال ـ بعد ذلك ـ : «والثقيل»، لم يكن هذا مناقضاً للأول، ورفعاً له وتكذيباً لنفسه.

كذلك لو قال: «قام الطويل» و «اشتريت السائمة» و «بعت النخلة المؤبرة»، فلو قال ـ بعد ذلك ـ : «قام الطويل والقصير» و «اشتريت المعلوفة» و «بعت النخلة غير المؤبرة» لم يكن هذا مناقضاً للأول، ولا رافعاً له ولا تكذيباً لنفسه.

فلو كان تعليق الحكم بالصفة دالاً على نفيه عن غير الموصوف بها لما حسن الجمع بين تلك الجمل لما بينها من التناقض.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به).

ش: **أقول:** الدليل الخامس ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ: أن تخصيص المذكور بذكره معلقاً بتلك الصفة له فوائد كثيرة.

وما ذكرتموه من تخصيص الحكم به هي إحدى الفوائد.

والفوائد الأخرى هي كما يلي:

الفائدة الأولى

قوله: (فمنها توسعة مجاري الاجتهاد؛ لينال المجتهد فضيلته).

ش: **أقول:** الفائدة الأولى ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ: تكثير أبواب الاجتهاد. بيان ذلك.

أن الشارع لو استوعب جميع محل الحكم، ونص على كل حكم لم يبق للاجتهاد مجال، وتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر؛ وتخصيص بعض الحوادث بالأحكام معللاً بعلة ظاهرة، أو غير ظاهرة، أراد بذلك ــ كله ــ أن يحصل النظر والاجتهاد فيها، وبذلك الاجتهاد يحصل الثواب الجزيل للمجتهدين الذين تركوا كل ما لذ وطاب من أجل توضيح الصواب وبيانه.

ويحرص غيرهم على طلب العلم لينالوا ما ناله السابقون لهم، وبذلك يدوم العلم محفوظاً بإقبال هؤلاء وجدهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط.

ولولا ذلك لذكرت كل الأحكام عامة جامعة لجميع مجاري الأحكام وحفظها من حفظها، ولم يبق للاجتهاد محال.

* * *

الفائدة الثانية

قوله: **(ومنها الاحتياط على المذكور بالذكر؛ كيلا يقضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه عن عموم اللفظ بالتخصيص).**

ش: **أقول**: الفائدة الثانية ـ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ـ: عدم إخراج المذكور عن عموم اللفظ. بيانه:

أن الشارع قد ذكر هذا الشيء الموصوف تأكيداً عليه؛ وللاحتياط من أن يأتي بعض الناس ويجتهد ويخرجه عن اللفظ بالتخصيص.

فمثلاً: لو قال: «في الغنم زكاة» ولم يخصص «السائمة» بالذكر، لجاز لأي مجتهد أن يخرج «السائمة» عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له، فخص «السائمة» بالذكر؛ لئلا تكون محلاً للاجتهاد، وتكون «المعلوفة» مجتهداً فيها فيخرجها عن حكم السائمة.

مثال آخر: لو قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج «البر» و«التمر» فنص على ما لا وجه لإخراجه، وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد.

* * *

الفائدة الثالثة

قوله: **(ومنها تأكيد الحكم في المسكوت؛ لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه).**

ش: **أقول**: الفائدة الثالثة ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ: تأكيد الحكم في المسكوت عنه. بيانه:

أنه إذا كان قد ذكر الحكم وهو معلَّق بتلك الصفة وذلك المعنى، فإذا وجدت تلك الصفة وذلك المعنى في المسكوت عنه بصورة أقوى فإن حكم المنطوق به يكون للمسكوت من باب أولى مثل ما قلنا في دلالة التنبيه أو مفهوم الموافقة.

* * *

الفائدة الرابعة

قوله: **(ومنها معان لا يطلع عليها)**.

ش: **أقول**: الفائدة الرابعة ــ من فوائد تخصيص الشيء بالذكر ــ: أن يكون مقصود صاحب الشرع تكثير ألفاظ النصوص ليكثر ثواب القارىء.

* * *

الفائدة الخامسة

من فوائد تخصيص الشيء بالذكر: أن يكون الباعث على التخصيص ــ للأشياء الستة ــ عموم وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة فيها خاصة.

أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها، فعدم علمنا بتلك الأسباب لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه.

فكذلك في الأوصاف.

* * *

النـتـيـجـة

قوله: **(فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم)**.

ش: **أقول**: ينتج ــ مما سبق ذكره من الفوائد ــ: أن تخصيص الشيء بالذكر لا تختص فائدته بتخصيص الحكم بالمذكور ونفيه عما عداه، بل لذكر ذلك فوائد، فبطل ما ذكرتم.

* * *

اعتراض على هذا

قال قائل معترضاً على ما سبق: إنكم بكلامكم هذا قد ساويتم بين المنطوق به والمسكوت عنه، مع أنه قد اتفق على الفرق بينهما، فكيف هذا؟

* * *

الجـواب عنـه

قوله: **(ولا ينكر الفرق بين المنطوق، والمسكوت، لكن من حيث إن الأصل عدم الحكم في الكل، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له، فإذاً لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال، وعماد الفرق: نفي، وإثبات فمستند الإثبات: الذكر الخاص، ومستند النفي: الأصل، والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامية: أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرون)**.

ش: **أقول**: هذا الجواب واضح، وزيادة في إيضاحه وبيانه أقول:

إن أصحاب المذهب الثاني، وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب،

أو مفـهـوم المخالفة، قالوا: إنا لا ننكر وجود فرق بين المنطوق والسكوت.

ووجه الفرق هو: أن الأصل في الأشياء: براءة الذمة من التكاليف، أي: عدم وجود حكم في المنطوق وفي المسكوت، لكن تخصيص الشيء بالذكر قد بين ثبوت الحكم في المنطوق ـ فقط ـ .

أما المسكوت فقد بقي على الأصل ـ أي: أن الذمة بريئة فيه ـ ؛ لأنه لا يوجد دليل على إثبات حكم فيه، أو نفيه عنه، واللفظ ـ وهو المنطوق ـ لا يوجد فيه دلالة على إثبات حكم له، أو نفيه عنه.

إذن: اللفظ لا يدل على شيء مما يخص المسكوت.

والخلاصة: أن عندنا إثبات، وعندنا نفي.

والدليل الذي استند إليه الإثبات هو الذكر الخاص.

والدليل الذي استند إليه النفي هو التمسك بالقاعدة السابقة وهي «الأصل: عدم الحكم».

فتوهمتم ـ يقصدون الجمهور ـ : أنه جاء الاختصاص والفرق بين السكوت والمنطوق من الذكر ـ فقط ـ .

لكن الحق: هو ما قلنا: وهو أن حكم المنطوق ـ وهو أحد طرفي الفرق ـ حصل من الذكر؛ حيث ذكر ونطق به، أما الحكم في الآخر، وهو: المسكوت فقد كان حاصلاً من التمسك بتلك القاعدة وهي: أن الأصل عدم الحكم، قبل ورود النطق.

ولهذا وقع الغلط عندكم.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا دليلان).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون ـ بحجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة بأدلة، من أهمها دليلان:

الدليل الأول

قوله: (أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ـ: أن الفصحاء من أهل اللغة واللسان قد فهموا من تعليق الحكم على شرط، أو على وصف: انتفاء الحكم عما عداه.

وهذا يدل على حجية مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب؛ لأن المبحث لغوي، وأهل اللغة هم المرجع في ذلك.

وقد فهم هؤلاء من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاءه بدونه في وقائع كثيرة، منها:

الواقعة الأولى

قوله: (بدليل ما روى يعلى بن أمية، قال: قلت لعمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ: ألم يقل الله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾ [النساء: ١٠١] فقد أمن الناس؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم، ففهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف وجوب الإتمام حالة الأمن وعجباً من ذلك).

ش: **أقول**: الواقعة الأولى ــ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاء الحكم بدونه ــ : ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وأحمد في «المسند»: أن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب ــ رضي الله عنهما ــ : ما بالنا نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة: أن أبا يعلى قد فهم من تخصيص القصر بحالة الخوف: عدم القصر عند عدم الخوف، ولم ينكر عليه عمر، بل قال: قد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي ﷺ عن ذلك، فقال لي: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته».

أي: فهما من تعليق إباحة القصر في حال الخوف، وجوب الإتمام في حالة الأمن.

ويعلى بن أمية وعمر بن الخطاب من فصحاء العرب، وقد فهما ذلك، والنبي ﷺ لم ينكر ذلك هذا الفهم، بل أقره.

* * *

اعتراض على ذلك

لقد اعترض على الاستدلال بتلك الواقعة باعتراضين، هما:

الاعــتراض الأول

قوله: **(فإن قيل: الإتمام واجب بحكم الأصل، فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا حيث خولف الأصل)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ــ على الاستدلال بتلك الواقعة ــ : أنه

إنما عجبا لأن الإتمام واجب بحكم الأصل؛ حيث إن الآيات أمرت بإتمام الصلاة، وإنما استثنى حالة الخوف وأباح فيها القصر لهذا العذر، وهو: الخوف، فبقيت حالة الأمن على ما هي عليه يجب فيها الإتمام.

فثبت أنهما عجبا نظراً لمخالفة الأصل.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: (ثم الآية حجة لنا، فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فدل على انتفاء الدليل).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني على الاستدلال بتلك الواقعة: أن الآية، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] حجة لنا. بيان ذلك:

أن عدم الشرط ــ وهو الخوف ــ لم يدل على عدم الحكم ــ وهو: القصر.

أي: لم يثبت انتفاء الحكم ــ وهو القصر ــ عند انتفاء الشرط، وهو: الخوف.

فيجوز القصر ولو لم يوجد خوف.

* * *

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر ــ رضي الله عنه ــ وهو صاحب القصة، وعائشة، وابن عباس: أن الصلاة إنما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فدل

على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب»).

ش: **أقـول**: لمـا قال المعترض ــ في اعتراضه الأول ــ : «إن الأصل واجب لحكم الأصل الثابت بالآيات، وإنما استثني منها حالة الخوف».

يجاب عن ذلك: بأنه لا يوجد في القرآن آية واحدة تدل على وجوب إتمام الصلاة بلفظها خاصة، ولهذا يقال: إن الأصل في الصلاة القصر، وروي عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنها قالت: كانت صلاة السفر والحضر ركعتين فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر».

فدل على أنهم فهموا وجوب الإتمام عند الأمن بسبب مخالفة دليل الخطاب.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر كما قد يخالف العموم).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثاني ــ : «إن الآية حجة لنا؛ حيث لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء لشرط فيجوز القصر عند عدم الخوف».

يجاب عن ذلك: بأن دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة قد دل على منع القصر عند عدم الخوف، وإنما ترك العمل بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة لدليل آخر أباح القصر ولو لم يوجد الخوف.

قياساً على ظاهر العموم، فإنه يترك أحياناً لدليل آخر.

* * *

جواب ثان عن الاعتراض الثاني

يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بجواب ثان، وهو: أنه يحتمل أنه ذكر الشرط يبين فيه: أن السبب في نزول إباحة القصر كان الخوف، ثم عممت الإباحة، كما قال تعالى: ﴿۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فبين أن ذلك سبب الارتهان، لا أنه شرط في الارتهان.

* * *

الواقعة الثانية

قوله: (ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود»، قال عبد الله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر، فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان»، ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه).

ش: **أقول:** الواقعة الثانية ــ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط، أو وصف انتفاء الحكم بدونه ــ: ما أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، وأبو داود في «سننه» والترمذي في «سننه»: أن عبد الله بن الصامت ــ رضي الله عنه ــ قال: سمعت أبا ذر يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يقطع صلاة الرجل: الحمار، والكلب لأسود، والمرأة»، فقلت: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر من الأبيض؟

وجه الدلالة: أن عبد الله بن الصامت فهم من تخصيص الكلب الأسود بالحكم نفي الحكم عن غيره، وأن الكلب الأبيض، أو الأحمر لا يقطع الصلاة، ولم ينكر عليه أبو ذر ــ راوي الحديث ـ بل قال: يا ابن أخي سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان».

ففهما من تعليق الحكم ــ وهو قطع الصلاة ــ على الكلب الموصوف بالسواد انتفاء الحكم عن غير الكلب الأسود.

وعبد الله بن الصامت، وأبو ذر: من فصحاء العرب وأهل اللغة واللسان، وقد فهما ذلك، والنبي ﷺ قد أقر ذلك، ولم ينكره.

* * *

الواقعة الثالثة

قوله: **(ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب، فقال: «لا يلبس القميص، ولا السراويل، ولا البرانس»، فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه)**.

ش: **أقول**: الواقعة الثالثة ــ من الوقائع الدالة على فهم فصحاء أهل اللغة من تعليق الحكم على شرط أو صفة انتفاءه بدونه ــ: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عمر: أن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب قال: «لا يلبس القميص، ولا السراويل، ولا البرانس».

وجه الدلالة: أن تعليق الحكم وتخصيصه بشيء يدل على نفي الحكم عما سواه؛ لأنه لو لم يكن يدل على نفي الحكم عما سواه لما كان ما ذكره الرسول ﷺ «وهو لا يلبس القميص...» جواباً لسؤال السائل عما يجوز للمحرم لبسه.

وذلك لأن سؤال السائل عام، فلو لم يكن القميص والسراويل، والبرانس مختصة بالتحريم، لما كان الجواب مطابقاً للسؤال.

تنبيه: القميص، والسراويل معروفة، أما البرانس: فهي جمع برنس: وهو: كل ثوب رأسه منه، ويطلق على القلنسوة الطويلة.

تنبيه: هناك وقائع كثيرة دالة على أن فصحاء أهل اللغة قد فهموا من تعليق الحكم على شرط أو صفة انتفاءه بدونه لم يذكرها ابن قدامة، وإليك أهمها ــ على التسلسل السابق ــ :

الواقعة الرابعة

أنه روي عن أبي عبيد ــ القاسم بن سلام ــ أنه قال بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة في قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»، حيث قال: إنه أراد به: أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته.

تنبيه: المراد بالواجد: الغني، والمراد بليه: مطله.

والمراد بقوله: «يحل عرضه»، أي: تحل مطالبته.

ومعناه: مطل الغني سبب في مطالبته، فإن لم يدفع ما عليه عوقب بالحبس ونحوه.

وقال أبو عبيد في قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «مطل الغني ظلم»: مطل غير الغني ليس بظلم.

وجه الدلالة: أن أبا عبيد ــ وهو من فصحاء العرب، وأهل اللغة المعروفين ــ قد فهم أن تعليق الحكم وتخصيصه بشيء يدل على نفي ذلك الحكم عما سواه.

* * *

الواقعة الخامسة

أن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قد منع من توريث الأخت مع البنت، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، حيث إنه فهم من توريث الأخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت؛ لأنها ولد. وهو من فصحاء العرب، بل هو ترجمان القرآن.

* * *

الواقعة السادسة

ما روى قتادة، حيث قال: لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال النبي ﷺ: «قد خيرني ربي، فوالله لأزيدن على السبعين»، ففهم أن ما زاد على السبعين بخلافه.

* * *

الواقعة السابعة

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد اتفقوا على أن قوله ــ عليه السلام ــ : «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ناسخ لقوله ﷺ: «الماء من الماء»، ولولا أن قوله: «الماء من الماء» يدل على نفي الغسل من غير إنزال لما كان ناسخاً له.

* * *

الواقعة الثامنة

أن العربي لو قال لوكيله: «اشتر لي حصاناً أسود»، فهم منه: عدم شراء الأبيض، ولو أنه اشترى أبيض لم يكن ممتثلاً.

كذلك لو قال: «أنت طالق إن دخلت الدار»، فهم منه: انتفاء الطلاق عند عدم الدخول.

وغيرها من الوقائع الدالة على أن فصحاء العرب وأهل اللغة واللسان قد فهموا من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء ذلك الحكم عما عداه.

هذا وإن اعترض على بعضها، فإنه لا يمكن أن يعترض عليها ــ كلها ــ، ومن اعترض عليها ــ كلها ــ فهو معاند ومكابر، والمعاند والمكابر لا يعتقد بقوله.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، فلما خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم، والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟، بل لو قال: «في الغنم الزكاة» لكان أخصر في اللفظ، وأعم في بيان الحكم فالتطويل لغير حاجة يكون لكنة في الكلام وعياً، فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟، فظهر: أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية دليل الخطاب: أو مفهوم المخالفة ــ: أن الشارع لا يتلفظ بلفظ إلاَّ لحاجة وفائدة، ولا فائدة لذكر الشيء وتخصيصه إلاَّ لأن المسكوت غير مساوٍ له.

فمثلاً: قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»، فهنا وصف الغنم التي تجب فيها بالسوم.

فلو كان حكم الغنم السائمة والمعلوفة سواءً في وجوب الزكاة، لما كان لذكر وتخصيص الغنم السائمة فائدة، بل كان ملغزاً بذكر ما يوهم نفي الزكاة في المعلوفة.

أي: لو كان حكم وجوب الزكاة عاماً وشاملاً للقسمين: «الغنم السائمة» و «الغنم المعلوفة»، لقال: «في الغنم زكاة» وهو مناسب لما وصف النبي ﷺ به من أنه أوتي جوامع الكلم، فهو أخصر في الكلام وأبلغ، إلاَّ أنه ترك هذا الاختصار مع الحاجة إليه، وأطال الكلام حيث أضاف لفظ «السائمة» فلا بد أن يكون لهذه الإضافة وهذا التطويل فائدة؛ لكون التطويل لغير فائدة لكنة وعياً.

ولا فائدة له إلاَّ بيان أن المسكوت عنه ـ وهي الغنم المعلوفة ـ غير مساو للمذكور ـ وهي الغنم السائمة ـ في الحكم.

إذن تكون فائدة التخصيص بذكر السائمة نفي الزكاة عن المعلوفة.

* * *

الاعتراض على هذا الدليل

قوله: **(اعترضوا عليه من أربعة وجوه)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض بعض أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة ـ على الدليل الثاني باعتراض يتكون من أربعة أوجه، هي كما يلي:

الوجــه الأول

قوله: **(أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يعرف الوضع، ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني السابق ــ أنكم: أيها الجمهور ــ في دليلكم الثاني ــ عكستم الواجب؛ حيث إنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ؛ لأنكم قلتم في دليلكم السابق: «إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن المسكوت غير مساوٍ للمذكور فدل ذلك على أنه ما تلفظ بالسوم إلاَّ لأن المعلوفة لا تدخل معه في وجوب الزكاة».

وهذا ليس بصحيح، بل الصحيح هو: أن يعرف أولاً وضع اللفظ، ثم تترتب الفائدة عليه؛ حيث إن العلم بالفائدة ثمرة معرفة وضع اللفظ.

وبناء عليه: لا تكون معرفة وضع اللفظ تابعة لمعرفة فائدته.

* * *

الوجه الثاني

قوله: **(الثاني: لم قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلتم: ما علمنا له فائدة، قلنا: فلعل ثم فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب ــ: أنكم ــ أيها الجمهور ــ قد بنيتم دليلكم الثاني على أصلين هما:

أولهما: أنه لا بد من فائدة لتخصيص الشيء بالذكر.

ثانيهما: أنه لا فائدة إلاَّ اختصاص الحكم بذلك الشيء المذكور ونفيه عما سواه.

سلمنا لكم الأصل الأول ــ وهو أنه لا بد من فائدة ــ .

ولكن لا نسلم الأصل الثاني؛ لأن فائدته ليست محصورة فيما ذكرتم، بل الفوائد من تخصيص الشيء بالذكر كثيرة، واختصاص الحكم أحد هذه الفوائد.

فإن قلتم: لو كان له فائدة غير اختصاص الحكم به لعرفناه، ولكنا لم نعرف إلاَّ تلك الفائدة فتكون هي الفائدة الوحيدة.

قلنا: لا نسلم لكم ذلك، فقد توجد فائدة لم تعثروا عليها، ولم تطلعوا عليها، فليس كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم، فلعلها قد غابت عن أذهانكم، ولعلها حاضرة ولكنكم لم تطلعوا عليها، فكأنكم ـ في قولكم هذا ـ جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة، وهذا خطأ.

والخلاصة: أن دليلكم هذا مبني على الجهل بفائدة أخرى.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (**الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فلم لم يقولوا: إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وأن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟**).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب ـ: أن دليلكم هذا يبطل بمفهوم اللقب؛ حيث لم يقل به أحد منكم ـ أيها الجمهور ـ فلم لم تطلبوا الفائدة فيه؟ حيث لم يقل واحد منكم: إن تخصيص الأشياء الستة في حديث عبادة بن الصامت في الربا يوجب اختصاصها به، ولم يقل واحد منكم: إن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوب الزكاة في بقية المواشي.

فإذا خص الأشياء الستة في الربا وعمم الحكم في جميع الموزونات والمأكولات، والمطعومات، وخصص الغنم السائمة بالزكاة مع وجوبها في الإبل والبقر.

فما سببه مع استواء الحكم؟

فإن قلتم: لعل إليه داعياً من سؤال، أو حاجة، أو سبب لا نعرفه.

نقول: كذلك في التخصيص بالوصف والشرط.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: **(الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمناه، ويحتمل: أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها).**

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من أوجه الاعتراض على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ: أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد أخرى غير الفائدة التي ذكرتموها وهي: بيان أن الحكم في المسكوت مخالف للحكم في المذكور.

وهذه الفوائد قد ذكرناها في دليلنا الخامس من أدلتنا على عدم حجية دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة.

ثم يحتمل أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة ــ مثلاً ــ عموم وقوع، أو خصوص سؤال، أو وقوع واقعة، أو اتفاق معاملة فيها خاصة، أو غير ذلك من أسباب لا نطلع عليها، فعدم علمنا بذلك لا ينزل بمنزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعل إليه داعياً لم نعرفه، فكذلك في

الأوصاف، فنقول: لعل الشارع قد وصف الغنم بالسائمة لسبب لم نطلع عليه فلا نجزم بأنه لم يعلق الحكم بهذا الوصف إلاَّ لأنه يراد نفي الحكم عن الشيء الذي لم يوجد فيه هذا الوصف كما قلتم أيها الجمهور.

* * *

الجواب عن تلك الوجوه

والجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (**الجواب**).

ش: **أقول**: الجواب عن كل وجه من الوجوه الأربعة ــ التي اعترض بها أصحاب المذهب الثاني على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ وهو يتضمن الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني الخمسة.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد خلط الجواب عن الوجوه مع الجواب عن أدلة المخالفين، وسأبين ذلك إن شاء الله فأقول وبالله التوفيق:

الجواب عن الوجه الأول

قوله: **(أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو: التفاهم، واستدللنا على عدم إلّه ثان بعدم وقوع الفساد، فإذا قد علمنا: أن كلام الله ــ تعالى ــ لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم فيلزم منه ذلك ضرورة)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الوجه الأول ــ السابق: «إنكم

جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وهذا لا يمكن».

فإنه يجاب عن ذلك: بأن يقال: إن هذا الكلام غير صحيح؛ حيث إنه يجوز الاستدلال على الشيء بآثاره وفوائده وثمراته، وهو جائز في النفي والإثبات.

مثال الإثبات: أننا استدللنا على وجود الاشتراك في اللفظ بإخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم.

ومثال النفي: أننا استدللنا على عدم إلّه ثان بعدم وقوع الفساد في السموات والأرض، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهنا قد علمنا أن كلام الله لا بد له من فائدة، وأنه لا فائدة لتخصيص الشيء بالحكم سوى اختصاصه بالحكم ونفيه عما عداه، ولا بد أن نقول ذلك لئلا يلزم خلو كلام الشارع عن الفائدة، ويكون عبثاً.

تنبيه: قال ابن قدامة: «فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم»، وقد وردت هذه العبارة في جميع النسخ، وفيها إشكال، وهو واضح؛ حيث إنه ذكر أنه يستدل على عدم الاشتراك بإخلاله بمقصود اللفظ. وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن يقول: «فإننا استدللنا على وجود الاشتراك في اللفظ بإخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم».

أو يقول: «فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في اللفظ بعدم إخلاله بمقصود الوضع، وهو: التفاهم».

* * *

الجواب عن الوجه الثاني

قوله: (وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه، وشدة عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي).

ش: أقول: لما قال المعترض ــ في الوجه الثاني السابق ــ: «لم قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فقد يكون لذلك فوائد أخرى لا نعلمها».

فإنه أجيب عن ذلك: بأن تخصيص الشيء بالذكر له فائدة متيقنة، وفائدة غير متيقنة.

أما فائدته المتيقنة فهي التي ذكرناها، وهي: قصر الحكم عليه ونفيه عما عداه.

أما غيرها فهي أمور قد توهم قائلها أنها فائدة، وهي تحتمل العدم وتحتمل الوجود.

وإذا كان الأمر كذلك فلا نترك ما تيقنا منه وقطعنا به وتأكدنا من وجوده لأمر موهوم قد شككنا فيه.

بل يترجح عندنا عدم تلك الفوائد.

إذ لو وجدت فوائد أخرى لكانت ظاهرة جلية ولم تخف عن العالم المجتهد الفطن مع كثرة بحثه، وتدقيقه، وشدة عنايته بالألفاظ، فإذا كنا قد تأكدنا وتيقنا من تلك الفائدة ــ وهي: «أن تخصيص الشيء بالذكر يفيد قصر

الحكم عليه ونفيه عما عداه»، فإنا نستصحبها ونستدل بها لعدم وجود ما يغير الحال.

أما ما ذكرتموه من الفوائد الثلاث في الدليل الخامس ـ من أدلتكم على عدم حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ـ فسيأتي الجواب عنها قريباً.

* * *

الجواب عن الوجه الثالث
وهو جواب عن الدليل الثالث من أدلتهم

قوله: **(وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة، ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو: أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين؛ لأن ذكر الصفة يذكر بضدها، وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام، ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم).**

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «إن تعليق الحكم على اللقب لا يدل على تخصيصه بالحكم ونفيه عما سواه فكذلك تعليقه على الوصف»، وقالوا ـ في اعتراضهم الثالث ـ بعد ذلك: «إن دليلكم أيها الجمهور ـ يبطل بمفهوم اللقب فلم لم تقولوا به مع أنه لا يوجد فرق».

أجيب عن ذلك بجواب واحد، وهو: أن هذا الكلام ـ الذي ذكره أصحاب المذهب الثاني ـ مبني على قياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم، وهذا القياس لا يصح لأمور:

الأمر الأول: أنه قياس في اللغة فلا يصح عند كثير من العلماء.

الأمر الثاني: سلمنا أن القياس في اللغة صحيح، فلا نسلم أن تعليق الحكم على التخصيص بالاسم ــ وهو اللقب ــ لا يدل على نفي الحكم عما سواه، فقد قال بذلك بعض العلماء ــ كما سيأتي ذكره ــ .

الأمر الثالث: سلمنا أن القياس في اللغة صحيح، وأن مفهوم اللقب ليس بحجة، فإنه لا يقاس عليه مفهوم الصفة، أو الشرط أو نحوهما ــ كما سيأتي ــ لوجود الفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة، ووجه الفرق هو:

أن التخصيص باللقب يحتمل احتمالاً راجحاً أنه لم يحضره ذكر الاسم الآخر المسكوت عنه.

أما التخصيص بالصفة فهذا الاحتمال ضعيف وبعيد، فإنه إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين للشيء الواحد ــ كأن يذكر الطول ــ فإنه يتذكر الصفة المضادة لها ــ وهي: القصر ــ فظهر احتمال المفهوم لذلك أقرب من احتمال المفهوم لما ذكر الاسم ــ فقط ــ .

أي: أن شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بما ليس له تلك الصفة أتم من شعور المتكلم باسم أحد الجنسين بالجنس الآخر.

وعند ذلك: فلا يلزم من عدم دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة.

تنبيه: هذا الجواب عن الدليل الثالث من أدلة المنكرين لحجية دليل الخطاب، أما الجواب عن الدليل الأول والثاني والخامس فسيأتي في كلام ابن قدامة، وأما الجواب عن الدليل الرابع فهو بعد ذلك فأقول:

الجواب عن الدليل الرابع
ولم يذكره ابن قدامة

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ : إنه لو قال:

«قام الطويل»، ثم قال بعد ذلك: «والقصير» لم يكن ذلك متاقضة ولو كان تعليق الحكم بالصفة يفيد نفيه عما عداه لما حسن الجمع بينهما.

يجاب عن ذلك بأن قوله: «قام الطوال» يدل على أن القيام قد اختص بالطوال فقط ونفي القيام عن القصار.

أما إذا عطف عليه القصار، وقيل: «قام الطوال والقصار» فلا يكون الطوال قد خصصوا بالذكر، فلا يدل على نفي القيام عن القصار: هذا إذا وقع عن طريق العطف.

وأما إذا قال: «قام الطوال»، ثم قال بعد ذلك: «قام القصار»، فهذا غير ممتنع؛ لأن حاصله: أن قوله: «قام القصار» وقع معارضاً لدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة، والمعارضة غير ممتنعة. بيان ذلك:

أن قوله: «قام الطوال» اقتضى بدليل الخطاب: أن القصار لم يقوموا ولما قال ــ بعد ذلك ــ «وقام القصار» عارض هذا المنطوق مفهوم العبارة السابقة، والمنطوق مقدم على المفهوم.

* * *

الجواب عن الدليل الخامس

لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب ــ في دليلهم الخامس: «إن تخصيص الشيء بالذكر له فوائد أخرى غير تخصيص الحكم به ونفيه عما سواه»، وذكروا ثلاث فوائد منها.

أجاب الجمهور عن كل فائدة ذكروها. وإليك بيان ذلك:

الجواب عن الفائدة الأولى

قوله: (وأما الثالث فباطل، فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم،

والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها، والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات، ثم يفضي إلى محذور وهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني، في دليلهم الخامس: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر توسعة مجاري الاجتهاد لينال المجتهد فضيلة الاجتهاد ثواب وأجر المشقة التي يعانيها من جراء الاجتهاد».

أجيب عن ذلك: بأن هذا باطل، إذ لا يمكن أن يكون هذا هو مقصود الشارع في تخصيص الشيء بالذكر؛ وذلك لأن النبي ﷺ قد بعث لبيان الشرعيات وما يتعلق بذلك من بيان الأحكام والمقاصد.

أما الاجتهاد فإن الأمة الإسلامية قد اضطرت لاستعماله بعد انقطاع الوحي لقلة النصوص، وكثرة الحوادث والوقائع؛ إذ لا يمكن بناء الأحكام على تلك النصوص، فلا بد من الاجتهاد فيها.

فيبعد كل البعد أن يترك النبي ﷺ ما بعث لأجله، لشي لم يبعث لأجله وهو توسعة مجاري الاجتهاد.

* * *

الجواب عن الفائدة الثانية والثالثة

قوله: **(وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقتضى، أو مماثلاً له، فالتخصيص إذاً يكون بعيداً، وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه ــ وقد سبق الكلام فيه ــ).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني، في دليلهم الخامس: «إن من فوائد تخصيص الشيء بالذكر: الاحتياط في المذكور لئلا يخرج بالتخصيص، وهي الفائدة الثانية»، وقالوا: في الفائدة الثالثة: «تأكيد الحكم في المسكوت».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هاتين الفائدتين لا يحصلان.

أما الفائدة الثانية ــ وهي: الاحتياط في المذكور؛ لئلا يخرج بالتخصيص ــ فلا تحصل؛ لأن كلامنا ــ هنا ــ فيما إذا كان المسكوت عنه أقل وأدنى في المعنى الذي شرع الحكم من أجله في المنطوق، أو مماثلاً له، ففي هذه الحالة يكون التخصيص وإخراج المذكور من عموم اللفظ بعيداً جداً.

أما الفائدة الثالثة ــ وهي: «تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى وأعلى»، فلا تتصور هنا؛ لأن هذا يكون تنبيه أو مفهوم موافقة، لا دليل خطاب أو مفهوم مخالفة، ففرق بين الأمرين، وقد سبق ذلك.

* * *

الجواب الإجمالي عن جميع الفوائد التي ذكرها أصحاب المذهب الثاني

إذا لم تسلموا بتلك الأجوبة عن كل فائدة، فإنا نجيب عن جميع الفوائد الثلاث السابقة وما زيد عليها بجواب إجمالي، ونقول: إن ما ذكرتموه من فوائد تخصيص الشيء بالذكر المحتملة لا ينافي ما ذكرناه من فائدته ــ وهي: أن تخصيص الشيء بالحكم يفيد نفيه عما سواه ــ؛ حيث إن تلك الفائدة هي الأولى والأقوى من تخصيص الشيء بالذكر، أما الباقي مما ذكرتموه من الفوائد فلا تمتنع، وقلنا ذلك تكثيراً لفوائد الكلام، حيث إن

تكثير فوائد الكلام أولى من الإقلال منها.

* * *

الجواب عن الوجه الأول

قوله: (وأما الرابع، فأمور موهومة لا يترك لها المتيقن، لما ذكرنا).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني في الوجه الرابع ـ من أوجه الاعتراض على دليل الجمهور الثاني ـ: «إن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم، ويحتمل أن السؤال وقع عنها...». فإنه يجاب عن ذلك بأمرين:

الأول: أن ما ذكرتموه من احتماله لفوائدٍ أخرى هي أمور قد توهمت أنها فوائد لذلك، ونحن نشك فيها، أما ما ذكرناه من فائدته، وهي: أن تخصيص الشيء بالحكم يفيد نفيه عما سواه، فهي فائدة متيقنة، فلا نترك المتيقن من أجل احتمال مشكوك فيه: قد يصدق وقد لا يصدق، كما بينا سابقاً.

الثاني: على فرض أن تلك الفوائد صحيحة، فإنها لا تنافي ما ذكرناه من الفائدة المتيقنة، كما بينا سابقاً.

* * *

الجواب عن الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: يحسن الاستفهام عنه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «لو كان التخصيص بالحكم يفيد نفيه عما سواه لما حسن الاستفهام»، فإنه أجيب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

قوله: (ممنوع، وأما إذا قال: من ضربك متعمداً فاضربه. فلا يحسن أن يقال: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ لكن يحسن أن يقال: فالخاطىء ما حكمه؟ أو ما أصنع به؟ وهذا غير ما دل عليه الخطاب).

ش: **أقول**: الجواب الأول ــ عن دليلهم السابق الذكر ــ : أنا لا نسلم حسن الاستفهام فيما ذكرتم، بل نمنعه.

أي: إذا قال: «من ضربك متعمداً فاضربه»، فإنه لا يجوز لغة ولا عقلاً أن يقول العبد: «فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟».

ولكن يجوز للعبد أن يستفهم بأسلوب آخر، فيقول: «فالخاطىء ما حكمه؟» أو يقول: «فالخاطىء ماذا أصنع به؟» فإن قوله هذا لا يدل على ما دل عليه دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة؛ لأن الذي دل عليه دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة هو: «أنه إذا ضربه خاطئاً فلا يضربه».

أما قوله: «فالخاطىء ما حكمه أو ماذا أصنع به؟» فلم يوضح حكمه، فاختلفا.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ولو سلَّمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عن دليلهم الأول السابق الذكر ــ : سلمنا حسن الاستفهام من العبد ــ هنا ــ .

وإنما حسن الاستفهام ــ هنا ــ لأنه فهم من تخصيص الحكم نفيه عما

عداه فيكون دليلاً عليكم، لا لكم؛ حيث فهم العبد من قوله: «من ضربك متعمداً فاضربه»، إن الضارب الخاطىء حكمه يختلف عن حكم الضارب المتعمد، ولكنه استفهم وقال: «وإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟» ليتأكد ويحتاط لنفسه؛ لأنه فهم ذلك عن طريق دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة، ودلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع، ولهذا حسن الاستفهام في الخاص ـ مع أنه لا يحتمل، فمثلاً لو قال شخص: «رأيت الخليفة»، فإنه يحسن من السامع أن يقول: «رأيت الخليفة»، وقال ذلك ليتأكد من مقالة هذا الشخص الأول.

وكذلك لو قال: «رأيت أسداً»، فإنه يحسن من السامع أن يقول: «رأيت أسداً». . وهكذا.

إذن يكون العبد قد فهم من تخصيص العامد بالضرب، أن الخاطىء إذا ضرب لا يضرب ولكنه سأل ليتأكد.

وقد سبق مثل ذلك في الجواب عن الشبهة الرابعة من شبه منكري صيغ العموم.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني لأصحاب المذهب الثاني

قوله: (وقولهم: «إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عند عدمه»، قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى اختصاص الحكم به، إما لكونه الأغلب، أو غير ذلك، والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ : «إن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه له عند عدم تلك الصفة»، فإنه يجاب عن ذلك بأنا نسلم أنه يرد أحياناً أن يكون

المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم، ولا يكون مخالفاً له ولكن بشرط: أن يظهر للتخصيص فائدة غير الفائدة التي ذكرناها وأقوى منها. من ذلك: أن يكون المنطوق به هو الأغلب الأكثر فيلحق به الأقل ويساويه في الحكم.

فليس هذا بدليل خطاب، أو مفهوم مخالفة؛ لأنه لم يتوفر فيه الشرط الثاني من شروط دليل الخطاب السابقة الذكر.

فقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الغالب كون الربائب في الحجور، فقيد به لذلك، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلاف ذلك، بل هن محرمات سواء كن في الحجور أم لم يكن.

كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، ذكر ذلك لأن الأغلب المعتاد أنه لا توضع الأسلحة إلاَّ عند وجود المرض، أو المطر، فلا يفهم منه أنه عند عدم المرض أو المطر لا يجوز وضع الأسلحة.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإنه ذكر ذلك لأن الخلع غالباً إنما يكون عند خوف عدم القيام بما أمر الله به من قبل كل من الزوجين، فلا يفهم منه: أنه عند عدم الخوف لا يجوز الخلع.

أما إذا لم يظهر للتخصيص فائدة أقوى من الفائدة التي ذكرناها فيكون على ما قلنا وهو: أن هذا لم يخصص بهذا الحكم إلاَّ لأن غيره مخالف له في الحكم. والله أعلم.

تنبيه: لقد بان لك فيما سبق أن ابن قدامة قد أجاب عن أدلة أصحاب

المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة ــ وهي خمسة أدلة، وأجاب عن الوجوه الأربعة التي اعترض بها المنكرون لهذه الحجية على الدليل الثاني من أدلة الجمهور على حجيته ولكن أدخل بعضها في بعض، وقد تم توضيح ذلك وتفصيله بتوفيق الله. فلتلاحظ هذا.

* * *

أثر هذا الخلاف

سبق أن ذكرنا أن العلماء اختلفوا في حجية دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة وهو مذهب الجمهور.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، وهو مذهب الحنفية وبعض المتكلمين، ولقد كان لاختلافهم هذا أثره في بعض الأحكام الفقهية. وإليك بعض الأمثلة:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

اختلف العلماء في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ ذهبوا إلى عدم جواز الزواج بالأمة مع عدم خوف العنت أخذ بمفهوم المخالفة من هذه الآية.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الحنفية ومن معهم ــ فقد ذهبوا إلى جواز الزواج بالأمة سواء خشي العنت أم لا؛ أخذاً بعموم الآيات المميزة لذلك كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، ولم يعملوا بمفهوم المخالفة ــ هنا ــ .

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فقد اختلف في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ ذهبوا إلى أن نفقة البائن الحائل غير واجبة؛ مستدلين بدليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة من هذه الآية؛ حيث إن الآية جعلت النفقة للبائن بشرط أن تكون حاملاً، فينتفي الحكم عند انتفاء الشرط، فيثبت عدم وجوب النفقة للبائن الحائل.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الحنفية ومن معهم ــ فإنهم ذهبوا إلى وجوب النفقة للمطلقة ثلاثاً سواء كانت حاملاً، أم حائلاً، ولم يأخذوا بمفهوم المخالفة من هذه الآية، وقالوا: إنه إذا كانت هذه الآية قد صرحت بوجوب النفقة للحامل، فهي قد سكتت عن نفقة الحائل، فيبقى الحكم على أصله؛ وهو: استصحاب وجوب النفقة، لأن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على الزوج لاحتباسها لحقه، وهذا الاحتباس باق بعد الطلاق ما دامت العدة.

المثال الثالث: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، اختلف في ذلك على المذهبين السابقين:

فأصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ ذهبوا إلى أن للأب إجبار ابنته البكر البالغة على الزواج؛ أخذاً بدليل الخطاب ومفهوم المخالفة لهذا الحديث.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الحنفية ومن معهم ــ فقد ذهبوا إلى أنه ليس للأب إجبار البكر البالغة فلم يأخذ بدليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

* * *

الضرب الخامس: دلالة الإشارة

ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قال في أول هذا الباب: «وهي خمسة أضرب» ولم يذكر إلاَّ أربعة كما سبق ـ وهي: «الاقتضاء»، و «الإيماء»، و «التنبيه» ومفهوم الموافقة، ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة ـ بقي ضرب خامس وهو: دلالة الإشارة. وإليك بيان ذلك فأقول:

دلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته.

فالحكم قد أخذ من إشارة اللفظ، لا من اللفظ نفسه.

فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لا يقصد به ويبنى عليه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا﴾ [التغابن: ١٥] فإن هذه الآية تدل مع الآية الأخرى، وهي قوله: ﴿وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر.

ولا شك أن هذا الحكم وهذه النتيجة ليست مقصودة من لفظ الآيتين.

بل المقصود في الآية الأولى هو: حق الوالدة وما تقاسيه من الآلام في الحمل وفي الفصال، والمقصود في الآية الثانية: بيان أكثر مدة الفصال.

ولكن لزم منهما: أن أقل مدة الحمل ستة أشهر وهذه دلالة الإشارة.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] أباح المباشرة إلى طلوع الفجر بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وكان بيان ذلك هو: المقصود.

ومع ذلك لزم منه: أن من جامع في ليل رمضان، وأصبح جنباً لم يفسد صومه؛ لأن من جامع في آخر الليل لا بد من تأخر غسله إلى النهار، فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما أبيح الجماع في آخر جزء من الليل.

فهذا الحكم قد أخذ عن طريق دلالة الإشارة.

مثال ثالث: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنهن ناقصات عقل ودين»، فقيل له: يا رسول الله: ما نقصان دينهن؟ قال: «تمكث إحداهن في عقر بيتها شطر دهرها لا تصلي ولا تصوم»، فهذا الخبر إنما سيق لبيان نقصان دينهن، لا لبيان أكثر الحيض، وأقل الطهر.

ومع ذلك لزم منه: أن يكون أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر كذلك؛ لأنه ذكر شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن؛ لأنه لو تصور الزيادة على ذلك لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

فيكون أقل الطهر وأكثر الحيض ـ وهو خمسة عشر يوماً ـ قد أخذ عن طريق إشارة النص.

* * *

درجات أدلة الخطاب

«أنواع مفهوم المخالفة»

قوله: (فصل: في درجات أدلة الخطاب).

ش: **أقول:** لما فرغ من بيان حقيقة دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة وحجيته، شرع في بيان درجاته، وأنواعه، وإليك ذكرها باختصار:

الدرجة الأولى: مفهوم الحصر.

الدرجة الثانية: مفهوم الغاية.

الدرجة الثالثة: مفهوم الشرط.

الدرجة الرابعة: اقتران الاسم العام بصفة خاصة.

الدرجة الخامسة: تخصيص وصف غير مستقر بالحكم.

الدرجة السادسة: مفهوم العدد.

الدرجة السابعة: مفهوم اللقب.

قد قسم ابن قدامة هذه الدرجات إلى قسمين:

القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

القسم الثاني: ما يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة».

وإليك بيان القسمين:

القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ هو: الحصر ــ

قوله: **(اعلم أن ها هنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه، وليست منه، وهي: ثلاث)**.

ش: **أقول:** القسم الأول: ما لا يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ــ وهو: الحصر وهو يتكون من صورة وصيغ سيأتي ذكرها ــ وقد أنكرها منكرو دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ظناً منهم أنها منه، والحق: أن تلك الصور ليست منه، أي: ليست من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»؛ نظراً لأن الحصر يفيد ما يفيده النطق.

وهذه الصور والصيغ ثلاث:

الصورة الأولى: تقديم النفي على إلاَّ.

الصورة الثانية: الحصر بإنما.

الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر.

وهي مرتبة على حسب القوة. وإليك بيان ذلك:

الصورة الأولى: تقديم النفي على إلاَّ

قوله: **(الأولى قوله: «لا عالم إلاَّ زيد»)**.

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في الاستثناء من النفي هل هو إثبات أو لا؟ مثل قوله: «لا عالم في البلد إلاَّ زيد»، على مذهبين:

المذهب الأول

أن الاستثناء من النفي إثبات، فالمثال السابق يدل على نفي كل علم سوى زيد، وإثبات كون زيد عالماً.

وهذا مذهب الجمهور، وأكثر منكري دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة.

المذهب الثاني

قوله: **(فهذ أنكره غلاة منكري المفهوم)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، فقوله: «لا عالم إلاَّ زيد» ـ وهو المثال السابق ـ لا يدل على كون زيد عالماً.

* * *

دليل أصحاب مذهب الثاني

قوله: **(وقالوا: هو نطق بالمستثنى وسكون عن المستثنى عنه، فما خرج بقوله: «إلاَّ» فمعناه: أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات ــ بقولهم: إن قوله: «لا عالم إلاَّ زيد» لا يدل على كون زيد عالماً، بل هو نطق بالمستثنى منه ــ وهو قوله: «لا عالم» ــ وسكوت عن المستثنى ــ وهو: زيد ــ ولفظ «إلاَّ» بين أن «زيداً» لم يدخل في الكلام، بل هو مخرج منه، فصار الكلام مقصوراً على الباقي مفيداً أنه لا عالم في البلد، ولم يتعرض للمستثنى بشيء.

أي: أن خروج المستثنى عن المستثنى منه، معناه: أنه لم يدخل في عموم المستثنى منه، وأنه لم يتعرض فيه لكون زيد عالماً لا نفياً ولا إثباتاً.

* * *

بيان فساد هذا

قوله: (وهذا فاسد).

ش: **أقول**: إن ما قاله أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات ــ ظاهر البطلان والفساد.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من الاستثناء من النفي إثبات ــ وهو المذهب الأول ــ .

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

ــ وهو الدليل على فساد المذهب الثاني

قوله: (فإن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: «لا إله إلاَّ الله» مثبت للإلٰهية لله ــ سبحانه ــ نافٍ لها عمن سواها، وقولهم: «لا سيف إلاَّ ذو الفقار» و «لا فتى إلاَّ علي» نفي وإثبات يقيناً؛ لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أن الاستثناء من النفي إثبات، بقولهم: إن اللفظ قد صرح في الإثبات والنفي، فالقائل: «لا إله إلاَّ الله» يعتبر موحداً مثبتاً للألوهية لله سبحانه وتعالى، ونافياً لها عما سواه بالإجماع، ولو كان نافياً للألوهية عما سوى الله تعالى غير مثبت لها بالنسبة إلى الله تعالى لما كان ذلك توحيداً لله ــ تعالى ــ لعدم إشعار لفظه بإثبات الألوهية لله تعالى وذلك خلاف الإجماع.

وأيضاً إذا قال: «لا عالم إلاَّ زيد» أو قال: «لا فتى إلاَّ علي» أو قال: «لا سيف إلاَّ ذو الفقار»: كان من أدل الألفاظ على علم زيد وفضيلته، ومن أدل الألفاظ على فتوة علي، ومن أدل الألفاظ على أنه لا سيف قاطع إلاَّ المسمَّى بذي الفقار، وكان ذلك متبادراً إلى فهم كل سامع لغوي، فهو من صريح اللفظ، وليس من مفهومه.

* * *

اعتراض على هذا الدليل

اعترض معترض قائلاً: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «لا صلاة إلاَّ بطهور»، وقوله: «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ سواء بسواء»، وقوله: «لا نكاح إلاَّ بولي» مقتضياً تحقق الصلاة عند وجود الطهارة، وتحقق البيع عند المساواة، وتحقق النكاح عند وجود الولي؛ لوجود قاعدتكم وهي: «الاستثناء من النفي إثبات»؛ حيث أن الطهور، والمساواة، والولي مستثنى من نفي الصلاة، والبيع، والنكاح، والاستثناء من النفي إثبات ــ على زعمكم ــ فيلزم من ذلك صحة الصلاة بالطهور، وصحة البيع عند المساواة، وصحة النكاح عند وجود الولي، وهذا ليس بصحيح باتفاق العلماء؛ لأن الطهارة قد تكون موجودة ومع ذلك

لا تصح الصلاة نظراً لفقدان شرط آخر، وكذلك قد توجد المساواة في البيع ولا يصح نظراً لفقدان شرط آخر، وكذلك قد يوجد الولي ومع ذلك لا يصح النكاح؛ نظراً لفقدان شرط آخر، وهكذا.

فإذا كان الأمر كذلك فليس الاستثناء من النفي بإثبات، بل إن الاستثناء يكون إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه، وأنه غير متعرض لنفيه ولا إثباته ـ كما قلنا ـ فيما سبق.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(فأما قوله: «لا صلاة إلاَّ بطهور» و «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ سواء بسواء»، فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة، وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً، بل هو على وفق قاعدة المفهوم، فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق، فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلاَّ بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلاَّ الشرط).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن كلامكم في هذا الاعتراض لا صلة له بما نحن فيه، فنحن نتكلم في مسألة: «الاستثناء من النفي هل هو إثبات؟» وكلامكم في مسألة أخرى، وهي: الشرط. بيان ذلك:

أن قوله: «لا صلاة إلاَّ بطهور»، وقوله: «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ سواء بسواء»، وقوله: «لا نكاح إلاَّ بولي»: كل هذا فيه صيغة الشرط؛ لأنه ـ كما تلاحظ ـ سيق لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة، واشتراط المساواة في صحة

بيع البر بالبر، والولي في صحة النكاح، والشرط ــ كما سبق بيانه ــ وإن لزم من فواته فوات المشروط، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط؛ لجواز انتفاء السبب، أو فوات شرط آخر، أو وجود مانع.

أي: أن مقتضى صيغة الشرط: نفي صحة الصلاة عند انتفاء الشرط ــ وهو الطهارة ــ.

أما وجود الصلاة عند وجود الطهارة فهذا ليس منطوقاً به، بل هو من قبيل قاعدة مفهوم المخالفة؛ لأن الصلاة قد تفسد مع وجود الطهارة وذلك لسبب آخر، أو وجود مانع، وكذلك النكاح مع الولي، والبيع مع المساواة وذلك لأن نفي الحكم عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق.

ويكون المنطوق به ــ إذن ــ فيما سبق من الأمثلة: انتفاء صحة الصلاة عند انتفاء الطهارة، وانتفاء صحة بيع البر بالبر عند انتفاء المساواة، وانتفاء صحة النكاح عند انتفاء الولي.

بخلاف مسألتنا ــ مثل قوله: «لا إله إلَّا الله»، وقوله: «لا عالم إلَّا زيد»؛ لأنه إثبات ورد على النفي، والاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

ولو لاحظت قوله: «لا صلاة» فإنك تجد أنه لم يتعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: «إلَّا بطهور» ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام، فلم يفهم منه إلَّا الشرط ــ فقط ــ.

كذلك قوله: «لا تبيعوا البر بالبر» لم يتعرض للمساواة، بل للبيع فقط، وقوله: «إلَّا سواء بسواء» ليس إثباتاً للبيع، بل للمساواة الذي لم يتعرض له الكلام، فلا يفهم منه إلَّا الشرط.

الصورة الثانية: الحصر بإنما

قوله: (الصورة الثانية: قوله: «إنما الولاء لمن أعتق»...).

ش: أقول: الصورة الثانية ــ من الصور التي ليست من مفهوم المخالفة وأنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه ــ : الحصر بإنما.

مثل قوله ﷺ: «إنما الولاء لمن أعتق»، وقوله: «إنما الأعمال بالنيات»، وقوله: «إنما الربا في النسيئة»، وغير ذلك مما ورد فيه لفظ «إنما».

فهل تقييد الحكم بهذا اللفظ ــ وهو «إنما» ــ يدل على الحصر، وإثبات الحكم، ونفيه عما عداه، أو أنه لا يدل على الحصر، بل يدل على الإثبات فقط، ولا ينفي ما عداه.

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن لفظ: «إنما» يدل على الحصر، وإثبات المذكور، ونفي ما عداه.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ونسبه بعضهم إلى الجمهور.

واختلف هؤلاء ــ فيما بينهم ــ فذهب بعضهم: كابن قدامة وأبي الخطاب إلى أنه يفيد الحصر نطقاً، وذهب أبو يعلى وابن عقيل إلى أنه يفيد بالمفهوم.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره»، وقالوا: هو إثبات فقط، لا يدل على الحصر).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن تقييد الحكم بلفظ: «إنما» لا يدل على الحصر، بل يدل على إثبات الحكم المذكور ـ فقط ـ، ولا يدل على نفي ما عداه.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وبعض الشافعية: كالآمدي في «الإحكام» وبعض منكري مفهوم المخالفة.

تنبيه: نسبة هذا المذهب إلى جميع الحنفية فيه تساهل، لأن بعض الحنفية قد أخذوا بالمذهب الأول.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن إنما مركبة من «إن» و «ما»، و «إن» للتوكيد و «ما» زائدة كافة، فلا تدل على نفي، كما لو قال: «إنما النبـي محمد»).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن لفظ «إنما» يثبت المذكور ولا ينفي ما عداه ـ بقولهم: إن لفظ: «إنما» مركبة من جزأين هما: «إنَّ» و «ما»، و «إنَّ» للتأكيد.

أما «ما» فهي كافة، وليست نافية.

أي: أن «ما» تكف «إنَّ» وأخواتها عن العمل فيما بعدها، وتقلبها من اختصاصها بالدخول على الأسماء ـ فقط ـ إلى دخولها على الفعل.

فمثلاً لفظ: «إن» لا تدخل إلاَّ على الأسماء، فتقول: «إن زيداً جالس» لا تدخل على الفعل فلا تقول: «إنَّ قام زيد».

ولكن لما وردت لفظة «ما» بعد «إنَّ» أفادت أمرين:

أولهما: أنها كفتها عن العمل.

ثانيهما: أنها جعلت «إن» تدخل على الفعل فتقول: «إنما قام زيد».

وإذا كانت «ما» كذلك فليست نافية، ولا تدل على النفي، كقولنا: «إنما النبـي محمد» هذا يدل على إثبات النبوة لمحمد ﷺ، ولا تنفي النبوة عن غيره من الأنبياء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون ــ : إن «إنما» تفيد الحصر، بأدلة، ومنها:

الدليـل الأول

قوله: **(وهذا فاسد؛ فإن لفظة: «إنما» موضوعة للحصر والإثبات: تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي: نفي وإثبات، فـ «إن» للإثبات، و«ما» للنفي فتدل عليهما)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن «إنما» تدل على الحصر، ونفي ما سوى المذكور ــ : أن لفظة «إنما» مركبة من جزأين: «إنَّ» و «ما».

و «إنَّ» للإثبات، مثل: «إن زيداً ناجح».

و «ما» للنفي، مثل: «ما زيد بناجح».

وإذا كانت «إن» للإثبات، و «ما» للنفي حال انفرادهما، فيجب استصحاب ذلك وإبقاء ما كان على ما كان في حال اجتماعهما في التركيب.

إذن لفظ «إنما» موضوع للأمرين: «للإثبات» و «الحصر ونفي ما عدا المذكور».

أي: أن لفظ «إنما» يفيد الإثبات بالنظر إلى «إنَّ» ويفيد الحصر ونفي ما عدا المذكور إذا نظرنا إلى «ما».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه، كقوله: «إنما الله إله واحد»، و «إنما يخشى الله من عباد العلماء»، وقوله: «إنما أنا منذر»، كما قال: «وما أنا إلاَّ نذير»، وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، مثل قوله: «لا عمل إلاَّ بنية»، وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما ... يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على أن لفظ «إنما» يدل على الإثبات والحصر والنفي ـ : أن الحصر هو المفهوم من لفظ «إنما»، وهو المتبادر إلى أفهام أهل اللغة منه، فلم تستعمل في موضع من النصوص الشرعية، أو الأشعار العربية إلاَّ ويحسن فيه النفي، والحصر، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، فحصر سبحانه نفسه في صفة الوحدة مع أن له صفات كثيرة، ولكنه حصرها هنا باعتبار خاص وهو المعلوم من سياق الآية، حيث قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۖ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾

[فاطر: ٣٥] فقد حصر الخشية على العلماء وإن كان يوجد من العباد من يخشاه سبحانه غير العلماء، ولكنه حصر ذلك في العلماء؛ لكونهم أشد خشية لله بسبب علمهم بالآيات.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ [ص: ٦٥] فقد فسره بصريح الحصر في غير موضع كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٩]، وقوله: ﴿إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٣].

المثال الرابع: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إنما الأعمال بالنيات»، وقد فسره بقوله: «لا عمل إلاَّ بنية» وهو حصر.

المثال الخامس: قول الفرزدق:

أنا الضامن الراعي عليهم، وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

فحصر المدافعة فيه، أو في مثله.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقولهم: إنما إثبات فقط غير صحيح، وقولهم: «إنما النبي محمد»، فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به، بل لو قال: «إنما العالم زيد» ساغ ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد كما قال: «ولا فتى إلاَّ علي» يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له؛ إلاَّ بدليل، فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلاَّ من النفي بلا فرق)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم ـ: «إن لفظ «إنَّ» لتأكيد الإثبات، و «ما» كافة، لا تفيد النفي، فليست إنما للحصر».

أجيب عن ذلك: بأن ذلك غير صحيح؛ لأن «إنما» تفيد الإثبات والنفي لوجود ما يقتضيهما، وهما: «إنَّ» المؤكدة المثبتة و «ما» النافية.

وذلك مثل: الاستثناء من النفي فهو إثبات فكما أن قولنا: «لا فتى إلاَّ علي» يفيد نفي الفتوة عن غير علي، وتأكيد الفتوة لعلي، كذلك قولنا: «إنما العالم زيد» يفيد إثبات العلم لزيد والتأكيد على ذلك، ونفي العلم عن غيره، فالقول في ذلك كالقول في الصورة الأولى ـ وهي الاستثناء من النفي إثبات ـ .

أما قولكم: «إنما النبـي محمد» فهذا كلام من إنشاءكم، وهو اختراع على اللغة لم يسمع به فلا يقوى على معارضة ما ورد في القرآن وكلام العرب.

* * *

الصورة الثالثة: حصر المبتدأ في الخبر

قوله: (الصورة الثالثة: قوله ـ عليه السلام ـ : «الشفعة فيما لم يقسم» و «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»).

ش: **أقول**: الصورة الثالثة ـ من الصور التي هي ليست من مفهوم المخالفة، وأنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه ـ : حصر المبتدأ في الخبر.

مثل قوله ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم»، وقوله في الصلاة: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، وقولنا: «العالم زيد» و «صديقي زيد».

فهل يدل ذلك على حصر الشفعة فيما لم يقسم، وعلى حصر تحريم الصلاة في التكبير، وتحليل الصلاة في التسليم، وعلى حصر العالم والصديق في زيد؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن ذلك لا يدل على الحصر.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين.

دليلهم

استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن الألف واللام الداخلة على المبتدأ وهو ــ الإسم المفرد ــ. لا تفيد الاستغرق والعموم فلا يفيد الحصر ويكون التقدير في الأمثلة السابقة: بعض الشفعة فيما لم يقسم، وبعض التحريم التكبير، وبعض التحليل التسليم، وبعض العلم عند زيد، وبعض الأصدقاء زيد. وهكذا.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وهذا يلتحق بالصورة التي قبله وإن كان دونه في القوة)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أن ذلك يفيد الحصر.

أي: أنه يدل على حصر الشفعة فيما لم يقسم، ويدل على حصر التحريم في التكبير، وحصر التحليل في التسليم، وحصر العلم والصديق في زيد.

وهو ملتحق بالصورة السابقة وهي: «الحصر بإنما»، فكما أن لفظ «إنما» يفيد الإثبات، والحصر، والنفي عما سواه كذلك هذه الصورة تفيد الإثبات والحصر، والنفي عما سواه.

لكن هذه الصورة أضعف من الصورة الثانية؛ لتطرق بعض الاحتمالات عليها.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة والغزالي والكيا الهراسي وبعض الفقهاء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق، وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: «الإنسان بشر» أو أعم منه كقولنا: «الإنسان حيوان»، ولا يجوز أن يكون أخص منه، كقولنا: «الحيوان إنسان»، فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهو خلاف الموضوع).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون إن ذلك يفيد الحصر ـ بقولهم: إن الاسم المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام فإنه يفيد الاستغراق، وبالتالي فإن ذلك يفيد الحصر وهو ظاهر فيه.

وإنما أفاد الحصر؛ لأن المحكوم به ـ وهو الخبر ـ يجب أن يكون مساوياً للمحكوم عليه ـ وهو المبتدأ ـ أو أعم منه.

مثال المساوي: قولنا: «الإنسان بشر»، فالإنسان هنا ـ وهو المبتدأ ـ محكوم عليه بأنه بشر ـ وهو الخبر ـ وهو مساوٍ له.

ومثال الأعم قولنا: «الإنسان حيوان»، فالإنسان هنا ـ وهو المبتدأ ـ محكوم عليه بأنه حيوان ـ وهو الخبر ـ وهو: أعم من المبتدأ؛ لأن الحيوان يشمل الحيوان الناطق ـ وهو الإنسان ـ، ويشمل الحيوان غير الناطق وهو البهيمة.

ولكن المحكوم به ـ وهو الخبر ـ لا يجوز أن يكون أخص من المحكوم عليه ـ وهو المبتدأ ـ فلا يجوز أن يقال: «الحيوان إنسان»

فالإنسان ــ هنا ــ أخص من الحيوان؛ لأن الحيوان يشمل: الحيوان الناطق، وغير الناطق ــ كما قلنا سابقاً ــ .

وعلة عدم جواز ذلك هي: أن الخبر محكوم به على المبتدأ، والمحكوم به يجب أن يكون صادقاً على كل فرد من أفراد المحكوم عليه ــ وهو المبتدأ ــ ، فلفظ «الإنسان» مثلاً ليس صادقاً على كل فرد من أفراد «الحيوان»؛ لأن الحيوان قد يكون إنساناً وقد يكون حماراً. . ونحو ذلك.

وإذا ثبت: أن الخبر يشترط فيه أن يكون مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه فيكون «التحريم» ــ الوارد في حديث: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» ــ مبتدأ، و«التكبير» خبره، فيكون «التكبير» مساوياً لتحريم أو أعم منه، فينحصر التحريم في التكبير كما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان»، وكما حصرنا «الإنسان» في البشرية.

كذلك يقال في قوله: «وتحليلها التسليم»، فإن «التحليل» مبتدأ ، و «التسليم» خبره، فيكون «التسليم» مساوياً للتحليل أو أعم منه، وعلى كل: ينحصر التحليل في التسليم كما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان» في قولنا: «الإنسان حيوان».

وكذلك يقال في قوله: «الشفعة فيما لم يقسم»، فالشفقة مبتدأ، و «فيما لم يقسم» خبره، فتعين أن يكون الشيء الذي لم يقسم مساوياً للشفعة، أو أعم، وعلى هذا: تنحصر الشفعة فيما لم يقسم ــ فقط ــ مثل ما حصرنا «الإنسان» في «الحيوان» في قولنا: «الإنسان حيوان»، وهذا كله صحيح وسائغ لغة وشرعاً.

لكن لو كان «التكبير» الذي هو الخبر، أخص من التحريم» الذي هو «المبتدأ»، ولو كان «التسليم» الذي هو الخبر، أخص من «التحليل» الذي هو المبتدأ لكان ذلك خلاف موضوع اللغة.

كذلك لو جعلنا قوله: «فيما لم يقسم ـ الذي هو الخبر ـ أخص من قوله: «الشفعة» ـ الذي هو المبتدأ ـ لكانت الشفعة فيما لم يقسم وما يقسم ولم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم، وهذا خلاف موضوع اللغة.

والخلاصة: أن التحريم، والتحليل، والشفعة مبتدأ وهو عام مستغرق لدخول «أل» عليها، وهذا المبتدأ من شروطه أن يكون مساوياً للخبر، أو أن يكون خبره أعم منه، وإذا كان الخبر مساوياً للمبتدأ، أو أعم منه فيجب أن يكون المبتدأ منحصراً في خبره.

وعلى ذلك: فإن التحريم يجب أن ينحصر في التكبير، والتحليل يجب أن ينحصر في التسليم، والشفعة يجب أن تنحصر فيما لم يقسم.

تنبيه: قد أطلت في بيان دليل الجمهور هذا؛ لأنه من المواضع التي صعب على بعض الطلاب تصوره.

* * *

القسم الثاني

ما يعتبر من دليل الخطاب «مفهوم المخالفة»

قوله: **(فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني: ما يعتبر من دليل الخطاب «من أنواع مفهوم المخالفة». هي درجات ست، وهي:

الأولى: مفهوم الغاية.

الثانية: مفهوم الشرط.

الثالثة: اقتران الاسم العام بصفة خاصة.

الرابعة: تخصيص وصف غير مستقر بالحكم.

الخامسة: مفهوم العدد.

السادسة: مفهوم اللقب.

* * *

الدرجة الأولى: مفهوم الغاية

قوله: **(أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى، أو حتى، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧])**.

ش: **أقول**: الدرجة الأولى ـ من درجات دليل الخطاب ـ: مفهوم الغاية، وهو: مد الحكم إلى غاية ونهاية محددة بواسطة لفظ «إلى»، أو لفظ «حتى».

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم الغاية

اختلف العلماء في حجة مفهوم الغاية على مذهبين:

المذهب الأول

أنه حجة، أي: أن الحكم إذا قيد بغاية ـ كما في الأمثلة السابقة ـ فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية.

أي: حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها.

ذهب إلى ذلك أكثر المثبتين لمفهوم المخالفة، وأقره بعض نفاة المفهوم.

قال الإمام الشافعي: «وما جعل الله له غاية فالحكم بعد مضي الغاية فيه غيره قبل مضيها».

وبناء على هذا المذهب: يجب الصيام قبل الليل، ولا صيام بعد دخول الليل.

ولا تحل الزوجة لمطلقها ثلاثاً قبل أن تنكح زوجاً غيره، وتحل له بعد أن تنكح زوجاً غيره.

ولا يجوز وطء الزوجة قبل تطهرها من الحيض، وتحل بعد تطهرها منه.

وقتال الكفار واجب قبل أن يعطوا الجزية، ومنع قتالهم بعد إعطائهم الجزية.

ولا تجب الزكاة قبل حولان الحول على المال، وتجب بعد حولان الحول.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (أنكره بعض منكري المفهوم).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: عدم حجية مفهوم الغاية.

أي: أن الحكم إذا قيد بغاية فإنه لا يدل على نفي هذا الحكم فيما بعد الغاية.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية، والآمدي، وبعض الفقهاء والمتكلمين.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء فغايته مقطع ابتدائه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكين فيه دليل على نفي ولا إثبات فليكن بعدها كذلك)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المنكرون لحجية مفهوم الغاية ـ بقولهم: إننا لو دققنا النظر في الأمثلة السابقة لوجدنا النطق خاص بحكم ما قبل الغاية، أما ما بعد الغاية فلم يتعرض له النطق واللفظ، لا بنفي ولا إثبات.

وبينوا ذلك أكثر قائلين: إن ما له ابتداء فغايته تكون منقطع ابتدائه كالسطح، مبدؤه طرفه، وغايته: منقطع ذلك المبدأ، إلى هنا ينتهي الحكم قبل الغاية.

أما الحكم بعد الغاية فيرجع إلى ما كان قبل البداية، فيكون الإثبات مقصوراً، أو ممدوداً إلى الغاية المذكورة، ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي الحكم، ولا إثباته، فيستصحب ذلك إلى ما بعد الغاية؛ إذ لا يوجد دليل يغير الحالة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية بأدلة هي:

الدليل الأول

قوله: (ما سبق من الأدلة).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على أن مفهوم الغاية حجة ـ: ما سبق ذكره من أدلة حجية مفهوم المخالفة وهما الدليلان، وهما: فهم فصحاء أهل اللغة، وقولهم: «إن تخصيص الشيء لا بد له من فائدة..».

* * *

الدليل الثاني

قوله: (و «حتى تنكح» ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله: «فلا تحل له»، فلا بد فيه من إضمار، وهو: «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم القائلون بحجية مفهوم الغاية ـ: أن ما بعد الغاية ليس مستقلاً بنفسه، فمثلاً قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ليس كلاماً تاماً؛ لأنه لو ابتدأ وقال: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، و ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وسكت، لم يحسن السكوت عليه، ولا يصح ذلك حتى يتعلق بما قبله وهو قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

إذن لا بد فيه من إضمار، وذلك الإضمار: إما ضد ما قبله، أو غيره.

أما الثاني ـ وهو أن يضمر غير الضد ـ باطل؛ لأنه ليس في الكلام ما يدل عليه عيناً، ولا في العقل.

فيتعين الأول وهو: إضمار الضد، فيكون تقدير الكلام ــ في المثالين السابقين ــ : «فلا تقربوهن حتى يطهرن فاقربوهن» و «حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له»، وإذا ثبت ذلك في هذه الصور ثبت في غيرها لعدم القائل بالفرق.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: «فإن نكحت هل تحل له؟»).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية ــ : أنه يفهم من قوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] أنها بعدما تنكح زوجاً غيره تحل له، ولهذا يقبح الاستفهام عن ذلك، فلا يقال: «فإن نكحت هل تحل له؟» لأن الجواب قد فهم بدون ذلك، فالسؤال يكون ــ إذن ــ تحصيل حاصل.

وكذا لو قال السيد لعبده: «لا تعط زيداً درهماً حتى يقوم» و «اضرب عمراً حتى يتوب»، فهم العبد منه: الأمر بالإعطاء عند القيام، وترك الضرب عند التوبة، ولهذا استقبح الاستفهام عنهما بعدهما، ولو لم يفهما لما قبح الاستفهام عنهما.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطعاً فليس بنهاية، ولا غاية).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور على حجية مفهوم الغاية ـ : أن غاية الشيء: نهاية الشيء، ونهاية الشيء منقطعة، ومعروف أن الشيء إذا انقطع وانتهى صار خاصاً بحكم، وصار ما بعده خاصاً بحكم آخر، وهو ضده، وإن لم يكن ضده لم يتحقق مفهوم الغاية فضد تحريم الزوجة بعد الطلاق ثلاثاً هو حلها بعد الزواج بزوج آخر، وضد وجوب الصوم في النهار هو: عدم وجوبه في الليل، وضد عدم قربان الزوجة قبل الطهر هو: حلها بعد التطهر.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني
ـ وهو لم يذكره ابن قدامة ـ

استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم الغاية بقولهم: «إن ما بعد الغاية مسكوت عنه لم يدل النطق على نفيه ولا على إثباته فبقي على النفي الأصلي».

ويمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إنا نسلم لكم أن الأصل: بقاء الذمة بريئة من التكاليف، ولكن إذا جاء دليل يغير هذه الحالة أخذنا به، وعندنا قد قام دليل على أن حكم ما بعد الغاية يكون ضد حكم ما قبلها وهي: تلك الأدلة الثلاثة السابقة الذكر.

* * *

الدرجة الثانية: مفهوم الشرط

قوله: (الدرجة الثانية: **التعليق على شرط كقوله تعالى**: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمۡلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]).

ش: **أقول**: الدرجة الثانية ــ من درجات دليل الخطاب وأنواع مفهوم المخالفة ــ: مفهوم الشرط.

وهو: تعليق الحكم على شيء بكلمة «إن»، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

والمراد هنا الشرط اللغوي، وهو: ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن» و «إذا» وما يقوم مقامهما.

وليس المراد الشرط الشرعي، أو العقلي.

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم الشرط

لقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الشرط.

أي: اختلفوا في الحكم المعلق على شيء بكلمة «إن» هل هو عدم عند عدم ذلك الشيء أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه حجة.

أي: أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط.

أي: يوجد الحكم بوجود الشرط، وينتفي الحكم بعدم الشرط.

ذهب إلى ذلك أكر القائلين بمفهوم المخالفة، وبعض منكري مفهوم المخالفة.

وبناء عليه: فقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] يفيد عدم وجوب الإنفاق عند عدم الحمل.

كذلك لو قال السيد لعبده: «أكرم الطلاب إن نجحوا» يفيد انتفاء الإكرام عند عدم النجاح.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (أنكره قوم).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم الشرط ليس بحجة.

أي: أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء كالغزالي، والآمدي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري، وأكثر الحنفية، والقاضي أبي بكر الباقلاني.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين، فإن قوله: «احكم بالمال إن شهد به شاهدان» لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جوزناه بخبر الواحد).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم الشرط بقولهم: إنه يجوز تعليق الحكم بشرطين فأكثر كما يجوز تعليقه بشرط واحد، وإذا جاز ذلك لم يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الحكم، وذلك لوجود الشرط الآخر.

إذن القاعدة لا تنضبط، لذلك قلنا: لا يعدم الحكم عند عدم الشرط.

فمثلاً قال: «احكم بالمال للمدعي إن كانت له بينة، واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان، واحكم له بالمال إن شهد له شاهد مع يمينه» فلا يلزم

من انتفاء شاهدين أو انتفاء شاهد ويمين: عدم وجود الحكم له بالمال؛ لأنه قد يثبت له بشيء آخر وهو: الإقرار مثلاً.

ولا يكون الأمر بالحكم بالإقرار والشاهد واليمين نسخاً ورفعاً للنص أصلاً ولهذا المعنى جوزناه بخبر الواحد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا: ما سبق)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على حجية مفهوم الشرط ـ بالأدلة السابقة على أن مفهوم المخالفة حجة، وهما دليلان عامان: قد سبق ذكرها بالتفصيل، وهما:

الأول: أن فصحاء العرب والصحابة قد فهموا من تعليق الحكم على شرط انتفاءه بدونه، وذكرنا عدداً من الوقائع تدل على ذلك.

ومنها: ما روي أن يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب: «ما لنا نقصر وقد أمنا» وقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة: أن يعلى بن أمية فهم من هذه الآية عدم جواز القصر عند عدم الخوف، وكذلك فهم عمر ذلك، وفهمهما حجة، وكذلك تقرير الرسول ﷺ لعمر على هذا الفهم أدل دليل عليه.

وقد سبق ذكر ذلك.

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر وتقييده بشرط لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة متيقنة إلاَّ نفي ما عداه.

وقد سبق بيان ذلك، ولا داعي لتكراره.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وتعليقه بشرطين؛ لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما كما لو صرح فقال: «لا تحكم إلاَّ بشاهدين أو إقرار»، وجوزناه بخبر الواحد؛ لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم ــ : «إن جواز تعليق الحكم بشرطين لم يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط من انتفاء أحدهما انتفاء الحكم لوجود الشرط الآخر» فإنه يجاب عنه: بأن الحكم إذا علق بشرطين فإن كان على الجمع مثل «إن قام زيد وصلى فأكرمه»، فهنا لا يكرم زيد إلاَّ إذا وجد القيام، والصلاة، أما إذا لم يوجدا وانتفيا فينتفي الحكم وهو: الإكرام، فهنا انتفى الحكم عند انتفائهما.

أما إذا علَّق الحكم بشرطين على البدل فقال: «إن قام زيد أو صلى فأكرمه» فهنا ينتفي الحكم ــ وهو الإكرام ــ إذا انتفيا معاً، أما إذا وجد أحدهما وانتفى الآخر فيوجد الحكم ــ وهو الإكرام ــ .

وهو مثل قوله: «لا تحكم إلاَّ بشاهدين أو إقرار» فإنه لا يوجدا لحكم إلاَّ إذا وجد أحد هذين الأمرين: إما الشاهدان، أو الإقرار فإن انتفيا معاً انتفى الحكم.

وجوزنا ذلك؛ لأن هذا من باب التخصيص، لا من باب النسخ، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز كما سبق بيانه. والله أعلم.

* * *

الدرجـة الثـالثة:

ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة

قوله: (الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله: «في الغنم السائمة الزكاة» أو «في سائمة الغنم الزكاة» و «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»).

ش: أقول: الدرجة الثالثة ـ من درجات دليل الخطاب «مفهوم المخالفة» ـ: ذكر صفة خاصة بعد ذكر الاسم العام في معرض الاستدراك والبيان.

والمراد من ذلك: أن يذكر اسم عام ثم بذكر عقيب ذلك صفة خاصة بشرط أن يكون ذلك في معرض الاستدراك والبيان.

مثل قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فلفظ «الغنم» اسم عام حيث إنه يشمل السائمة وغير السائمة ـ وهي المعلوفة ـ، ولكن هذا العموم قد استدرك وبين أنه لا يراد، وإنما المراد شيء واحد فقط وهو: السائمة.

مثال آخر: قوله ـ عليه الصلاة ـ: «من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع»، فلفظ «النخل» عام يشمل المؤبر وغير المؤبر، فاستدرك عموم ذلك بذكره الصفة الخاصة وهي قوله: «مؤبَّرة»، وبين أن ذلك هو المراد من عموم النخل.

مثال ثالث: قولك: «اقتلوا المشركين الحربيين» فلفظ «المشركين» عام يشمل الحربيين والذميين والمستأمنين، فاستدرك عموم ذلك بذكر الصفة الخاصة وهو قوله: «الحربيين»، وبين أن ذلك هو المراد من عموم المشركين.

مثال رابع: قوله: «في سائمة الغنم زكاة» ـ وهو غير المثال الأول ـ

فلفظ «السائمة» عام يشمل الغنم والبقر والإبل، فاستدرك عموم ذلك بتقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم فقال: «في سائمة الغنم» وبين أن ذلك هو المراد من عموم السائمة.

* * *

الفرق بين المثالين

قد يقول قائل ما الفرق بين قوله: «في الغنم السائمة زكاة» وبين قوله: «في سائمة الغنم زكاة».

أقول: أنهما يشتركان في أن لكل منهما مفهوم صفة، لكن المفهوم فيهما يختلف، وبيانه:

فالمقيد في قولنا: «في الغنم السائمة» إنما هو الغنم ــ كما بينت ذلك في المثال الأول ــ.

والمقيد في قولنا: «في سائمة الغنم» إنما هو السائمة ــ كما ذكرت ذلك في المثال الرابع.

فمفهوم الأول ــ وهو: في الغنم السائمة ــ عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة؛ لأنه لولا التقييد بالسوم؛ لشملها لفظ الغنم.

ومفهوم الثاني ــ وهو: في سائمة الغنم ــ عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر والإبل ــ مثلاً ــ؛ لأنه لولا تقييد السائمة بإضافتها إلى الغنم لشملها لفظ السائمة.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة قوله: «في معرض الاستدلال والبيان» والصحيح أن يقال: «في معرض الاستدراك والبيان»، كما ورد في المصدر الأول لكتاب الروضة وهو: «المستصفى» وهو الصحيح كما بينت ذلك في الأمثلة السابقة.

* * *

خلاف العلماء في حجية ذلك

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فهو حجة أيضاً**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم هذا حجة يعمل به ــ كما بينت في الأمثلة السابقة ــ .

وهو يعتبر صورة من صور مفهوم الصفة ــ كما سيأتي ــ ومفهوم الصفة حجة على مذهب الجمهور.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**طلباً لفائدة التخصيص**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن ذلك حجة ــ بقولهم: إن تخصيص الشيء بالذكر، وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن يكون المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم.

فلو ساوينا بين الغنم السائمة والمعلوفة لما كان لذكر وصف «السائمة» فائدة.

ولو ساوينا بين النخل المؤبر وبين غير المؤبر لما كان لذكر التأبير فائدة.

ولو ساوينا بين المشركين الحربيين وغيرهم لما كان لذكر «الحربيين» فائدة.

والخلاصة: أنا لو ساوينا بين المخصَّص بالصفة وغير المخصص لبطلت فائدة التخصيص.

وهذا الدليل هو دليل حجية مفهوم الصفة.

* * *

المذهب الثاني

أن هذا ليس بحجة، وأنه لا مفهوم له.

وهو مذهب الحنفية، وكثير من الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

هي أدلتهم على عدم حجية مفهوم المخالفة، وهي خمسة وقد سبق بيانها والكلام عنها.

وزادوا ـ هنا ـ وقالوا: إنه قد يكون هناك سبباً لهذا الاستدراك لم نطلع عليه ولم نعرفه.

فمن تعرض للغنم السائمة، والنخل المؤبر، والمشركين الحربيين فهو ساكت عن الغنم المعلوفة، وعن النخل غير المؤبر، وعن المشركين المستأمنين والذميين.

وقد سبق الجواب عن ذلك في أثناء جوابنا عن أدلتهم على إنكار مفهوم المخالفة.

* * *

مفهوم التقسيم

قوله: (وفي معنى هذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر، إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة ومثاله: قوله ـ عليه السلام ـ: «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن).

ش: **أقول**: من أنواع دليل الخطاب، أو مفهوم المخالفة: مفهوم التقسيم.

وحقيقته: أن يقسم الاسم إلى قسمين، ثم يخصص قسماً بحكم معين، فإن هذا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر.

مثال قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن» فهنا قسَّم المرأة إلى قسمين: «أيم» وهي التي فارقت زوجها ـ الثيب ـ، و «بكر».

وجعل لكل قسم حكماً معيناً، فحكم «الأيم» أنها أحق بنفسها أي: تستأمر، وحكم «البكر» أنها تستأذن.

فتخصيص الأيم بأنها أحق بنفسها يدل على نفيه عن البكر.

وتخصيص البكر بالاستئذان يدل على نفيه عن الأيم.

وهذا في معنى ما سبق: وهو «ذكر الاسم العام وذكره عقيبه صفة خاصة» في أن كلاًّ منهما حجة.

دليل ذلك

الدليل على أن مفهوم التقسيم حجة: أن الحكم لو عم القسمين لانتفت فائدة التقسيم.

أي: لو أن حكم الاستئذان عم القسمين وهما: «الأيم» و «البكر» لما كان لتقسيمهما إلى هذين الصنفين فائدة.

* * *

الدرجة الرابعة: تخصيص الحكم بصفة عارضة

قوله: (الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»).

ش: أقول: الدرجة الرابعة ـ من درجات دليل الخطاب «أي: من أنواع مفهوم المخالفة» ـ : تخصيص الحكم بصفة عارضة.

وهذا يسمى «مفهوم الصفة».

والمراد من ذلك: تعليق الحكم على صفة لا تستقر، بل تطرأ ـ أحياناً ـ وتزول ـ أحياناً أخرى ـ .

مثل قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها».

فهنا اقترن الحكم ـ وهو كون المرأة أحق بنفسها من وليها ـ بوصف وهو: «الثيوبة»، وهذا الوصف طارىء على المرأة.

كذلك قولنا: «أعط الناجحين جائزة» فهنا اقترن الحكم وهو ـ إعطاء الجائزة ـ بوصف ـ وهو: النجاح ـ ، وهذا الوصف طارىء على الطالب.

* * *

اختلاف العلماء في حجية مفهوم الصفة

لقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فيدل على أن ما عداه بخلافه).

ش: أقول: المذهب الأول: أن مفهوم الصفة حجة.

أي: أن تخصيص الحكم بالوصف يدل على نفي الحكم فيما عداه.

فإذا عدم وصف الثيوبة عن المرأة انتفى الحكم ــ وهو أحقيتها بنفسها من وليها ــ .

وإذا عدم وصف النجاح انتفى الحكم ــ وهو: إعطاء الجائزة.

وهو مذهب أكثر العلماء من الفقهاء والأصوليين الذين أقروا بمفهوم المخالفة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(طلباً للفائدة في التخصيص)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على حجية مفهوم الصفة ــ بما سبق ذكره، وهو: أن تخصيص الشيء بالذكر، وهو معلق بصفة لا بد أن يكون له فائدة، ولا فائدة له إلاَّ أن يكون المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم.

فلو ساوينا بين المرأة الثيب والبكر في الحكم لما كان لتخصيص الثيب بوصف «الثيوبة» فائدة.

ولو ساوينا بين الناجحين وغيرهم في الحكم لما كان التخصيص بوصف النجاح فائدة.

وهناك أدلة أخرى تدل على حجية مفهوم الصفة.

منها: إجماع فصحاء العرب والصحابة على ذلك؛ حيث فهموا من تعليق الحكم على وصف انتفاء الحكم بدونه، وقد ذكرنا لذلك أمثلة في وقائع قد سبق بيانها وشرحها.

ومنها: قوله ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود» فقد فهم عبد الله بن

الصامت من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه ووافقه على ذلك راوي الحديث وهو أبو ذر الغفار.

ويزاد عليها أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبي ﷺ و: «الأئمة من قريش» فدل على اختصاصهم بذلك.

ومنها احتجاج الأنصار على أن التقاء الختانين لا يوجب الغسل بقوله ـ عليه السلام ـ : «الماء من الماء».

فدل على اتفاقهم على أن تعليق الحكم على صفة دال على ما عدا ذلك بخلافه.

ومن الأدلة على حجية مفهوم الصفة: أن العرب قد فرقوا بين الخطاب المطلق والخطاب المقيد بصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد في الاستثناء في أن حكم المستثنى غير حكم المستثنى منه، كذلك تدل الصفة على أن حكم ما عداها بخلاف حكمها.

* * *

أكثر الشافعية مع أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وبه قال جل أصحاب الشافعي)**.

ش: **أقول**: أكثر الشافعية قالوا بحجية مفهوم الصفة ـ كما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول ـ كما ذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة كما صرح بذلك الرازي في «المحصول»، والآمدي في «الإحكام».

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(واختار التميمي: أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم الصفة ليس بحجة.

ذهب إلى ذلك الحنفية، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، وبعض الشافعية، وقد اختاره أبو الحسن التميمي من الحنابلة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم المنكرون لحجية مفهوم الصفة ــ بنفس أدلتهم على إنكار مفهوم المخالفة وهي خمسة أدلة قد سبق بيانها وشرحها، مع الجواب عنها.

* * *

الفرق بين الصورتين السابقتين

قوله: **(والفرق بين هذه الصورة، وما قبلها: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر فصار المفهوم ظاهراً، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور، فصار المفهوم ــ هاهنا ــ أظهر)**.

ش: **أقول**: الفرق بين هذه الصورة ــ وهي: ذكر تخصيص الحكم بصفة عارضة غير مستقرة ــ وبين الصورة التي قبلها ــ وهي: ذكر الاسم العام ثم ذكر عقيبه وصف خاص ــ أن هذه الصورة المفهوم فيها أضعف من الصورة التي قبلها. بيان ذلك:

أن تعليق الحكم يوصف عارض غير مستقر يحتمل أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، أي: غفل عن غير المنطوق به.

فمثلاً لما ذكر الثيب لوحدها وقال: «الثيب أحق بنفسها من وليها» يحتمل أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ــ وهو «البكر».

وهذا الاحتمال ضعيف.

فصار المفهوم ــ هنا ــ ظاهراً حيث إن احتمال ذكره للمسكوت عنه أقوى من احتمال عدم ذكره له.

أما إذا ذكر الاسم العام ثم أعقبه مباشرةً بوصف خاص فإنه ينقطع احتمال عدم الحظور، لأنه مذكور معه.

فمثلاً لما قال: «في الغنم السائمة زكاة» فإنه لا يحتمل عدم ذكر المسكوت عنه ــ وهي المعلوفة هنا ــ ؛ لأن الغنم: قسمان: «سائمة» و «معلوفة».

فإذا خص أحد القسمين بحكم ــ وهي السائمة ــ ينقدح في الذهن أن القسم الآخر ــ وهي المعلوفة ــ بخلافه.

فتبين من ذلك أن مفهوم الاسم العام إذا جاء عقيبه بوصف خاص مثل: «في الغنم السائمة زكاة» أظهر وأقوى من مفهوم الوصف المجرد الذي يطرأ ويزول.

وسواء كان مفهوم الصفة ظاهراً، أو أظهر فإنه حجة عند القائلين به.

* * *

صور مفهوم الصفة

لقد ذكر ابن قدامة ثلاث صور لها، وهي:

الصورة الأولى: أن يذكر اسم عام، ثم يذكر بعده وصف خاص مثل: «في الغنم السائمة زكاة».

الصورة الثانية: أن يذكر قسمين، ويذكر حكم أحد القسمين، فإن هذا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، وهو الذي يسمى «مفهوم التقسيم».

الصورة الثالثة: تخصيص الحكم بصفة عارضة، أي: تطرأ وتزول مثل قوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها».

وهناك صورة رابعة وهي: الحال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وهو ملحق بمفهوم الصفة كما قال ابن السمعاني في القواطع.

وهناك صورة خامسة وهي: ظرف الزمان، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧].

وهناك صورة سادسة وهي: ظرف المكان، كقوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وهناك صورة سابعة: وهي مفهوم العلة مثل: «حرمت الخمرة؛ لشدتها» فيدل على أن ما لا شدة فيه لا يحرم.

وبعضهم لم يلحق مفهوم العلة بمفهوم الصفة.

ولكن الحق أن ذلك ملحق بمفهوم الصفة.

وكل هذه الصور تجمعها عبارة: «مفهوم الصفة» وكلها حجة.

* * *

الدرجة الخامسة: مفهوم العدد

قوله: (**الدرجة الخامسة: أن يخص نوعاً من العدد بحكم كقوله: «لا يحرم المصة ولا المصتان» و «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»**).

ش: **أقول**: الدرجة الخامسة ــ من درجات دليل الخطاب، وهي أنواع مفهوم المخالفة ــ: مفهوم العدد.

وهو تقييد الحكم بعدد مخصوص كقوله ــ عليه الصلاة ــ في

الرضاع: «لا تحرم المصة ولا المصتان»، وقوله ـ في الوضوء من الدم ـ : «ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»، وقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً».

وقولنا: «القلتان لا تحملان الخبث».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم العدد

لقد اختلف في مفهوم العدد هل هو حجة أو لا؟

أي: تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على نفي ذلك الحكم عن غيره من الأعداد أو لا؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالك، وداود وبعض الشافعية).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم العدد حجة.

أي: أن تقييد الحكم بعدد مخصوص يدل على نفي ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد: سواء كان زائداً، أو ناقصاً.

وهذا مذهب القائلين بمفهوم المخالفة.

وقد وافقهم على ذلك بعض الحنفية ـ في هذا المفهوم فقط ـ .

وهو مذهب داود الظاهري، وبعض الشافعية.

والاحتجاج به هو الحق ولكن بشرط أن لا يكون قد قصد بالعدد التكثير كالألف ونحوها وكل ما يستعمل في لغة العرب للمبالغة نحو: «جئتك ألف مرة ولم أجدك».

تنبيه: نسب ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هذا المذهب إلى الإمام مالك، ولكني بعد رجوعي إلى كتب المالكية المعتمدة لم أجد ذلك.

وبناءً على هذا المذهب: فإن مفهوم العدد معتبر في الأمثلة السابقة، فمفهوم قوله: «لا تحرم المصة ولا المصتان» هو: أنه ثلاث رضعات تحرم، وقد نص على ذلك الإمام أحمد بن حنبيل.

ومفهوم قوله: «ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلاَّ أن يكون دماً سائلاً» هو: وجوب الوضوء من ثلاث قطرات.

ومفهوم قوله: «فاجلدوهم ثمانين جلدة» هو: أن ما زاد على ذلك لا يجوز.

ومفهوم قوله: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» هو: عدم وجوب ما زاد على ذلك، وعدم جواز أقل من ذلك.

ومفهوم قولنا: «القلتان لا تحملان الخبث» هو: أن ما دونهما يحمل الخبث.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول، وهم القائلون بمفهوم العدد بالدليلين السابقين اللذين استدل بهما القائلون بمفهوم المخالفة، وهما:

الأول: أن الصحابة وفصحاء العرب فهموا من تعليق الحكم على عدد

مخصوص انتفاء الحكم فيما عداه، وقد ذكرنا عدداً من الوقائع تشهد لذلك ومنها فيما يخص ذلك ما روي قتادة: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال رسول الله ﷺ: «قد خيرني ربـي فوالله لأزيدن على السبعين» فأنزل الله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦].

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ فهم أن ما بعد السبعين يخالف حكم ما قبل السبعين.

أو تقول ــ في وجه الدلالة ــ: أن الحكم منفي عن الزيادة، وإلاَّ لم يكن للزيادة فائدة.

الدليل الثاني: أن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة، وكلام الحكيم لا يجوز أن يعرى عن فائدة ما أمكن، كما لا يجوز أن يخلى ذكر الشرط، والغاية والحد عن فائدة.

وهذان الدليلان يصلحان لكل أنواع مفهوم المخالفة السابقة الذكر.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وخالف فيه أبو حنيفة، وجل أصحاب الشافعي)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم العدد ليس بحجة، أي: أن تقييد الحكم بعدد مخصوص لا يدل على نفي ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد.

ذهب إلى ذلك أبو حنيفة، وأكثر أتباعه، وأكثر أصحاب الشافعي، والمعتزلة وأكثر الأشعرية، وجمهور الظاهرية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم العدد بما استدلوا به على إنكار مفهوم المخالفة، وهي الأدلة الخمسة، وقد سبق بيانها وشرحها، والجواب عنها.

ومما ذكروه في ذلك: أنهم قالوا: إن تعليق الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد ولا عما نقص لجواز أن يكون في تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عما زاد ونقص.

وهذا معنى ما احتجوا به في نفيهم لمفهوم المخالفة.

* * *

بيان أن ذلك قد سبق

قوله: **(والكلام فيه قد تقدم)**.

ش: **أقول**: يشير بذلك إلى أن أدلة المثبتين لمفهوم العدد قد سبقت وهي أدلتهم على إثبات مفهوم المخالفة ــ دليل الخطاب ــ وتشير ــ أيضاً ــ إلى أن أدلة النافين لمفهوم العدد، قد سبقت وهي أدلتهم على نفي مفهوم المخالفة.

وقد سبق ذلك كله.

* * *

الدرجة السادسة: مفهوم اللقب

قوله: **(الدرجة السادسة: أن يخص اسماً بحكم)**.

ش: **أقول**: الدرجة السادسة ــ من درجات دليل الخطاب، أي: أنواع مفهوم المخالفة» ــ : مفهوم اللقب.

وهو: تقييد الحكم أو الخبر بالاسم.

أو تقول: هو تخصيص اسم بحكم.

مثل: تخصيص الأشياء الستة بتحريم الربا.

وتقول القائل: «زيد كاتب» أو «زيد قام».

* * *

خلاف العلماء في حجية مفهوم اللقب

لقد اختلف العلماء في هذا المفهوم هل هو حجة أو لا؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (فيدل على أن ما عداه بخلافه، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مفهوم اللقب حجة.

أي: أنه إذا قيد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان، أو اسم جنس يدل على نفي الحكم عما عداه.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كأبـي بكر الدقاق، وكثير من الحنابلة، وبعض المالكية.

تنبيه: قوله: «والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها» يشير بذلك إلى أن هذه الصورة ــ وهي مفهوم اللقب ــ قد اختلف العلماء فيها كما اختلفوا في الصورة التي قبلها ــ وهي مفهوم العدد ــ .

تنبيه آخر: بعض العلماء نسبوا حجية مفهوم اللقب إلى جميع الحنابلة وهذا ليس بصحيح؛ بل الصحيح أن مفهوم اللقب حجة عند كثير منهم،

أو أكثرهم، ولكنه ليس مذهباً لهم جميعاً فقد خالف في ذلك ابن عقيل، ومن بعده ابن قدامة ــ هنا ــ وقالوا: إنه ليس بحجة.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول وهم المثبتون لحجية مفهوم اللقب بأدلة منها:

الدليل الأول

قياس الاسم على الصفة. بيان ذلك:

أن الصفة وضعت للتمييز بين الموصوف وغيره، كذلك الاسم وضع للتميز بين المسمى وغيره.

فمثلاً لو قال: «ادفع هذا الكتاب إلى زيد» يفهم منه أنه لا يدفعه إلى عمرو ولا إلى غيره، بل يدفع إلى زيد فقط.

كذلك لو قال: «اشتر لي جملاً» يفهم منه أنه لا يشتري له شاة.

فكانت التسمية للتميز والمخالفة بينه وبين ما عداه كالصفة سواء بسواء.

مثل الصفة: فإنه لو علق الحكم على صفة دل على أن ما عداه بخلافه، كذلك إذا علقه بالاسم.

* * *

الجواب عنه

إن قياسكم الاسم على الصفة قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

والفرق بينهما من وجهين:

الأول: أن الصفة يجوز أن تكون علة يعلق الحكم عليها.

بخلاف الاسم فلا يجوز أن يكون علة فلا يعلق الحكم عليه.

الوجه الثاني: أن الصفة تذكر مع اسم فلا تفيد إلاَّ تخصيصه.

بخلاف الاسم فإنه يعدل من اسم إلى اسم كل واحد منهما يقع به التعريف فلا يوجب ذلك التخصيص.

* * *

الدليل الثاني

لو تخاصم رجلان، فقال أحدهما للآخر: «أما أنا فليست أمي ولا أختي ولا زوجتي زانية» فإنه يتبادر إلى الفهم نسبة الزنا منه إلى أم خصمه، وأخته، وزوجته، ولذلك يجب حد القذف على الأول عند بعض العلماء.

* * *

الجواب عنه

أن ذلك إن فهم منه، فإنما يفهم من قرينة حاله، وهي الخصومة لا من دلالة مقاله.

ولو فرض ذلك في غير الخصومة فنحن نمنع فهمه منه لذلك لا يجوز إقامة حد القذف على القائل بذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكره الأكثرون وهو الصحيح).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن مفهوم اللقب ليس بحجة.

أي: أن تقييد الحكم أو الخبر بالاسم علماً كان أو اسم جنس، لا يدل على نفي الحكم عما عداه.

وهذا مذهب جمهور العلماء، وصححه ابن قدامة، وهو الذي لا يجوز غيره.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم حجية مفهوم اللقب بأدلة هي كما يلي:

الدليـل الأول

قوله: **(لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا تمنع جريانه في غيرها)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على عدم حجية مفهوم اللقب ـ: أن مفهوم اللقب لو كان حجة لأفضى إلى سد باب القياس. بيان ذلك:

أن تعليق الحكم على الاسم لو كان يدل على نفي الحكم عما عداه لسد باب القياس؛ لأنه إذا قال ـ في حديث الأشياء الستة ـ: «لا تبيعوا البر بالبر» يجب أن لا يقاس الأرز عليه؛ لأن تخصيص البر بالذكر يوجب إباحة ربا الفضل في غيره من الأرز وغيره.

فلما كان مانعاً من القياس الثابت وجب إطراحه.

* * *

الدليـل الثـاني

أنه لو كان مفهوم اللقب حجة لما حسن من الإنسان أن يخبر أن زيداً يأكل إلاَّ بعد علمه أن غيره لم يأكل، وإلاَّ كان مخبراً بما يعلم أنه كاذب فيه، أو ربما لا يأمن فيه من الكذب، وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بذلك دل على عدم دلالته على نفي الأكل عن غير زيد.

* * *

الدليـل الثـالث

أنه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلاً لكان القائل إذا قال: «عيسى رسول الله» فكأنه قال: «محمد ليس برسول الله»، وإذا قال: «زيد موجود» فكأنه قال: «الله ليس بموجود» وهذا كفر صريح لم يقل به أحد.

* * *

عدم التفريق بين الاسم المشتق وغيره

قوله: (ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام. والله ــ تعالى ــ أعلم).

ش: **أقــول:** إن أصحاب المذهب الثاني ــ وهم الجمهور ــ قالوا: إن تعليق الحكم عـلى الاسـم لا يدل عـلى نفي هـذا الحكم عما عداه مطلقاً.

ولم يفرقوا بين تعليق الحكم على الاسم المشتق كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاَّ مثلاً بمثل»، حيث إن الطعام مشتق من الطعم.

وبين تعليق الحكم على الاسم غير المشتق، هو اسم العلم كزيد وعمرو، والشعير، والملح، والذهب ونحوه، فإن مفهومه ليس بحجة.

كذلك أصحاب المذهب الأول قالوا إن تعليق الحكم على الاسم يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً.

ولم يفرقوا بين تعليقه على الاسم المشتق، ـ كما مثلنا ـ وبين تعليقه على الاسم غير المشتق وهو: اسم العلم.

فإن كل ذلك حجة. والله أعلم بالصواب، وإليه المآب.

* * *

هذا آخر المجلد السادس من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة. نفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه المجلد السابع، وهو في «القياس»

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد السادس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ المذهب الثاني: أنه لا يوجد عام مطلق	٢٧
ـ دليل أصحاب هذا المذهب	٢٨
ـ الاعتراض على دليلهم هذا	٢٨
ـ بيان الخاص الذي لا أخص منه	٢٩
ـ بيان العام والخاص الإضافي	٢٩
ـ بيان ذلك بالمثال	٣٠
ـ هل للعموم في اللغة صيغة موضوعة له؟	٣٢
ـ المذاهب في ذلك	٣٢
ـ المذهب الأول: أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به	٣٢
ـ أقسام صيغ العموم	٣٣
ـ القسم الأول: كل اسم قد عرف بأل، وهو يتنوع إلى أنواع	٣٣
ـ النوع الأول: ألفاظ الجموع	٣٣
ـ النوع الثاني: أسماء الأجناس	٣٤
ـ النوع الثالث: المفرد المحلى بأل	٣٥
ـ النوع الرابع: المثنى المحلى بأل	٣٥
ـ القسم الثاني: النكرة المضاف إلى معرفة	٣٦
ـ القسم الثالث: أدوات الشرط والاستفهام	٣٧
ـ القسم الرابع: كل وجميع	٣٩
ـ القسم الخامس: النكرة في سياق النفي	٣٩ ـ ٤٠
ـ بقية صيغ العموم	٤٣
ـ اسم الموصول	٤٣
ـ لفظ «سائر»	٤٣
ـ واو الجمع	٤٣

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ المذاهب في ذلك	١٦٤
ـ المذهب الأول: أنه يبقى حجة فيما لم يخص	١٦٤
ـ المذهب الثاني: أنه لا يبقى حجة فيما لم يخص	١٦٥
ـ دليل أصحاب المذهب الثاني	١٦٥
ـ أدلة أصحاب المذهب الأول	١٦٦
ـ الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني	١٦٨
ـ تنبيه في بيان أن الخلاف لفظي	١٧٠
ـ العام بعد التخصيص حقيقة أم مجاز؟	١٧١
ـ المذاهب بعد التخصيص حقيقة أم مجاز؟	١٧١
ـ المذاهب في ذلك	١٧١
ـ المذهب الأول: أن العام إذا دخله التخصيص فهو حقيقة فيما بقي	١٧١
ـ تنبيه في بيان حقيقة مذهب الشافعي في هذه المسألة	١٧١
ـ المذهب الثاني: أن العام إذا دخله التخصيص فإنه يصير مجازاً	١٧١
ـ دليل أصحاب المذهب الثاني	١٧٢
ـ المذهب الثالث: التفصيل	١٧٣ ـ ١٧٤
ـ دليل أصحاب هذا المذهب	١٧٤
ـ الجواب عنه	١٧٦
ـ اعتراض على هذا الجواب	١٧٦
ـ جوابه	١٧٧
ـ دليل أصحاب المذهب الأول	١٧٧
ـ تنبيه في بيان بقية المذاهب	١٧٨
ـ الحد الذي ينتهي إليه التخصيص	١٧٨

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

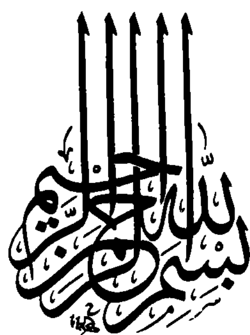
بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد السابع

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

٧

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص.ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد السابع

ويشتمل على:

باب: القياس

القياس

قوله: (باب القياس).

ش: **أقول**: إن دلالة اللفظ على الحكم الشرعي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه، وهو الذي دلالته تكون بصريح صيغته ووضعه، وهذا على أنواع، هي: «النص»، و «الظاهر»، و «المجمل»، و «المبين»، و «الأمر»، و «النهي»، و «العام»، و «الخاص»، و «المطلق»، و «المقيد».

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبيانها في المجلد «الخامس والسادس».

القسم الثاني: أن يدل اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه، وهذا على خمسة أنواع، هي: «دلالة الاقتضاء»، و «دلالة الإيماء»، و «دلالة التنبيه أو مفهوم الموافقة»، و «دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة»، و «دلالة الإشارة».

وقد سبق الكلام عن هذه الأنواع وبيانها في المجلد «السابع».

القسم الثالث: أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله.

وهذا هو القياس الذي سنتكلم عنه فيما يلي:

تعريف القياس لغة

قوله: (القياس في اللغة: التقدير، ومنه: «قست الثوب بالذراع» إذا قدرته به، و «قاس الطبيب الجراحة» إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها، قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتها أو زاد وهيا هزومها)

ش: **أقول**: القياس يطلق في اللغة على إطلاقين هما:

الإطلاق الأول: يطلق القياس في اللغة على التقدير، ومعنى التقدير: أن يقصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: «قست الثوب بالذراع أو بالمتر»، أي: قدرت الثوب بالذراع، أو المتر.

ومنه قولهم: «قاس الطبيب الجراحة»، أي: قدر الطبيب مدى غور ذلك الجرح، وذلك بالميل، وهو آلة تغرز في الجرح ليرى هل هو عميق ووصل إلى العظم، أو أنه وسط، أو سطحي لم يؤثر، من أجل التقدير أرش الجناية.

حيث إنه معروف في الفقه أن من شج رأس غيره أو وجهه، فإنه ينظر فإن كانت موضحة ــ وهي التي تبرز العظم ــ ففيها خمس من الإبل، وإن لم تكن موضحة فتقدر بقدرها.

فالطبيب هنا يقدر ذلك ويقيسه بالميل.

وفي ذلك يقول الشاعر ــ يصف جراحة أو شجة ــ :

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غثيثتها أو زاد وهيا هزومها

أي: إذا قدر الطبيب الماهر تلك الجراحة أو الشجة وأدخل ذلك الميل فيها، فإنه يدخل فيها ويصل إلى عمق الجرح.

أما غثيثتها ــ وهي: ما يخرج منها من الأذى الذي يضايق المجروح ــ فهي تخرج.

الإطلاق الثاني: يطلق القياس في اللغة على المساواة سواء كانت المساواة حسية كقولهم: «قست الثوب بالثوب»، أي: حاذيته وساويته به بالآخر، وكقولهم: «قست البرتقالة بالبرتقالة»، أي: قدرتها بها.

أو كانت المساواة معنوية كقولهم: «فلان يقاس بفلان»، أي: يساويه في الفضل، والشرف والهمة، وكذا قولهم: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه.

* * *

خلاف العلماء في هذين الإطلاقين

فقد اختلف العلماء في لفظ «القياس» هل هو حقيقة، في هذين المعنيين معاً، أو هو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر؟ اختلف العلماء في ذلك على مذاهب ثلاثة:

المذهـب الأول

أن القياس في اللغة حقيقة في التقدير مجاز في المساواة.

وهذا ما اختاره الآمدي في «الإحكام»، وابن قدامة ـ هنا ـ وبعض العلماء.

* * *

دليل هذا المذهب

أن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزوم، فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجاز لغوي من باب إطلاق الملزوم على اللازم ـ وقد سبق بيان هذا النوع من المجاز ـ.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس في اللغة مشترك لفظي بين التقدير، والمساواة، والمجموع المركب منهما.

فمثال التقدير: «قست الثوب بالمتر»، أي: قدرته به.

ومثال المساواة: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه في العلم.

ومثال المجموع المركب منهما: ــ حيث يراد التقدير والمساواة معاً ــ قولنا: «قست النعل بالنعل»، أي: قدرته به وساويته.

دليل هذا المذهب

إن اللفظ قد استعمل في المعاني الثلاثة، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

* * *

المذهب الثالث

أن القياس في اللغة مشترك إشتراكاً معنوياً بين التقدير والمساواة.

أي: أنه حقيقة في التقدير، ويكون المطلوب به شيئين، هما:

الأول: معرفة مقدار الشيء، مثل: «قست الثوب بالمتر».

الثاني: التسوية في مقدار الشيء، مثل: «فلان لا يقاس بفلان»، أي: لا يساويه.

فهنا صار «التقدير» كلي تحته فردان: أحدهما: استعلام القدْر، نحو: «قست الثوب بالذراع»، والآخر: التسوية في المقدار، مثل: «فلان لا يقاس بفلان».

وهذا المذهب هو المختار عندي وعند أكثر العلماء؛ لأنه سلم من

المجاز، ومن الاشتراك اللفظي اللذين هما على خلاف الأصل. بيان ذلك:

أن المذهب الأول، ورد فيه استعمال المجاز، والمجاز خلاف الأصل؛ لأنه يحتاج إلى قرينة عند استعمال المعنى المجازي تمنع من استعمال المعنى الحقيقي، بينما الحقيقة لا تحتاج إليها، حيث إن الأصل في الكلام الحقيقة، وعدم الاحتياج إلى القرائن.

وأما المذهب الثاني، فقد ورد فيه الاشتراك اللفظي، والاشتراك اللفظي خلاف الأصل؛ لأن الأصل: عدم تعدد الوضع، ولأن الاشتراك اللفظي ـ أيضاً ـ يحتاج في دلالته على أحد معنييه أو معانيه إلى قرينة تعين المراد منه، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج.

فيكون المذهب الثالث ـ وهو الاشتراك المعنوي ـ أولى منهما؛ حيث لا يحتاج إلى قرينة ـ كما هو الحال في المجاز ـ ولا يحتاج إلى تعدد في الوضع ـ كما هو الحال في الاشتراك اللفظي ـ .

أي: أن الأمر إذا دار بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي قدم الاشتراك المعنوي؛ لأن الأصل عدم تعدد الوضع، وإذا دار بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة؛ لأن المجاز خلاف الأصل.

* * *

القياس يتعدى بـ «الباء» وبـ «على»

القياس يتعدى بـ «الباء»؛ لأنه في معنى التقدير، فيقال: «قاسه بالشيء»، ومنه قولهم: «قياس صب البول في الماء الراكد بالبول فيه»، ويتعدى بـ «على» ـ وهو أكثر من الأول في الاستعمال ومنه قولنا: «النبيذ يقاس على الخمر»، أي: يحمل عليه في الحكم.

* * *

هلي يمكن تحديد القياس؟
وهل هو دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟

قبل البدء بذكر تعريفات القياس الاصطلاحية لا بد من ذكر مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: هل يمكن تحديد القياس؟

المسألة الثانية: هل القياس دليل مستقل أو هو من فعل المجتهد؟

* * *

المسألـة الأولـى

هل يمكن تحديد القياس حداً حقيقياً؟ اختلف في ذلك على مذهبين؛ هما:

المذهـب الأول

أنه من المتعذر أن يُحد القياس بحد حقيقي.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وبعض العلماء.

دليل أصحاب المذهب الأول

أن القياس يشتمل على حقائق مختلفة كالأصل، والفرع، والعلة، والحكم في نفي وإثبات فيصعب أن نجمع هذه الحقائق في حد واحد جامع مانع، واستدل بعضهم ــ على عدم إمكانية تحديد القياس ــ بقوله: إن القياس نسبة وإضافة، وهي عدمية، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين.

وقالوا: ما وجد من تعريفات القياس فليست حدوداً، بل هي رسوم، وفرق بين الحد والرسم.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس يمكن تحديده بحد معين.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء وهو الصحيح.

دليل أصحاب المذهب الثاني

أن القياس أمر اصطلاحي اعتباري، تكون حقيقته على حسب ما يصطلح عليه أهل الفن، لذلك جاز أن يحده كل مجتهد على حسب ما يراه.

* * *

الخلاف لفظي

ما سبق من الخلاف ـ في تحديد القياس وعدم ذلك ـ خلاف لفظي لا ثمرة له؛ لأن كلاًّ من أصحاب المذهبين قد عرفه، وحده بحسب اصطلاحه.

* * *

المسألة الثانية

القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن القياس دليل شرعي مستقل كالكتاب والسنة، وضعه الشارع لمعرفة حكمه سواء نظر فيه المجتهد، أو لم ينظر، وليس فعلاً للمجتهد.

ذهب إلى ذلك الآمدي، وابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وابن عبد الشكور، والأنصاري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

استدل أصحاب المذهب الأول على أنه دليل مستقل بدليلين:

الدليل الأول

أن القياس دليل من الأدلة لأمور شأنها أن العلم بها يؤدي إلى العلم بشيء آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

الدليل الثاني

أن القياس وضعه الشارع ليعرف عنه المجتهد حكم الله ـ تعالى ـ بواسطة النظر فيه؛ حيث إن دلالة القياس على الأحكام ذاتية وثابتة كالكتاب والسنة، سواء نظر المجتهد أو لم ينظر.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس من فعل المجتهد، لا يتحقق إلاَّ بوجوده.

وهذا مذهب جمهور العلماء ومنهم: ابن قدامة ـ هنا ـ والقاضي أبو بكر الباقلاني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وأبو إسحاق الشيرازي، وأبو الوليد الباجي، والبيضاوي، وابن السبكي: تاج الدين، وغيرهم، وهو المذهب الحق.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أنه من فعل المجتهد بأدلة، إليك ذكرها باختصار:

الدليـل الأول

قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة: أن الاعتبار هو الإلحاق بعد النظر بالأدلة، ولا شك أن ذلك من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الثانـي

حديث معاذ، حيث قال له النبي ﷺ: «إن عرض لك قضاء فبم تقضي»؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: اجتهد رأيـي.

وجه الدلالة: أنه قال: «اجتهد رأيـي» والقياس من الرأي، فالقياس ــ إذن ــ يكون من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الثالـث

كتاب عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ إلى أبـي موسى الأشعري الذي جاء فيه: «الفهم فيما جاءك مما ليس في قرآن، ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك».

وجه الدلالة: أن عمر قد أمر أبا موسى بأن يلحق ما ليس به نص بالأمور التي تشبهها مما هو منصوص عليه، وليس هذا الإلحاق إلاَّ من قبيل فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الرابـع

أنه أثر عن الصحابة والتابعين تفريعات وقياسات على أصول ثبتت بالكتاب، والسنة والإجماع، مما يدل على أن القياس من فعل المجتهد.

* * *

الدليـل الخامـس

أن إلحاق الفرع بالأصل، وثبوت مثل حكم الأصل للفرع ليس بالأمر الهين، أو السهل، بل إن هذا الإلحاق يترتب على معرفة أن هذا الشيء شبيه بذلك الشيء، وعلى معرفة العلة في الأصل، وتحققها في الفرع، وأن لا يوجد في الفرع مانع، إلى غير ذلك من الأمور التي تشترط للقياس ــ كما سيأتي ــ وكل هذا من فعل المجتهد وهو: القائس.

* * *

الخلاف له ثمرة

إن اختلاف العلماء السابق ــ في أن القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد ــ له ثمرة؛ حيث اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس بناء على ذلك الاختلاف.

فمن أخذ بالمذهب الأول ــ وهو: أن القياس دليل مستقل كالكتاب والسنة ــ عبَّر عن القياس بأنه استواء، أو مساواة، أو ما يقرب من ذلك.

والمساواة: صفة قائمة بالمنتسبين: «الأصل» و «الفرع» مما يعطينا علماً بأن القياس ليس فعلاً للمجتهد، وكان مجرد عمله: إظهار حكم ما لم ينص عليه بطريق القياس بمساواته فيما نص عليه؛ لاشتراكهما في علة حكم الأصل.

ومن أخذ بالمذهب الثاني ــ وهو أن القياس من فعل المجتهد ــ فقد عبر عن القياس بأنه «حمل»، أو «إثبات»، أو «تعدية»، أو «رد»، أو نحو ذلك مما يفيد بأن القياس من فعل المجتهد.

* * *

تعريف القياس في الاصطلاح

قوله: **(وهو في الشرع)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر تعريف القياس لغة، وأنه التقدير، شرع بذكر تعريفه في اصطلاح أهل الشرع، فذكر عدداً من التعريفات، إليك ذكرها وبيان ما لها وما عليها فأقول:

التعريف الأول

قوله: **(حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول للقياس: هو: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وهذا التعريف قريب من تعريف أبـي يعلى في «العدة»، وتعريف أبـي الخطاب في «التمهيد».

وقوله: «حمل» يدل على أن المعرف يقول بأن القياس من فعل المجتهد، وليس دليلاً مستقلاً ــ كما سبق ذكره ــ.

وقوله: «فرع» المراد منه: محل لم ينص الشارع على حكمه، ولا هو مجمع عليه، و «الفرع»، أحد أركان القياس، ويُسمى: «مقيساً» و «مشبهاً».

واحترز بهذا عن أمرين:

أولهما: حمل شيء غير فرع لشيء آخر عليه.

ثانيهما: تعدية الحكم من الأصل إلى أصل آخر مثاله: قياس البر على الشعير في الربا ــ وهما معاً قد وردا في حديث الأشياء الستة ــ .

قوله: «على أصل» المراد به: محل قد نص الشارع على حكمه، وهو أحد أركان القياس، ويُسمى: «مقيساً عليه»، و «مشبهاً به».

واحترز بهذا القيد عن حمل فرع على فرع آخر مثل: حمل الذرة على الأرز في تحريم الربا، وكلاهما فرع لأصل، وهو: «البر».

وهذا لا يصح ــ على رأي جمهور العلماء ــ ؛ لأنه لا يخلو إما أن تتحد العلة في القياسين، فيكون القياس المتوسط لغواً وتطويلاً بلا فائدة.

وإما أن لا تتحد العلة، وحينئذٍ يجب أن يبطل أحد القياسين؛ لابتناء الحكم على غير العلة المعتبرة شرعاً.

وسيأتي لذلك زيادة بيان عند الكلام عن مسألة: «القياس على ما ثبت بالقياس».

قوله: «في حكم» المراد به: حكم الأصل، وهو أحد أركان القياس.

قوله: «بجامع بينهما» المراد به: علة حكم الأصل، وهي: الأمر الجامع المشترك بين الأصل والفرع المقتضي للحكم، وهو أحد أركان القياس.

وأتى بهذا القيد ليدلل على أن القياس لا يمكن أن يتم إلاَّ بجامع بين الأصل والفرع.

واحترز به من ثبوت الحكم للفرع بسبب نص أو إجماع لا بسبب العلة الجامعة فإن ذلك لا يعد قياساً.

ويُسمى ذلك: «الجامع» و «المقتضي» و «العلة» و «ووجه الشبه» و «المناط»، وسيأتي لذلك زيادة بيان.

مثاله: «قياس النبيذ على الخمر بجامع: الإسكار»، فعندنا أربعة أركان: الأصل: الخمر، الفرع: النبيذ، العلة: الإسكار، الحكم: تحريم شرب النبيذ.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

إليك ذكر أهم الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى هذا التعريف، فأقول:

الاعتراض الأول: أنه ورد فيه دور. بيان ذلك:

أن كون هذا أصلاً، وذاك فرعاً لا يتصوران إلاَّ بعد تصور القياس فذكرهما بصراحة في التعريف يلزمه الدور.

الاعتراض الثاني: أن التعبير بالأصل والفرع يجعل التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث يوهم أن القياس يختص بالموجودات؛ لأن الأصل ما ينبني عليه غيره، والفرع ما يبتني على غيره، فلم يشمل التعريف المعدوم؛ لأنه لا يبتنى عليه، ولا يبتني على غيره.

ولما كان القياس يجري في الموجود والمعدوم كان التعريف غير جامع لأفراد المعرف، حيث خرج المعدوم.

الاعتراض الثالث: أن التعريف غير جامع لأفراد المعرف من جهة أخرى؛ حيث خرج القياس الفاسد، والتعريف يجب أن يكون شاملاً للقياس الصحيح والقياس الفاسد. بيان ذلك:

أن حمل الفرع على الأصل مطلق، لم يقيد بكونه في نظر المجتهد، وإذا أطلق اللفظ انصرف إلى الواقع ونفي الأمر، وإذا كان كذلك كان التعريف قاصراً على الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك إلاَّ القياس الصحيح

الذي لم يخالف به أحد، فلا يعم القياس الذي يفعله المجتهد باعتقاده ثم يظهر فساده، مع أنه قياس يعمل به حتى يظهر فساده. فلو قال: «عند الحامل» أو «في نظر المجتهد» لسلم من هذا الاعتراض.

* * *

التعريف الثاني

قوله: **(وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل).**

ش: أقول: هذا التعريف الثاني ــ من التعريفات التي أوردها ابن قدامة للقياس، وهو واضح جداً.

مثاله: «قياس الأرز على البر في تحريم الربا».

فالأصل: البر، والفرع: الأرز، والعلة: كون كل واحد منهما مكيلاً، أو موزوناً، أو مطعوماً، أو مدخراً، والحكم: تحريم الربا في الأرز كما حرم الربا في البر.

فلنطبق هذا المثال على التعريف ونقول:

حكمك على الفرع ــ وهو: الأرز ــ بمثل ما حكمت به في الأصل ــ وهو البر ــ والحكم: التحريم، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل: وهي: كون كل واحد منهما مكيلاً.

ولم أجد هذا التعريف في جميع ما اطلعت عليه من كتب الأصول.

وهو ــ في نظري ــ معنى التعريف الأول، وليس تعريفاً مستقلاً.

وإذا كان في معنى التعريف الأول فيعترض عليه بمثل ما اعترض على التعريف الأول.

* * *

التعريف الثالث

قوله: (**وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما**).

ش: أقول: التعريف الثالث ـ من التعريفات التي أوردها ابن قدامة للقياس ـ هو ما ذكره.

نسب هذا التعريف إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، نسبه إليه فخر الدين الرازي في «المحصول» وقال: «اختاره جمهور المحققين منا»، كما نقله عنه الآمدي في «الإحكام»، وقال: «وقد وافقه أكثر أصحابنا»، وصححه الغزالي وقال ـ في «المنخول» ـ: «والأصح: ما قاله القاضي...»، وذكره في «المستصفى» دون نسبة، وقال إمام الحرمين: «هو أقرب العبارات إلى تعريف القياس»، وقال الكيا الهراسي: «هو أسد ما قيل على صناعة المتكلمين».

* * *

شرح التعريف، وبيان محترزاته

قوله: «حمل معلوم على معلوم»، المراد بالحمل: مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه حيث إن الفرع يشارك الأصل في الحكم فيكون له مثل حكمه.

قوله: «معلوم على معلوم»، المراد بهما: حمل ما يصلح أن يكون فرعاً على ما يصلح أن يكون أصلاً.

وعبر بلفظ «معلوم» ليشمل الموجود والمعدوم، فإن القياس يجري فيهما جميعاً ـ وقد سبق بيان ذلك في العام أيضاً ـ.

بخلاف ما لو عبر بلفظ «شيء» أو «فرع وأصل» حيث لا تشمل هذه الألفاظ المعدوم عند الجمهور، بل يختص بالموجود.

وذكر لفظ «معلوم» الثاني؛ لأنه لا بد من معلوم آخر يكون أصلاً يقاس عليه؛ فإن القياس عبارة عن التسوية، وهي: لا تتحقق إلاَّ بين أمرين؛ لأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتاً للشرع بالتحكم.

والتعبير بلفظ «المعلوم» فيه فائدة، وهي: دخول العلم الاصطلاحي، والاعتقاد، والظن؛ حيث إن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور ــ كما سبق بيانه في تعريف الفقه ــ .

والتعبير بلفظ «حمل معلوم على معلوم» يخرج التعريف من أن يكون فيه دور، فهذه العبارة أولى وأحسن من التعبير بلفظ «حمل فرع على أصل»؛ لأن هذه العبارة الأخيرة توهم الدور الممتنع ــ كما سبق بيانه في التعريف الأول ــ .

وبناء على ما تقدم: كان استعمال لفظ «حمل معلوم على معلوم» أجمع، وأمنع، وأبعد عن الوهم الفاسد.

قوله: «في إثبات حكم لهما»، أي: إثبات حكم للأصل والفرع.

قوله: «أو نفيه عنهما»، أي: نفي الحكم عن الأصل والفرع.

والتعبير بلفظ «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» فيه إشارة إلى أن الحكم قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً.

والمراد بـ «الإثبات» القدر المشترك بين العلم، والاعتقاد، والظن، فيكون شاملاً للقطعي، والظني.

مثال القطعي في الإثبات: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في كل ــ على رأي من يقول: إن تحريم الضرب ثبت بالقياس ــ .

ومثال الظني في الإثبات: قياس التفاح على البر في تحريم الربا بجامع الطعم.

ومثال الظني في النفي قولهم: «الكلب نجس فلا يجوز بيعه؛ قياساً على الخنزير»؛ حيث إن الخنزير لا يجوز بيعه للنجاسة فكذلك الكلب.

قوله: «بجامع بينهما»، والمراد بذلك: العلة، وقد ذكر ذلك ليبين أن القياس لا يمكن أن يتم إلاَّ بواسطة جامع بين الأصل والفرع.

قوله: «من إثبات حكم أو صفة لهما» ذكرت هذه الجملة لبيان: أن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون وصفاً حقيقياً، وقد يكون حكماً شرعياً.

فمثال الوصف الحقيقي: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر.

فهنا: الجامع: وصف حقيقي، وهو: الإسكار، والحكم الثابت بالقياس: حرمة شرب النبيذ.

ومثال الحكم الشرعي: الكلب نجس فلا يصح بيعه؛ قياساً على الخنزير.

فهنا الجامع: حكم شرعي وجودي، وهو النجاسة، والحكم الثابت بالقياس: عدم صحة البيع.

قوله: «أو نفيهما عنهما» هذا توضيح وبيان للجامع بأنه قد يكون إثباتاً وقد يكون نفياً.

مثال االإثبات قد سبق ذكره.

مثال النفي في الحكم: الثوب المغسول بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه، كالمغسول بالمرق، واللبن، فالجامع ـ هنا ـ : حكم عدمي وهو: عدم طهارة الثوب، والحكم عدمي وهو: عدم صحة الصلاة.

ومثال النفي في الصفة: «الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه قياساً على المجنون».

فالجامع هنا: وصف عدمي، وهو: عدم العقل، والحكم عدمي، وهو: عدم صحة تصرفه.

مثال آخر للنفي في الصفة: «الخل ليس بمسكر فيباح تناوله؛ قياساً على الماء والعسل».

فهنا: الجامع وصف عدمي، وهو: عدم الإسكار، والحكم الثابت بالقياس، هو: إباحة التناول.

* * *

ما اعترض به على هذا التعريف

مع أن هذا التعريف قد صححه كثير من العلماء إلاَّ أنه لم يسلم من الاعتراضات، إليك ذكر أهمها:

* * *

الاعتـراض الأول

أنه وقع في التعريف إبهام وعدم وضوح. بيانه:

أنه قال: «حمل معلوم على معلوم» فلم يتبين المراد من لفظ «حمل»، فإن أراد بها: الإثبات ـ أي: إثبات مثل حكم أحدهما للآخر ـ فقد وقع في

التعريف تكراراً لا فائدة فيه؛ لأنه قال في آخر التعريف: «في إثبات حكم لهما» والمعنى واحد.

وإن أراد بقوله: «حمل معلوم» شيئاً آخر فلا بد من الإفصاح عنه.

وعلى فرض أنه أراد به إثبات شيء آخر فإنه لا داعي له في تعريف القياس؛ حيث إن ماهية القياس إنما تتم بإثبات مثل أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر شيء آخر زائداً عن التعريف لا داعي له.

* * *

الاعتـراض الثانـي

أن قوله: «في إثبات حكم لهما» يشعر أن حكم الأصل ثابت بالقياس كحكم الفرع، وهذا لا يصح؛ لأن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، والأصل يجب أن يكون ثابتاً بالنص، أو الإجماع ـ كما سيأتي في شروط الأصل ـ .

* * *

الاعتـراض الثالـث

أنه ورد في التعريف كلمة «أو» وهي كلمة للترديد والتشكيك، والحد إنما هو للتعيين والتخصيص، والترديد ينافي التعيين.

* * *

الاعتـراض الرابـع

أن هذا التعريف غير جامع؛ لأنه لم يشمل القياس الفاسد، وقد بينا ذلك في الاعتراض الثالث على التعريف الأول.

* * *

الوجه الذي اتفقت عليه تلك التعريفات الثلاثة

قوله: **(ومعاني هذه الحدود متقاربة)**.

ش: **أقول**: إن تلك الحدود والتعريفات الثلاثة متقاربة، بل ومتفقة على شيء واحد، وهو: أنه لا بد للقياس من أركان أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

* * *

التعريف الرابع

قوله: **(وقيل: هو الاجتهاد)**.

ش: **أقول**: قال بعض الفقهاء: إن القياس هو الاجتهاد، وأثر ذلك عن الإمام الشافعي.

* * *

بيان فساد هذا التعريف

قوله: **(وهو خطأ)**.

ش: **أقول**: إن التعريف الرابع ـ السابق الذكر ـ ظاهر الفساد والبطلان؛ لوجوه:

الوجه الأول

قوله: **(فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات، وسائر طرق الأدلة، وليس بقياس)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ـ : أنه غير مانع من دخول غيره فيه. بيان ذلك:

أن الاجتهاد هو بذل الجهد والوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وذلك لا يختص بالقياس، بل يكون في القياس، وغير القياس كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، ونحو ذلك.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (ثم لا يبنى في العرف إلاَّ عن بذل المجهود؛ إذ من حمل خردلة لا يقال: «اجتهد»، وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ـ: أنه لا بد في الاجتهاد من بذل الوسع، واستفراغ الجهد وتحمل المشقة من أجل الوصول إلى استنباط الحكم الشرعي، وعلى ذلك: فإن من حمل خردلة ـ وهي الحبة الصغيرة ـ لا يقال له: «اجتهد في حمل هذه الخردلة».

بخلاف القياس، فقد يكون جلياً واضحاً لا يحتاج إلى بذل الجهد والوسع والمشقة.

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (ولا بد في كل قياس من أصل، وفرع، وعلة، وحكم).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه بيان فساد التعريف الرابع ـ: أن الاجتهاد المطلق لا يشترط فيه أن يتوفر أركان أربعة.

بخلاف القياس فإنه لا بدَّ فيه من أركان أربعة، وهي: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم»، فلا يتم القياس إلاَّ بتلك الأركان.

قلت: إنه قد اتضح أنه لا يمكن أن يعرف القياس بالاجتهاد، وقد رد علماء السلف والخلف على هذا التعريف وأبطلوه.

ولكن قد يكون غرض من عرف بأنه الاجتهاد المبالغة في تعظيم شأن القياس، وبيان ذلك:

أن الاجتهاد اسم عام شامل: للقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا، واستنباط الأحكام من النصوص ونحو ذلك، فالقياس بالنسبة إلى أنواع الاجتهاد أعظمها شأناً، وأدقها سراً، ونظراً، مثل قول النبي ﷺ: «الحج عرفة»، ومعلوم أن الحج لا يصح إلَّا بفعل أمور كثيرة، ومنها: الوقوف بعرفة، لكنه قال ذلك لبيان أن الوقوف بعرفة من أعظم مناسك الحج، كذلك يكون القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأناً. والله أعلم.

* * *

التعريف المختار للقياس ـ عندي ـ

بعدما اتضح لك أيها القارىء الكريم أن التعريفات السابقة للقياس التي ذكرها ابن قدامة ضعيفة؛ نظراً لقوة الاعتراض الموجهة إليها.

لا بد من ذكر تعريف للقياس يعول عليه، وهو أن يقال هو: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت».

* * *

شرح هذا التعريف، وبيان محترازاته

قوله: «إثبات» جنس يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل في الفرع، وهو قياس المساواة.

أو إثباتاً لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة فيه ـ وهو يعرف بقياس العكس ـ .

ومعنى «الإثبات»: إدراك النسبة على جهة الإيجاب، والمراد به هنا: مطلق إدراك النسبة سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفي، وسواء كان على سبيل العلم، أم على سبيل الاعتقاد، أم على سبيل الظن.

وإنما قلنا: إن معنى «الإثبات» ذلك لأن القياس يجري في المثبتات، والمنفيات، كما يكون مقطوعاً، ومظنوناً.

فمثال القياس في الثبوت: «قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في كل»، فيكون حراماً.

ومثال القياس في النفي: «الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير».

ومثال القياس القطعي: قياس الضرب على التأفيف في الحرمة بجامع الإيذاء وقياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع الإتلاف.

ومثال القياس الظني: قياس التفاح على البر في حرمة الربا بجامع الطعم.

قوله: «مثل» و«المثل» لا يحتاج إلى تعريف، فتصوره بديهي؛ لأن كل عاقل يعرف بالضرورة: أن الحار مثل الحار في كونه حاراً، وأنه يخالف البارد في ذلك.

ولفظ «مثل»، قد أورد في التعريف لأمرين:

أولهما: أنه احترز به عن قياس العكس؛ لأن قياس العكس هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع؛ لافتراقهما في علة الحكم.

مثل: قوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول الله:

أيأتي أحدنا شهوته ويؤجر، قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام» أي: أكان يأثم؟ قالوا: نعم، قال: «فمه».

يعني: أنه كما إذا وضعها في حرام يأثم، كذلك إذا وضعها في حلال يؤجر.

فهنا: ثبت نقيض حكم الأصل وهو: الوطء في الحرام، في الفرع وهو: الوطء في الحلال، لنقيض العلة وهي: افتراقهما في الحلال والحرام، أي كون هذا حراماً وهذا حلالاً.

ثانيهما: أنه ذكر لفظ «مثل» في التعريف للإشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الحكم الثابت في الأصل، وإنما هو مثله؛ وذلك لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين.

لذلك يكون الحكم في الفرع أضعف من الحكم في الأصل؛ لأن المشبه ليس في قوة المشبه به، فلو قلنا: «زيد كالأسد»، فليس معنى ذلك: أن شجاعة زيد في قوة شجاعة الأسد، وإنما تقاربه.

فكذلك هنا فإذا قسنا النبيذ على الخمر، بجامع: الإسكار وقلنا: إن النبيذ يحرم كما حرم الخمر، فليس إثم شارب النبيذ كإثم شارب الخمر تماماً، وإنما إثم شارب الخمر أعظم من إثم شارب النبيذ، وذلك لأن تحريم الخمر ثبت بدليل قطعي وهو النص، وتحريم النبيذ ثبت بدليل ظني وهو القياس.

قوله: «حكم معلوم»، المراد بالحكم: نسبة أمر إلى آخر، وإنما قلنا ذلك ليكون شاملاً للشرعي، واللغوي، والعقلي.

وليس المراد به الحكم الشرعي ـ المعرف بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءَ أو تخييراً، أو وضعاً ـ لأن القياس لا يختص بالشرعيات، بل يجري في اللغويات، والعقليات، فيجب أن يكون شاملاً لكل ذلك.

والمراد بالمعلوم ـ في قوله: «حكم معلوم» ـ: الأصل المقاس عليه.

وقوله: «لمعلوم آخر»: المعلوم الآخر، هو: الفرع، وهو المقيس، وهو ما ثبت به الحكم ثانياً.

وإنما عبر بـ «المعلومين» بدل «الأصل والفرع»؛ لأمرين:

أولهما: أن معرفة كون الأصل أصلاً، والفرع فرعاً، إنما تكون بعد القياس، فلو دخلا في تعريفه للزم الدور. وقد سبق بيان ذلك.

ثانيهما: أنه لو عبر بالأصل والفرع للزم أن يكون التعريف خاص بالموجودات فقط، وهذا باطل؛ لأن القياس يشمل الموجودات والمعدومات.

لذلك مثَّل الجمهور للعام الذي لا أعم منه بـ «المعلوم»؛ لأنه يعم الموجود والمعدوم ـ كما سبق ذكره في أول باب العام ـ .

الخلاصة: أنه عبر بالمعلومين لرفع إيهام كون المقيس والمقيس عليه وجوديين.

قوله: «لاشتراكهما في علة الحكم»: اللام ـ هنا ـ سببية. والتقدير: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بسبب اشتراكهما في علة حكم الأصل.

وهذه العبارة قد أُتي بها للاحتراز عن إثبات الحكم في الفرع بواسطة النص، أو بواسطة الإجماع، فلا يكون ذلك قياساً.

مثال النص: ثبوت تحريم النبيذ بعموم قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «كل مسكر حرام»، فمن أثبت تحريمه بهذا النص لا يجوز له أن يقيسه على الخمر.

مثال الإجماع: ثبوت الإرث للخالة؛ لإجماع الصحابة على ذلك، لا بسبب القياس على الخال الثابت إرثه بقوله ــ عليه السلام ــ : «الخال وارث من لا وارث له».

قوله: «عند المثبت» المراد بالمثبت: القائس وهو: المجتهد الذي تولى عملية القياس، سواء كان مجتهداً مطلقاً كالأئمة الأربعة، أم كان مجتهداً في المذهب، وليس المراد به: ما يشمل المقلد؛ لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد.

وعبر بالمثبت في التعريف ليشمل القياس الصحيح، والقياس الفاسد.

والفرق بينهما:

أن القياس الصحيح هو: ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر، أي: عند الله تعالى.

أما القياس الفاسد فهو: ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد.

فهذا القياس يعمل به حتى يتبين فساده فيترك.

تنبيه: مما سبق تبين لك أن هذا التعريف قد اشتمل على قيود لم تكن في التعريفات السابقة لذلك سلم من كثير الاعتراضات، فكان عندي أقرب إلى الصحة من غيره.

ولا يعني هذا: أن هذا التعريف ــ الذي اخترناه ــ قد سلم من جميع

الاعتراضات، بل اعترض بعضهم عليه، ولكن لم أورد تلك الاعتراضات؛ لضعفها، ولأن في إيرادها، والجواب عنها إطالة لا تناسب ما نحن بصدده، وهو: شرح هذا الكتاب.

* * *

أركـان القيـاس

مما سبق من التعريفات يتبين أنه لا بد لكل قياس من أركان أربعة، وهي: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم».

وهذا عند الجمهور. وإليك بيانها باختصار:

الركن الأول: «الأصل المقيس عليه»، وهي: الصورة المقيس عليها، وهو: «المحل المشبه به»، وهو: الذي يقاس عليه الفرع بالوصف الجامع بينهما.

الركن الثاني: الفرع المقيس، وهو: ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه. وهو: الحادثة والواقعة التي يراد معرفة الحكم لها عن طريق قياسها على مورد النص؛ لوجود علة جامعة بين الأصل والفرع.

الركن الثالث: حكم الأصل، وهو الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص، أو إجماع، ويراد إثباته للفرع المقيس.

الركن الرابع: العلة، وهي: الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

منها: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء.

ومنها: قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار.

ومنها قياس الأرز على البر بجامع الكيل، أو الطعم، أو الإدخار.

ومنها: قياس الموصى له الذي قتل الموصي على الوارث الذي قتل مورثه بجامع استعجال أمر قبل أوانه.

ومنها: قياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة بجامع وهو: دفع حاجة الفقير.

ومنها: قياس سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم في النجاسة بجامع أن كلاً منهما متولد من لحم نجس.

وكل ركن من تلك الأركان له شروط سيأتي ذكرها إن شاء الله.

* * *

تعريف القياس عند المناطقة

قوله: **(وإما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة)**.

ش: أقول: لما فرغ من تعريف القياس في اصطلاح أهل الشرع، شرع في تعريف القياس في اصطلاح المناطقة.

والقياس عند المناطقة هو: «قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر».

* * *

شرح تعريف المناطقة السابق

قوله: «قول» المراد به: الملفوظ به، أو يراد به ــ عندهم ــ المفهوم المركب العقلي، وهو جنس في التعريف يشمل القياس وغيره.

وقوله: «مؤلف من أقوال» يخرج القضايا البسيطة المستلزمة لعكسها، أو عكس نقيضها، فإنها ليست مؤلفة.

وقوله: «لذاتها» أخرج قياس المساواة.

مثاله: «عمر مساوٍ لزيد، وزيد مساوٍ لبكر»، فالنتيجة هي: أن عمر مساوٍ لبكر.

فمعرفة النتيجة هذه لم تكن بطريقة القياس، في حد ذاته، وإنما عرفت لقاعدة أخرى، هي: «إن مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء».

* * *

أقسام القياس عند المناطقة

ينقسم القياس عند المناطقة إلى قسمين:

القسم الأول

القياس الاستثنائي، ويُسمى بقياس التلازم، ويُسمى أيضاً بالقياس الشرطي.

وهو: الذي يدل على النتيجة بواسطة أداة الاستثناء، وهي «لكن»، المعروفة بأداة الاستدراك.

مثاله: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان».

مثال آخر: «كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود».

وسمي استثنائياً لاشتماله على حرف الاستثناء، وهي: «لكن».

* * *

القسم الثاني

القياس الاقتراني، وهو الذي يدل على النتيجة بدون أداة استثناء.

مثاله: «كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر»، والنتيجة: أن النبيذ حرام.

مثال آخر: «كل مجتهد ناجح، وزيد مجتهد»، النتيجة: أن زيداً ناجح وهكذا.

وسُمي اقترانياً؛ لاقتران أجزائه.

فعندنا مقدمتان:

مقدمة كبرى، وهي: «كل مسكر حرام».

ومقدمة صغرى، وهي: «النبيذ مسكر».

وبالنظر إلى المقدمتين تحصل النتيجة، وهي: «النبيذ حرام».

كذلك المثال الآخر.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ لم يذكر إلاَّ القياس الاستثنائي ــ وهو القسم الثاني ــ.

وسمى اقترانياً؛ نظراً لاقتران أجزائه.

وقد بينت هذا بالتفصيل في أثناء شرحي لـ «المقدمة المنطقية» من هذا الكتاب.

* * *

بيان بطلان هذا القياس

قوله: **(فليس بصحيح)**.

ش: **أقول**: إن القياس عند المناطقة بقسميه ــ الاستثنائي أو الاقتراني ــ ليس بصحيح، ولا يصلح أن يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية.

* * *

سبب عدم صحة القياس عند المناطقة

قوله: (لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر، ويُقدَّر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرنا في اللغة).

ش: **أقول**: سبب عدم صحة القياس عند المناطقة وأنه لا يمكن أن يستعمل في الشرع: أن القياس عندهم قول مؤلف من عدة أقوال، وهي: «المقدمة الأولى ـ وهي الكبرى»، و «المقدمة الثانية ـ وهي الصغرى»، و «النتيجة».

أما القياس عند أهل الشرع فهو يتكون من شيئين: «مقاس» و «مقاس عليه»، يضاف أحدهما ـ وهو المقاس إلى الآخر ـ وهو: المقاس عليه فيقدر المقاس بالمقاس عليه.

لذلك تجدنا قد عرفنا القياس في اللغة بأنه التقدير، وهو: أن يقصد القائس معرفة أحد الأمرين بالآخر، مثل قولهم: «قاس الثوب بالمتر»، أي: قدر الثوب بالمتر.

فالقياس عندنا اسم إضافي بين المقاس والمقاس عليه.

أي: إذا أضفنا شيئاً إلى شيء؛ لتطابقهما في العلة سمي ذلك قياساً.

بخلاف القياس عن المناطقة.

* * *

العلـة الشرعيـة
وبيان أضرب الاجتهاد فيها

اعلم أن ذكر تعريف القياس، والإشارة إلى أركانه، وبيان طرق الاجتهاد في العلة من الأمور التي تصوِّر القياس في ذهن القارىء، وتبين القياس المتفق عليه، والقياس المختلف فيه.

لذلك تجد بعض الأصوليين قد جعل تعريفات القياس، وبيان طرق وأضرب الاجتهاد في العلة مقدمة وتمهيد للدخول في صلب موضوع القياس، وبعض الأصوليين خالف في ذلك، وذكر ذلك في مسالك العلة.

وإليك تعريف العلة لغة واصطلاحاً فأقول:

تعريف العلة لغة

العَلة ـ بفتح العين ـ تأتي بمعنى الضرة، وبنو العلان: هم بنو رجل واحد من أمهات شتى.

والعِلة ـ بكسر العين ـ تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتل العليل علة صعبة من عل، يعل، واعتل، أي: مرض.

كما تأتي بمعنى السبب، يقال: «هذا علة لهذا»، أي: سبب، ولعل هذا المعنى هو المناسب للمعنى الاصطلاحي؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

* * *

تعريف العلة في الاصطلاح

لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف العلة، وإليك ذكر أهم هذه التعريفات:

التعريف الأول: أن العلة هي: المعرِّف للحكم.

أي: متى ما وجد المعنى المعلل به عرف الحكم.

ذهب إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنفية، وبعض الحنابلة.

التعريف الثاني: أن العلة، هي: الوصف المؤثر بذاته في الحكم وهو تعريف المعتزلة.

وأحياناً يعبرون عنه بقولهم: «العلة: هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة، أو دفع مفسدة قصدها الشارع».

التعريف الثالث: أن العلة هي: الصفة الموجبة للحكم على سبيل العادة.

التعريف الرابع: أن العلة هي: الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع، لا لذاته، واختاره الغزالي.

التعريف الخامس: هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها، وهو لبعض المالكية.

التعريف السادس: هي: الباعث على التشريع، وهو: للآمدي وابن الحاجب.

وقيل غير ذلك.

والراجح عندي ــ والله أعلم هو: الأول ــ وهو: أن العلة هي: المعرِّف للحكم.

ولا يفهم من ذلك: أن العلة مؤثرة حقيقية في الحكم، بل المؤثر في الحقيقة هو الله ــ تعالى ــ .

وبناءً عليه: فمتى ما وجد المعنى المعلل به عرفنا الحكم.

فإذا وجدت السرقة عرفنا الحكم وهو: القطع.

وإذا وجد القتل العمد العدوان، عرفنا الحكم، وهو: القصاص.

* * *

العلة هي: مناط الحكم

قوله: **(فصل: ونعني بالعلة: مناط الحكم)**.

ش: **أقول**: العلة في الشرعيات تسمى: مناط الحكم.

أي: ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه.

والمناط: مفعل، من ناط، ينوط، نياطاً، أي: علق.

ومنه قولهم: «نيط به الحكم»، أي: علق به.

وهو: العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل.

يقال: «نطت الحبل بالوتد أنوطه نوطاً»: إذا علقته به.

ومنه: «ذات أنواط»، وهي: الشجرة التي يعلق عليها المشركون أسلحتهم.

قال ابن دقيق العيد: وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي؛ لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، فصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره.

* * *

سبب تسمية ذلك علة

قوله: **(وسميت علة؛ لأنها غيرت حال المحل أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله)**.

ش: **أقول**: قد يقول قائل: إذا كان الجامع بين الأصل والفرع يُسمَّى مناطاً، فما سبب تسميته علة؟

تقول ــ في جوابه ــ: إن ذلك سمي بالعلة؛ لأنها غيرت حال المحل ــ وهو: الفرع ــ من كونه لا حكم له، إلى أن حكمه التحريم، أو الصحة، فمثلاً: «النبيذ» لا حكم له في الكتاب، ولا السنة، ولا الإجماع، فوجدنا فيه علة تحريم الخمر، وهي: الإسكار، فغيرت حاله من كونه لا حكم له إلى كون حكمه التحريم، فهي إذن سبب تغيير حاله.

وهذا مأخوذ من علة المريض؛ حيث يقال: «هذا عليل»، أي: مريض، فكما أن المرض غير حال هذا الشخص من حال الصحة والعافية والنشاط إلى حالة السقم، والضعف والخمول، كذلك هذه العلة غيرت الصورة من كونها لا حكم لها إلى أن حكمها كذا. والله أعلم.

* * *

أضرب الاجتهاد في العلة

قوله: (**والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: «تحقيق المناط للحكم» و «تنقيحه» و «تخريجه»**).

ش: **أقول**: إن الاجتهاد في العلة يختلف يسراً وسهولة وصعوبة وشدة باختلاف ظهور العلة للمجتهد، وعدم ظهورها إلاَّ بعد عناء.

فأيسر ذلك: «تحقيق مناط الحكم»، وذلك لأن العلة معروفة في حكم الأصل، ولكن المجتهد يجتهد ويتحقق ويتأكد من وجودها في آحاد الصور.

ويلي ذلك: «تنقيح مناط الحكم». وهذا أصعب من الذي قبله؛ لأنه يحتاج إلى جهد من المجتهد أكثر من الأول؛ حيث إن العلة موجودة، ولكن تحتاج إلى تهذيب وإبراز ثم معرفة وجودها في الفرع.

ويلي ذلك: «تخريج مناط الحكم». وهذا أصعب شيء يواجهه المجتهد حيث سيقوم المجتهد بوظائف كثيرة، ومنها:

أولاً: استنباط العلة بأحد طرق الاستنباط ـ التي ستأتي إن شاء الله ـ .

ثانياً: التأكد مع أنها هي العلة، وأنه لا يوجد غيرها.

ثالثاً: معرفة وجودها في الفرع.

إذن الاجتهاد في العلة ينحصر في ثلاثة أضرب:

الأول: «تحقيق مناط الحكم».

الثاني: «تنقيح مناط الحكم».

الثالث: «تخريج مناط الحكم».

وهي مرتبة على حسب الصعوبة ـ كما بينا ـ .

وإليك بيان كل ضرب مع الأمثلة عليه:

الضرب الأول: تحقيق المناط

قوله: (**أما تحقيق المناط فنوعان**).

ش: **أقول:** الضرب الأول ـ من أضرب الاجتهاد في العلة ـ : تحقيق مناط الحكم.

أي: أن المجتهد متحقق من وجود العلة والمناط، ولكنه يجتهد في تحقيق وجودها في آحاد الصور والفرع، وهو يتنوع إلى نوعين:

النوع الأول

قوله: (**أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحققها في الفرع**).

ش: **أقول:** النوع الأول ـ من نوعي تحقيق المناط ـ أن يكون عندنا قاعدة كلية قد ثبتت عن طريق النص، أو عن طريق الإجماع، فيجتهد

المجتهد في كون هذا الفرع يدخل تحتها، أي: أن وظيفة المجتهد ـ هنا ـ هي: أن يتحقق ويتثبت من أن هذا الفرع يدخل تحت تلك القاعدة، وأنه من جزئياتها.

وهذا لم يختلف العلماء فيه ـ كما سيأتي بيانه ـ.

* * *

أمثلة على ذلك

لهذا النوع من تحقيق المناط أمثلة في الشريعة تكاد لا تحصى من كثرتها، ومنها:

المثال الأول

قوله: (ومثاله: قولنا في حمار الوحش: بقرة، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، فنقول: المثل واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب، فالأول بعلم بالنص والإجماع، وهو وجوب المثلية، أما تحقيق المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد).

ش: **أقول**: المثال الأول ـ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ـ: أن الله تعالى أوجب المثل على المحرم في جزاء الصيد بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، فهذه قاعدة كلية ـ وهي: وجوب المثل في جزاء الصيد ـ قد ثبتت بالنص ـ كما هو واضح ـ وأجمع العلماء على ذلك.

فالمثلية ـ إذن ـ مناط الحكم.

فإذا صاد المحرم حماراً وحشياً فإنه يجب عليه مثله؛ استناداً إلى تلك القاعدة فاجتهد المجتهد في إيجاد مثل حمار الوحش فرأى أن البقرة مثله في أكثر أوصافه فأوجب على ذلك المحرم الذي صاد حماراً وحشياً «بقرة».

فهنا قال المجتهد: المثل واجب، والبقرة مثل حمار الوحش في كثير من الأوصاف، فتكون البقرة هي الواجب.

فالأول: ــ وهو وجوب المثلية ــ قد علمناه بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] ــ وهذا هو الأصل ــ وهذا لا دخل للمجتهد فيه.

أما الثاني: ــ وهو كون البقرة مثل حمار الوحش ــ فقد تحققنا وتأكدنا من ذلك عن طريق الاجتهاد وبذل بعض الجهد في الموازنة بين البقرة وحمار الوحش.

وقلنا ذلك لأن الله لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش.

* * *

المثـال الثـاني

قوله: (**ومنه: الاجتهاد في القبلة، فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد**).

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ــ الاجتهاد في جهة القبلة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أن استقبال القبلة والتوجه إليها واجب بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

أما أن تكون هذه جهة القبلة في حق من اشتبهت عليه فإنا نعلمه عن طريق الاجتهاد عند عدم رؤية الكعبة.

* * *

المثـال الثـالث

قوله: **(وكذلك تعيين الإمام)**.

ش: **أقول**: المثال الثالث ـ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ـ: الاجتهاد في تعيين الإمام، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أنه لا بدَّ للناس من إمام سواء كانت إمامة كبرى أو صغرى، وهذا عرفناه عن طريق النص والإجماع.

أما كون زيداً يصلح للإمامة، أو عمراً، أو بكراً أو غيرهم فإنا نعلم ذلك عن طريق الاجتهاد.

أي: يجتهد المجتهد في أفراد هل يصلح واحد منهم للإمامة.

* * *

المثـال الرابـع

قوله: **(والعدل)**.

ش: **أقول**: المثال الرابع ـ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ـ: الاجتهاد في كون هذا الشخص عدلاً، فإن ذلك يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيانه:

أن العدالة مناط لقبول الشهادة، وقد عرفنا ذلك بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقد علم بالإجماع أيضاً.

أما تحقق العدالة في كل واحد من الشهود فهذا نتوصل إليه عن طريق الاجتهاد.

* * *

المثـال الخـامس

قوله: **(ومقدار الكفاية في النفقات ونحوه)**.

ش: **أقول**: المثال الخامس ــ من أمثلة النوع الأول من تحقيق المناط ــ : الاجتهاد في مقدار كفاية هذا القريب من النفقة، فهذا يعلم عن طريق تحقيق المناط. بيان ذلك:

أن قدر الكفاية في نفقات الزوجات والأقارب واجب عرفناه عن طريق النص والإجماع.

أما أن يكون قدر الكفاية في نفقة هذا القريب بعينه عشرة ريالات يومياً ــ مثلاً ــ فهذا يدرك عن طريق اجتهاد المقومين، ويكون هو الواجب.

* * *

سبب تسميته بتحقيق المناط

قوله: **(فليُعبَّر عن هذا بتحقيق المناط؛ إذ كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمارات)**.

ش: **أقول**: إن ما سبق يسمى بتحقيق المناط؛ لأن المناط معلوم بالأصل بالنص أو الإجماع، لكن هذا المناط غير واضح في آحاد الصور، فاجتهد المجتهد مستعملاً عدة أمارات وأدلة ليتحقق من أن ذلك المناط موجود في تلك الصورة وذلك الفرع.

فنقول في الأمثلة السابقة:

أن «المثل» مناط جزاء الصيد، ووجوده ومعرفة ذلك في البقرة ثبت بالاجتهاد المظنون.

وأن «القبلة» مناط وجوب استقبالها، ومعرفتها عند الاشتباه ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «نصب الإمام لا بد منه للأمة» مناط وجوب اتباعه، ومعرفة كون هذا الشخص بعينه هو الإمام ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «العدالة» مناط قبول الشهادة، ومعرفة ذلك في الشخص المعين ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون.

وأن «الكفاية في النفقة» واجب، ومعرفة كون هذا المبلغ يكفي في النفقة على هذا القريب ثبت عن طريق الاجتهاد المظنون وهكذا.

* * *

النوع الثاني

قوله: **(الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص، أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده).**

ش: **أقول**: النوع الثاني ـ من نوعي تحقيق المناط ـ: أن يعرف المجتهد أن علة حكم الأصل موجودة وظاهرة وواضحة وذلك بالنص، أو الإجماع فيجتهد في تحقق وجود هذه العلة في صورة النزاع ـ وهو: الفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل ـ.

أي: أن الاجتهاد ـ هنا ـ في وجود العلة في الفرع، والتحقيق من ذلك، لا في وجودها في الأصل المقيس عليه فإن ذلك مما أثبته النص أو الإجماع.

* * *

مثـال ذلـك

قوله: **(مثل قول النبي ﷺ ـ في الهر ـ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»: جعل «الطواف» علة، فيبين المجتهد باجتهاده، وجود الطواف في الحشرات من الفأرة، وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة).**

ش: **أقول**: هذا مثال للنوع الثاني ــ وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع ــ .

فهنا قد نص على علة كون الهرة نجس وهي: «الطواف»، أي: أن العلة هي: كثرة التطواف في وسط البيت، وصعوبة التحرز منها.

فيجتهد المجتهد ويتحقق من وجود هذه العلة ــ وهي الطواف ــ في صور أخرى كالفأرة مثلاً، فإذا تحقق وتثبت وتأكد من وجود الطواف في الفأرة فإنه يلحقها ويقيسها علي الهرة ويحكم بأن سؤر الفأرة طاهر، فعندنا أربعة أركان.

الأصل: الهرة، الفرع: الفأرة، العلة الجامعة بينهما: الطواف في البيت، أي: أن كلاً منهما يكثر التطواف ويصعب التحرز منه.

الحكم: تعميم حكم الهر للفأرة.

أي: كما أن سؤر الهرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التطهر منه، كذلك سؤر الفأرة طاهر، إذا شربت من ماء فإنه يجوز التطهر منه.

وكذلك باقي الحشرات التي تكثر التطواف في البيت ويصعب التحرز منها تقاس على الهر.

* * *

النوع الثاني قياس ــ وهو حجة ــ

قوله: (فهذا: قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس).

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من تحقيق المناط ــ وهو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع ــ هو قياس، ولكنه من القياس الجلي، نظراً لكونه يشتمل على أركان القياس الأربعة.

والقياس الجلي قد أقر به كثير ممن ينكر القياس، واحتجوا به.

وذلك لأن القياس ينقسم إلى قسمين:

«قياس جلي» و «قياس خفي».

أما القياس الجلي، وهو: ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة، أو مجمعاً عليها مثل حديث الهرة، أو ما قطع فيه بنفي الفارق كقياس العبد على الأمة.

وبعضهم يجعل من القياس الجلي: ما إذا كان الحكم في الفرع أولى من الأصل كقياس الضرب على التأفيف، أو مساو كقياس إحراق مال اليتيم على أكله ــ وهو مفهوم الموافقة ــ وقد سبق ذلك.

فهذا القسم ــ وهو: القياس الجلي ــ أقر واعترف به كثير من الذين قد أنكروا القياس وقالو: إنه يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية وذلك للقطع بالعلة التي من أجلها شرع حكم الأصل، فلم يبق إلاَّ ظن وجودها في الفرع.

أما القياس الخفي ــ وهو: ما كانت العلة فيه مستنبطة ــ فقد أنكره بعض العلماء؛ نظراً لأن العلة التي من أجلها شرع حكم الأصل مظنونة، ووجودها في الفرع ــ أيضاً ــ مظنون، وهذا مما يكثر الاحتمالات، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال، وسيأتي لذلك زيادة بيان إن شاء الله.

* * *

النوع الأول: ليس بقياس، وهو يحتج به

قوله: **(وأما النوع الأول من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ــ من نوعي تحقيق المناط ــ وهو: بيان القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع ــ ليس بقياس.

دليل كونه ليس بقياس، وأنه حجة

قوله: (فإن هذا متفق عليه، والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص لا يوجد).

ش: أقول: الدليل على أن بيان القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع ليس بقياس: أن بيان أن هذا الفرع ـ مثلاً ـ جزئية من جزئيات تلك القاعدة، وإلحاقه بها، وتعميم حكم القاعدة له هذا نوع اجتهاد قد اتفق عليه بين الأمة.

أما القياس فقد اختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً.

وكيف يكون إلحاق ذلك الفرع وتلك الصورة بتلك القاعدة الكلية مختلفاً فيه، وهو ضرورة كل شريعة. بيان ذلك:

أنه ورد في جميع الشرائع السماوية: التنصيص على قاعدة كلية تعم وتشمل عدداً من الجزئيات والصور التي لا يمكن أن تحصى، فيجتهد المجتهد ويتحقق من كون هذه الصورة المعينة تدخل تحت تلك القاعدة الكلية.

فمثلاً: وردت قاعدة وهي: «اشتراط العدالة في الشاهد» فيجتهد المجتهد في «زيد» ـ مثلاً ـ هل هو عدل أو لا؟ فإذا ثبت وتحقق أنه عدل فإن شهادته تكون مقبولة، فيدخل تحت تلك القاعدة.

كذلك: وردت قاعدة وهي: «وجوب النفقة قدر الكفاية على من تلزمه نفقته» فيجتهد المجتهد في قريب معين كم يكفيه من النفقة؟ فإذا تحقق أن قدر كفاية هذا القريب من النفقة عشرة ريالات في اليوم، أوجب ذلك عليه فيدخل تحت تلك القاعدة.

هكذا وردت الشراع السماوية جميعها.

أما أن ينص على أن «زيداً» عدل، وعمراً عدل، أو أن ينص على أن قدر كفاية زيد ــ القريب ــ من النفقة عشرة ريالات، وقدر كفاية عمرو ــ القريب ــ خمسة ريالات، فهذا لم ينص عليه في شريعتنا، ولا في الشرائع السابقة.

* * *

الضرب الثاني: تنقيـح المناط

قوله: (الضرب الثاني: تنقيـح المناط).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ من أضرب الاجتهاد في العلة ــ: تنقيـح مناط الحكم.

تعريف تنقيـح المناط لغة

التنقيـح لغة هو: التشذيب، والتهذيب، ومنه «تنقيـح جذع النخلة»، أي: تشذيبه وإزالة ما علق عليه حتى يخلص من الشوائب، ويبرز، وكل ما نحيت عنه شيئاً فقد نقحته.

والمناط: هو ما يتعلق به الشيء، وهو العلة، والجامع. كما سبق بيانه.

* * *

تعريف تنقيـح المناط اصطلاحاً

قوله: (**وهو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم**).

ش: **أقول**: هذا تعريف تنقيـح المناط في الاصطلاح.

ومعناه: أن ينص الشارع على حكم ويضيف ذلك الحكم إلى وصف ـ وهو العلة والسبب ـ ويرد مع ذلك الوصف ـ المضاف الحكم إليه ـ بعض الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بها فيقوم المجتهد بحذف تلك الأوصاف المقارنة للحكم التي لا دخل لها في العلية؛ لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة؛ وذلك ليصبح الباقي علة الحكم، وليتسع الحكم ويكون شاملاً لكثير من آحاد الصور.

إذن هذا التعريف اعتمد على أمرين:

أولهما: أن يكون دالاً على علية وصف خاص بالأصل، ويكون دور المجتهد حذف خصوص الأصل، وحينئذٍ يشترك الأصل والفرع في الحكم معاً.

ثانيهما: أن يدل النص على علية أوصاف أخرى، ويقوم المجتهد بحذف ما لا دخل له في العلية ليصبح الباقي علة للحكم.

* * *

مثال على ذلك

قوله: **(ومثاله قوله ـ عليه السلام ـ ـ للأعرابي ـ الذي قال: هلكت يا رسول الله: «ما صنعت»؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: «أعتق رقبة»)**.

ش: **أقول**: يمثل العلماء للضرب الثاني ـ من أضرب الاجتهاد في العلة ـ بما أخرجه البخاري في «صحيحه» عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: بينا نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه أعرابي فقال: يا رسول الله هلكت، قال ﷺ: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال ﷺ: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين

متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟» قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ، فبينما نحن على ذلك أتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر ــ والعرق: المكتل وهو زنبيل يعمل من الخوص ــ فقال: «أين السائل؟» فقال: أنا، قال: «خذ هذا فتصدق به»، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك».

* * *

الطريقة التطبيقية لتنقيح المناط

قوله: (فنقول كونه أعرابياً لا أثر له فيلحق به التركي والعجمي، لعلمنا أن مناط الحكم: وقاع مكلف، لا وقاع أعرابي، إذ التكاليف تعم الأشخاص على ما مضى، ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط: حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان، وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة، فهذه الحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره، وموارده، وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير).

ش: أقول: قلنا: إن تنقيح المناط هو: إضافة الشارع الحكم إلى سببه مقترناً، بأوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار، ليشمل الحكم كثيراً من الصور.

وإليك طريقة تنقيح المناط التطبيقية، فنقول: إن المجتهد قد عرف ــ من خلال علمه بالشريعة ــ أن مناط الحكم ــ أي علة وجوب الكفارة على ذلك الأعرابي ــ هو: «وقاع مكلف في نهار رمضان».

وعرف أن الحكم مضاف إلى هذه العلة ــ أي: هو سبب وجوب

الكفارة ــ واقترن بذلك بعض الأوصاف، عرف المجتهد ــ باجتهاده ــ أنها لا مدخل لها في العلية لعدم صلاحيتها للتعليل، وهي:

الأول: كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابي.

الثاني: كونه قد وطأ في رمضان من الرمضانات التي عاشها النبي ﷺ.

الثالث: كونه قد وطأ امرأته.

وبناء على أن مناط الحكم ــ أي علة وجوب الكفارة ــ هو: وقاع مكلف في نهار رمضان، الذي توصل إليه ذلك المجتهد، وبناء على اجتهادات أخرى قد عملها المجتهد، نتج عن ذلك ما يلي:

أن الوصف الأول ــ وهو كون الآتي موصوفاً بأنه أعرابي ــ لا أثر له في الحكم فيلحق به أعرابي آخر، بل يلحق به كل مكلف قد وطأ في نهار رمضان سواء كان عربياً أو أعجمياً، أي: أن وصف الأعرابي محذوف.

ودليل حذفه، وعدم اعتباره هو: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، فإن قيل: إن هذا ضعيف، قلت: يقوى بالحديث الآخر وهو: «قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة».

وهناك دليل آخر ــ أيضاً ــ على ذلك وهو: أن الإجماع منعقد على أن التكاليف تعم الأشخاص.

أما الوصف الثاني ــ وهو: كونه قد وطأ في رمضان ــ في عصر النبي ﷺ ــ لا أثر له في الحكم، فيلحق به كل رمضان إلى قيام الساعة، أي: أن خصوصية الزمان لا اعتبار لها.

ودليل عدم اعتبار خصوصية ذلك الرمضان: أنا نعلم أن المناط هو: «هتك حرمة رمضان»، لا حرمة ذلك الرمضان خاصة.

أما الوصف الثالث ــ وهو كونه وطأ زوجته ــ فلا أثر له في الحكم ــ أيضاً ــ فيلحق به من وطأ أمته، ومن وطأ امرأة أجنبية.

ودليل عدم اعتبار ذلك الوصف: هو علمنا أن المناط: «هتك حرمة رمضان بالوطء، لا هتك حرمة رمضان بوقاع المكلف زوجته»، فعلمنا بذلك أن كون الموطوءة زوجته لا مدخل له في هذا الحكم، بل يلحق به الزنا فهو أشد في هتك الحرمة.

وهذه الأوصاف قد حذفها المجتهد، وبين أنها لا أثر لها في الحكم وذلك لعدم مناسبتها للتعليل بها.

ولم يحذف المجتهد تلك الأوصاف إلاَّ بعد أن تثبت وتحقق من موارد الشرع، ومصادره وعاداته في أحكامه وشرعه أنه لا يعلق على تلك الأوصاف أحكاماً، وأنها لا تؤثر لا من قريب ولا من بعيد.

وما حذف ذلك إلاَّ من أجل أن يتسع الحكم ويشمل عدداً من آحاد الصور؛ لأنه لو اعتبر وصف الأعرابـي لما عم الحكم جميع المكلفين، ولو اعتبر عين الشهر لما عم الحكم جميع المكلفين في جميع الأزمان، ولو اعتبر عين الزوجة لما عم الحكم جميع من وطأ سواء كانت الموطوءة زوجة أو أمة، أو غير ذلك.

وهكذا، فكلما قلت الأوصاف كلما عم الحكم وشمل كثيراً من الصور.

تنبيه: هناك أوصاف أخرى غير تلك الأوصاف الثلاثة التي حذفها المجتهد، كالطول، والقصر، والبياض، والسواد، ونحو ذلك، لكن لم يذكر العلماء إلاَّ تلك الأوصاف؛ لأنها هي التي تنقدح في ذهن المطلع على هذا الحديث.

تنبيه آخر: نحن قلنا: إن الذي يقوم بحذف تلك الأوصاف وإبراز العلة هو: المجتهد ــ فقط ــ ونقصد بالمجتهد: من توفرت فيه شروط الاجتهاد العامة والخاصة ــ وهي ستأتي بالتفصيل إن شاء الله.

أما من لم تتوفر فيه شروط المجتهد فلا يمكن أن يقوم بذلك، وإن كان طالباً للعلم، أو حافظاً للقرآن الكريم، أو السنة.

* * *

خلاف العلماء في اعتبار بعض الأوصاف دون البعض

قوله: **(وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه كالوقاع)**.

ش: **أقول**: إن اعتبار بعض الأوصاف، وعدم اعتبارها يختلف من مجتهد لآخر؛ وذلك لكون بعض الأوصاف أقوى من بعض عند هذا المجتهد، بينما يخالفه المجتهد الآخر في ذلك.

أي: يظن بعض المجتهدين أن هذا الوصف هو مناط الحكم، ويحذف ما عداه من الأوصاف الواردة، بينما يأتي مجتهد آخر ويحذف الوصف الذي أثبته واعتبره المجتهد الأول، ويثبت وصفاً آخر ويجعله مناطاً للحكم.

فمثلاً: حديث الأعرابي السابق اختلف في مناط الحكم فيه، أي: اختلف في علة وجوب الكفارة هل هي خصوص الوقاع ــ وهو الجماع ــ .

أو هي: إفساد الصوم المحترم؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

هو: ما سبق، هو: أن علة ومناط الحكم ــ وهو وجوب الكفارة ــ هو: «وقاع مكلف في نهار رمضان» وهو الجماع بخصوصه.

ذهب إلى ذلك الإمامان: الشافعي، وأحمد، وأكثر أصحابهما.

لذلك تجدهم قد حذفوا جميع الأوصاف التي وردت في المحل من كون الواطىء أعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطء وقع في الرمضان الخاص الذي عاشه النبي ﷺ ـ كما سبق أن بيناه بالتفصيل.

وبناء على هذا: فإن الكفارة لا تجب إلاَّ بخصوص الجماع والوقاع.

أما من أفسد صومه بغير ذلك كمن أكل أو شرب عمداً فلا تجب عليه الكفارة وسيأتي دليل ذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن علة ومناط الحكم ـ وهو وجوب الكفارة ـ هو: إفساد الصوم المحترم.

ذهب إلى ذلك الإمامان: أبو حنيفة، ومالك، وأكثر أصحابهما.

لذلك تجدهم حذفوا خصوص المواقعة في نهار رمضان عن الاعتبار، وأناطا وعلقا الكفارة بمطلق إفساد الصوم، حتى أوجبوها على كل من أفطر عامداً في نهار رمضان بأي مفطر.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص وليس هو من المناط، كذا هاهنا).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن مناط

وجوب الكفارة هو: إفساد الصوم المحترم ـ بقولهم: إن وجوب الكفارة شرع للردع والزجر، ولا يردع ولا يزجر إلاَّ من جنى جناية أو فعل معصية، وإفساد الصوم لا شك أنه هتك لحرمة هذا الشهر، وهو يعتبر جناية على تلك العبادة، فناسب وضع تلك الكفارة ويفسد هذا الصوم بطرق وآلات، منها: الجماع، والأكل والشرب عمداً، إذن: الجماع آلة لإفساد الصوم، وليس هو المناط الذي علق به الحكم.

قياساً على القصاص؛ فإن علة ومناط القصاص هو: القتل العمد العدوان، وإزهاق نفس محترمة، والسيف آلة للإزهاق والقتل فلم يخص، فلم نجعله ـ أي: السيف ـ هو مناط القصاص، ولما لم نجعله هو المناط ألحق به كل ما يزهق النفس من سكين وخنجر، ومثقل ونحو ذلك.

فالوقاع ـ أو الجماع ـ كالسيف، فكما أن السيف ليس هو مناط القصاص، كذلك الجماع ليس هو مناط وجوب الكفارة، لذلك نقول: إنه يلحق بالجماع أي شيء يفسد الصوم فتجب به الكفارة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته بمجرد وازع الدين، فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن مناط الحكم ـ وهو وجوب الكفارة ـ هو: الوقاع، أي: خصوص الجماع فقط ـ بقولهم: إن نفس بعض الناس لا يقوى وازع الدين بمجرده أن يزجرها أو يمنعها عند هيجان شهوته فاحتاج ذلك البعض إلى كفارة وازعة ومانعة من أن يجامع في نهار رمضان ـ وهي: وجوب تلك الكفارة ـ.

فإذا فكر المسلم في أن عليه كفارة لو جامع في نهار رمضان فإنه سيمتنع عنه.

بخلاف الأكل والشرب عامداً ـ من غير ضرورة ـ فإن الدين يقوى بمجرده على منعه عن الأكل والشرب.

ثم إن الكفارة سميت بذلك؛ لأنها تكفر الذنب والمعصية فيصير المذنب والعاصي ـ بعد الكفارة ـ كأنه لا ذنب له ولا معصية.

والمجامع في نهار رمضان جرمه وذنبه أقل من ذنب وجرم من أكل أو شرب عامداً ـ من غير ضرورة ـ في نهار رمضان، وذلك لأن المجامع في نهار رمضان قد يكون عنده عذر وهو: هيجان شهوته، فلا يمكن أن يصبر عن الجماع مع تلك الشهوة القوية.

أما الآكل أو الشارب في نهار رمضان ـ عمداً من غير ضرورة ـ فلا عذر له.

فشرعت الكفارة على المجامع في نهار رمضان؛ لأنها تقوى على تكفير ذنبه؛ لأنه معذور.

أما الآكل والشارب في نهار رمضان ـ عمداً من غير ضرورة ـ فنظراً لعظم جرمه وذنبه فلا تقوى الكفارة على تكفير ذنبه وإزالته وتطهيره.

* * *

المناط في هذا الضرب منصوص عليه

قوله: (والمقصود: أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص، لا بالاستنباط).

ش: **أقول**: الخلاصة من ذلك المثال: هو أن تعرف أن المناط في هذا

الضرب منصوص عليه، لكنه لم يبرز ولم يتضح إلاَّ بعد تنقيحه وتشذيبه وحذف غيره من الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بها لعدم مناسبتها للحكم.

ويتبين بذلك: أننا لم نستنبط المناط ونستخرجه.

* * *

حجية تنقيح المناط

قوله: (وقد أقر به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده).

ش: **أقول**: تنقيح المناط ـ بالطريقة السابقة ـ قد احتج به أكثر منكري القياس، واستعملوه في الاجتهاد في العلة الشرعية، وأبو حنيفة وأكثر أصحابه ينكرون إثبات العقوبات بالقياس، ومنها الكفارات، ولكنهم أجروا تنقيح المناط في الكفارات واستدلوا به في ذلك.

وقد بينت ذلك في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس».

تنبيه: ابن قدامة ـ رحمه الله ـ تبعاً للغزالي ذكر تنقيح المناط من أضرب الاجتهاد في العلة الشرعية، ولم يجعله مسلكاً من مسالك معرفة العلة بينما الجمهور من العلماء قد جعلوا تنقيح المناط مسلكاً من المسالك الدالة على العلية.

أما الحنفية فقد وافقوا الجمهور من العلماء على أن تنقيح المناط يعتبر من مسالك العلة؛ حيث ذكروا أن النص يدل ظاهراً سواء كان ذلك بطريق صريح، أو إيماء على علية الوصف، وإذا تعددت الأوصاف فإنه يحذف منها ما لا دخل له في العلية والتأثير، ولكنهم ـ أي الحنفية ـ لم يتفقوا على تسمية بـ «تنقيح المناط» إنما سماه بعضهم بهذا الاسم، والبعض الآخر سماه بالاستدلال.

ولهم في ذلك تفصيلات، تركتها؛ خشية الإطالة.

* * *

الضرب الثالث: تخريج المناط

قوله: **(الضرب الثالث: تخريج المناط)**.

ش: **أقول**: الضرب الثالث ـ من أضرب الاجتهاد في العلة الشرعية ـ: تخريج المناط.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(وهو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلاً)**.

ش: **أقول**: هذا تعريف تخريج المناط اصطلاحاً.

وهو: أن الشارع قد نص على حكم شرعي، ولم يتعرض لبيان مناطه وعلته لا صراحة ولا إيماء، فيقوم المجتهد باستنباط واستخراج علة الحكم بأحد مسالك العلة فقيام المجتهد بالنظر والاجتهاد واستنباطه العلة بالطرق العقلية كالمناسبة وغيرها يسمى تخريج المناط.

* * *

طريقة تخريج المناط بالأمثلة

قوله: **(كتحريمه شرب الخمر، والربا في البر فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: «حرم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه)**.

ش: **أقول**: الطريقة التطبيقية لتخريـج المناط، تتبين الأمثلة:

المثـال الأول ــ مـن الكتـاب ــ وهـو قـولـه تعـالـى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ...﴾ [المائدة: ٩٠].

فهنا قد نص الشارع على تحريم الخمر، ولم يتعرض هذا النص لا صراحة ولا إيماءً ما يدل على علة تحريم الخمر، فيقوم المجتهد ويستنبط العلة بأحد طرق استنباطها ومسالكها العقلية كالمناسبة أو الدوران أو غير ذلك مما سيأتي، فلما دقق النظر في ذلك قال:

حرم الخمر لعلة وهي: الإسكار، وهذه العلة موجودة في النبيذ، فيلحق النبيذ بالخمر بجامع الإسكار.

المثال الثاني ــ من السنة ــ وهو قوله ﷺ ــ في الأشياء الستة ــ: «لا تبيعوا البر بالبر إلاَّ مثلاً بمثل...».

فهنا قد نص الشارع على تحريم الربا في البر، ولم يتعرض هذا النص ولم يتضمن لا صراحة، ولا إيماء ما يدل على تحريم الربا في البر، لكن المجتهد أظهر وبين العلة بالنظر والاجتهاد واستعمال طرق استنباط العلل فقال: إن الربا في البر قد حرم لكونه مكيلاً، أو مطعوماً، أو مدخراً أو موزوناً، وهذه العلة موجودة في الأرز، فيلحق الأرز بالبر بجامع الكيل أو الوزن إلى آخره.

* * *

الفرق بين تحقيق المناط، وتنقيحه، وتخريجه

لعلي ألخص لك أيها القارىء الفرق بين تلك الأضرب، فأقول: إن دور المجتهد في «تحقيق المناط» هو التأكد والتحقق من كون ذلك الفرع يدخل تحت تلك القاعدة الكلية وأنه من جزئياتها، والتحقق من أن العلة

المنصوص عليها أو المجمع عليها موجودة في الفرع، فالمجتهد له وظيفة واحدة ـ هنا ـ ـ كما سبق بيانه ـ .

أما دور المجتهد في «تنقيح المناط» فهو تنقيح العلة وإبرازها؛ حيث إنه هنا لم يكن مستخرجاً للعلة؛ لأنها موجودة، بل كان دوره فيه أنه ينقح المنصوص عليه ـ فقط ـ ، وأخذ ما يصلح منه للعلية، وترك ما لا يصلح، ثم يلحق غيره فيه مما يشترك معه في العلة.

فالمجتهد له وظيفتان:

الأولى: إبراز العلة وحذف الأوصاف التي وردت في النص.

الثانية: التحقق من وجودها في الفرع.

أما دور المجتهد «في تخريج المناط» فهو أن يتأكد من أن الحكم معلل، ثم يستخرج عدداً من العلل التي قد تصلح أن يعلل بها الحكم، ثم يسبرها ويبرز واحدة منها، ثم يتحقق من وجودها في الفرع.

فالمجتهد يقوم ـ هنا ـ بعدد من الوظائف وهي:

الأولى: التأكد من أن الحكم معلل.

الثانية: إذا ثبت أن الحكم معلل، يقوم باستخراج ما يصلح أن يكون علة.

الثالثة: يسبر ويختبر تلك العلل، فإذا عجز عن واحدة تكون هي العلة.

الرابعة: يتحقق من وجود تلك العلة في الفرع.

ونظراً لقلة وظائف المجتهد في «تخريج المناط وتنقيحه»، فإنه قد اتفق على الاحتجاج بهما ـ إلاَّ ما ندر ـ واستعمال هذين النوعين من الاجتهاد في العلة الشرعية.

أما «تخريج المناط» فنظراً إلى كثرة وظائف المجتهد، واعتماده على كثير من الظنون فيها فقد اختلف فيه اختلافاً واسعاً، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه، فاختلف العلماء في حجيته كما سيأتي التفصيل فيه.

* * *

حجية القياس

قوله: **(فصل: في إثبات القياس على منكريه).**

ش: **أقول:** قبل أن نبدأ بذكر حجية القياس، وبيان المثبتين له والمنكرين، لا بد من الإشارة إلى مسألتين مهمتين، هما:

المسألة الأولى: معنى «الحجية» و «التعبد»، وهل بينهما فرق؟

المسألة الثانية: تحرير محل النزاع في القياس.

* * *

المسألة الأولى:

معنى «الحجية» و «التعبد» وهل بينهما فرق؟

لقد عبر ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وبعض العلماء عن النزاع في القياس بقولهم: «حجية القياس وعدم حجيته»، وعبر آخرون عن هذا النزاع بقولهم: «التعبد بالقياس وعدم التعبد به»، فما معنى هذين التعبيرين، وهل بينهما فرق؟

فأقول: معنى قولهم: «القياس حجة»: أنه إذا حصل للمجتهد ظن أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة، فهو مكلف بالعمل به في نفسه، ومكلف بأن يفتي غيره به.

أي: أن معنى قولهم: «القياس حجة»: أنه يجب عليه أن يعتقد أن حكم أحد المعلومين مثل حكم الآخر.

ومعنى قولهم: «التعبد بالقياس»: وجوب العمل على جميع المكلفين بمقتضى القياس.

والخلاصة: أنه لا فرق بينهما؛ حيث إن الحجية والتعبد متلازمان.

وبيان ذلك:

أنه يلزم من حجيته: وجوب العمل بنتيجته، ولا يكون واجب العمل بمقتضاه إلَّا إذا ثبتت حجيته، فثبت أنهما متلازمان.

* * *

المسألة الثانية:

تحرير محل النزاع

أولاً: القياس يجري في الأمور الدنيوية بالاتفاق.

والمقصود بالأمور الدنيوية: هي التي لم يكن المطلوب بها حكماً شرعياً كمداواة الأمراض، والأغذية، والأسفار، والمتاجر ونحو ذلك.

مثال ذلك: ما إذا كان دواء هذا المرض عقاراً حاراً، فيفتقد، فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة؛ لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص.

فتوفر عندنا أربعة أركان:

الأصل ــ أو المقيس عليه ــ : العقار المفقود.

الفرع ــ أو المقيس ــ : العقار الموجود.

العلة الجامعة بينهما: هي الحرارة المناسبة لهذا المرض المخصوص.

الحكم: النفع في دواء ذلك المرض.

فمعنى كون القياس حجة في ذلك: أنه ليس حجة شرعية من قبل الشارع، حيث إن حجة صناعية اقتضتها صناعة الطب يسترشد بها الطبيب لمداواة الأمراض ــ مثلاً ــ واستمدادها من العقل، مثل ذلك الأغذية ــ أيضاً ــ .

ثانياً: أما غير الأمور الدنيوية، وهي: الأمور اللغوية، والعقلية، والشرعية، فقد اختلف العلماء في جريان القياس فيها.

وقد سبق الكلام في اللغة هل تثبت قياساً؟

أما الأمور العقلية فسيأتي الكلام عنها.

أما القياس في الأمور الشرعية فهو المقصد الأصلي لمبحث القياس.

وإذا أطلق «القياس»، فالمراد به: القياس في الشرعيات.

والخلاف لم يجر في كل قياس، بل إن الخلاف قد جرى في جزئية من القياس. وإليك بيان ذلك، فأقول:

لقد علمت ــ فيما سبق ــ أن القياس هو: إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لمشاركته له في علة حكمه.

وعلمت ــ أيضاً ــ أنه لا بد فيه من أربعة أركان: «الأصل» و «الفرع» و «العلة» و «الحكم».

إذن القياس متوقف على مقدمتين أساسيتين، هما:

الأولى: أن يعتقد المجتهد أن الحكم في الأصل معلل بعلة، وأنها متعدية.

الثانية: أن يعتقد أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الفرع.

فإذا كانت مقدمتا القياس قطعيتين فقد اتفق جميع العقلاء ــ وهم الذين يعتد بقولهم ــ على أنه حجة يجب العمل به، وإن كان بعضهم لا يسميه قياساً.

وهذا ينحصر في صورتين، هما:

الصورة الأولى: أن تكون علة الأصل منصوصاً عليها بصريح اللفظ، أو أومأ النص إليها.

فمثال العلة المنصوص عليها قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، فهذا نص على العلة وهي: البصر، أو النظر والاطلاع على أسرار الناس، ولذلك شرع الحكم، وهو: مشروعية الاستئذان.

مثال آخر قوله ﷺ ــ بعد أن نهى الصحابة عن ادخار لحوم الأضاحي ــ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة»، فهذا نص على العلة التي من أجلها شرع الحكم الأول، وهو: النهي عن الادخار.

ومثال ما أومأ النص إلى العلة ــ قوله ﷺ في الهرة ــ: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فهنا قد نبه النص على العلة وهي: «كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها»، فلذلك شرع الحكم وهو: طهارة سؤر الهرة، فيقاس عليها الفأرة لوجود نفس العلة، وهي: كثرة التطواف وصعوبة التحرز منها، فيكون حكم الفأرة مثل حكم الهرة، وهو طهارة سؤرها.

وقد عد بعضهم ذلك من باب التنصيص على العلة، وقد سبق ذلك في تحقيق المناط.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، أو مساوياً له.

مثال كون الفرع أولى بالحكم من الأصل: قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء.

ومثال المساوي: قياس إحراق مال اليتيم على أكله بجامع إتلافه.

فهذا يسميه بعضهم قياساً جلياً، وبعضهم يسميه مفهوم الموافقة.

وبعضهم يسميه دلالة نص ـ كما سبق ذكر ذلك في «التنبيه أو مفهوم الموافقة» ـ .

فهاتان الصورتان قد اتفق على اعتبارهما، وإن كان بعضهم لا يُسمِّي ما نتج عنهما قياساً.

وبعضهم أضاف إلى هاتين الصورتين صورة ثالثة، وهي: قياس النبي ﷺ مثل قوله لعمر ـ رضي الله عنه ـ لما جاءه وقال له: يا رسول الله: إني قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت؟».

يعني: قياس القبلة على المضمضة.

أما إذا كانت مقدمتا القياس ظنيتين، أو إحداهما قطعية، والأخرى ظنية، فهذا هو القياس الخفي الذي اختلف العلماء فيه.

* * *

أولاً:

حكم جواز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً، لقول أحمد ــ رحمه الله ــ لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز التعبد به عقلاً وشرعاً.

أي: أن القياس الشرعي يجوز التعبد به، وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع.

هذا مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

والمراد بقوله: «قال بعض أصحابنا»: أبو يعلى، وتلميذه أبو الخطاب حيث ذكرا في كتابيهما: «العدة»، و«التمهيد»: أن الإمام أحمد نص على حجية القياس ــ في رواية بكر بن محمد عن أبيه ــ حيث قال: «لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس، ويقيس، ويشبه كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور».

وقد استعمل الإمام أحمد القياس في كثير من مسائله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة، ولا يصلح للاستدلال به على إثبات الأحكام.

أي: لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً.

هذا مذهب داود الظاهري وأتباعه، وجماعة من معتزلة بغداد من أمثال: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمذاني، وإبراهيم النظام، وبعض الشيعة كالحسين بن علي المغربـي.

تنبيه: نسب ابن قدامة هذا المذهب إلى إبراهيم النظام المعتزلي، وبعد اطلاعي على كتب الأصول وجدت أنه حكي عن النظام ثلاثة مذاهب:

الأول: هذا المذهب ــ وهو أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً.

الثاني: أنه لا يجوز التعبد به من جهة العقل، ويجوز من جهة الشرع.

الثالث: أنه لا يجوز التعبد بالقياس في شريعتنا خاصة، ويجوز في غيرها.

* * *

إيماء الإمام أحمد إلى المذهب الثاني

قوله: **(وقد أومأ إليه أحمد ــ رحمه الله ــ فقال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»)**.

ش: **أقول**: روى ذلك الميموني، كما ذكر ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد».

* * *

تأويل أبـي يعلى لهذه الرواية

قوله: **(وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً)**.

ش: **أقول**: لما نقل الميموني قول الإمام أحمد: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس». اختلف علماء الحنابلة في تفسير ذلك على قولين:

القول الأول: أنه يحمل هذا على معارضة القياس للسنة، حيث إنه لا قياس مع نص وهذا مذهب أبـي يعلى، وتلميذه ابن عقيل وأكثر الحنابلة.

القول الثاني: أنه يحمل على أنه يقول يمنع القياس؛ لأنه ظاهر من تلك العبارة، وهذا قد مال إليه أبو الخطاب.

والحق هو القول الأول: وهو: أن الإمام أحمد يريد أن القياس لا يحتج به إذا عارض نصاً من النصوص، وذلك لأنه ثبت بالاستقراء أن الإمام أحمد يستعمل القياس كثيراً، إلاَّ إذا خالف نصاً فإنه يقدم النص عليه، لأنه لا قياس مع النص.

قال أبو الورد، من الحنابلة، في كتابه «أصول الدين»: «آخر ما صح عن الإمام أحمد القول في القياس والثناء عليه».

وذكر ابن رجب: أن أكثر الأصحاب من الحنابلة لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافاً.

وينبغي أن تتنبه إلى أن الإمام أحمد وأكثر العلماء لا يستعملون القياس إلاَّ عند الضرورة.

تنبيه: هناك رواية ثالثة عن الإمام أحمد ـ في القياس ـ وهي ما رواه مهنا وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: «لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه»، فقد فهم ابن حامد ـ شيخ أبـي يعلى الحنبلي ـ من ذلك: أن معناه: أنه لا يقيس على علة مستنبطة.

ولكن هذه الرواية لا تدل على هذا التأويل لابن حامد، من وجهين:

الوجه الأول: أن الإمام أحمد صرح بالقياس على علة مستنبطة حيث قال: «لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً عل الذهب والفضة»،

فلو كان يقصد ما ذكره ابن حامد من تأويل لما استعمل القياس هنا، حيث إن العلة ـــ هنا ـــ مستنبطة كما هو معروف.

الوجه الثاني: أن كلام الإمام أحمد في هذه الرواية التي رواها مهنا عنه يقصد به ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها.

وقد نبه ابن تيمية على ذلك بقوله: «وأحمد أراد أنه لا بد في القياس من أصل يرد الحكم عليه»، يريد بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي والاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفريع عليها.

فثبت مما سبق أن الإمام أحمد لم يكن من نفاة القياس، بل من المثبتين، والمستعملين له والمستدلين به على إثبات الأحكام الشرعية.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة، ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز**).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: أن العقل لا يحيل التعبد بالقياس، ولا يوجبه، بل يجيز الأمرين معاً، ذهب إلى ذلك بعض معتزلة بغداد.

* * *

ثانياً:

هل التعبد بالقياس شرعاً واجب؟

لقد اختلف في ذلك على مذاهب؛ أهمها:

المذهب الأول

قوله: (فأما التعبد به شرعاً فواجب، وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن التعبد بالقياس واجب شرعاً.

والمقصود: أن القياس حجة في الشرعيات يجب العمل به شرعاً.

ذهب إلى ذلك أكثر من جوز القياس عقلاً.

* * *

المذهب الثاني

أن القياس ليس حجة في الشرعيات، فلا يجوز أن نعمل به في الشرع، لأن الشرع ورد بحظره ومنعه، ونسب ذلك إلى النهرواني، ونسب إلى داود الظاهري ـ أيضاً ـ .

* * *

مجمل فرق العلماء في حجية القياس

كلام ابن قدامة في ذكره لموقف العلماء من حجية القياس فيه بعض الاضطراب، ولعلي ألخص للقارىء مذاهب وأقوال العلماء في الاحتجاج بالقياس، فأقول:

اختلف العلماء في حكم التعبد بالقياس عقلاً على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز التعبد بالقياس عقلاً ـ وهم جمهور العلماء من «السلف والخلف».

المذهب الثاني: لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً.

واختلف أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون بجواز التعبد به عقلاً ـ وهم الجمهور على قولين:

القول الأول: أنه واقع شرعاً وهم الأكثر.

القول الثاني: أنه لم يقع شرعاً.

وأصحاب القول الأول ــ وهم القائلون بالجواز والوقوع ــ اختلفوا في مسائل. إليك بيانها:

المسألة الأولى: هل وقع القياس بدلالة السمع فقط، أو بدلالة السمع والعقل؟

افترق أصحاب القول الأول إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن القياس واقع بدلالة السمع فقط، وهم الأكثر.

وفريق: ذهب إلى أن القياس واقع بدلالة السمع والعقل معاً، وهو: أبو الحسين البصري، والقفال الشاشي.

المسألة الثانية: هل دلالة السمع على القياس قطعية، أو ظنية؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس قطعية، وهو قول كثير منهم.

وفريق: ذهب إلى أن دلالة السمع على القياس ظنية، وهو أبو الحسين البصري، وتبعه بعض العلماء المحققين.

المسألة الثالثة: هل التعبد بالقياس وقع مطلقاً أو لا؟

افترق أصحاب القول الأول في ذلك إلى فريقين:

فريق: ذهب إلى أن التعبد بالقياس وقع مطلقاً، وهم الأكثر.

وفريق: ذهب إلى أن التعبد بالقياس وقع في بعض الصور دون بعض.

أما أصحاب القول الثاني ــ وهم القائلون بالجواز عقلاً دون الوقوع ــ فقد افترقوا إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: ذهبت إلى عدم الوقوع لعدم الدليل الصحيح على الوقوع.

الفرقة الثانية: ذهبت إلى عدم الوقوع لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وإجماع العترة ــ والظاهرية وأكثر الشيعة ــ .

والقائلون: إن القياس ممتنع عقلاً افترقوا إلى فرقتين ــ أيضاً ــ :

الفرقة الأولى: ذهبت إلى أنه ممتنع في شريعتنا خاصة، وهو محكي عن النظام.

الفرقة الثانية: ذهبت إلى أنه ممتنع في سائر الشرائع.

والفرقة الثانية: انقسمت إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس لا يفيد علماً، ولا ظناً.

القسم الثاني: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يخطىء. ويصيب، فلا يعتمد عليه.

القسم الثالث: ذهب إلى أنه ممتنع؛ لأن القياس يفيد الظن، والظن قد يعتد به إلاَّ أن الرجوع إليه رجوع إلى أضعف الدليلين مع وجود أقواهما.

هذا مجمل الفرق المختلفة في حجية القياس.

* * *

ملخص ما قلناه سابقاً

مما سبق تبين أن العلماء انقسموا في حجية القياس إلى قسمين:

القسم الأول: المثبتون لحجية القياس.

أي: أنه يتعبد به عقلاً وشرعاً.

فهؤلاء يستدلون به على إثبات الأحكام الفقهية ــ بعد الكتاب والسنة والإجماع ــ وهو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

القسم الثاني: النافون للقياس.

وهم القائلون: إن القياس ليس بحجة، ولا يعتبر دليلاً من أدلة الشرع.

وهؤلاء انقسموا إلى فرق:

الأولى: القائلون بأنه يجوز التعبد بالقياس عقلاً، ولم يرد في الشرع ما يدل على العمل به، وبعضهم استدل بورود الشرع على منعه وهم الظاهرية.

الفرقة الثانية: القائلون بأن القياس يجب العمل به في صورتين فقط، وهما:

١ ــ أن تكون علة حكم الأصل منصوصاً عليها إما بصريح اللفظ أو بإيمائه كما قلنا في تحقيق المناط، وتنقيح المناط.

٢ ــ أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل أو مساوياً له.

وقد نسب ذلك إلى القاشاني، والنهرواني.

ونسب هذا إلى داود الظاهري، ولكن ابن حزم نفاه في «الإحكام».

الفرقة الثالثة: القائلون بأن القياس يمنع من التعبد به عن طريق العقل، وبالتالي لا يصح شرعاً.

وقد ذهب إلى ذلك الشيعة الإمامية، وجماعة من معتزلة بغداد مثل: محمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب.

وسواء كان المنع القياس كان بطريق العقل، أو بطريق الشرع، أو بطريق الشرع والعقل معاً، فإن أصحاب هذا القسم ينكرون القياس، ولا يعتبرونه دليلاً من أدلة الشرع.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول على التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً

لقد استدل الجمهور على التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً بأدلة كثيرة، وقسموا ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً.

القسم الثاني: الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً.

* * *

القسم الأول
الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً

قوله: **(وجه قول أصحابنا)**.

ش: **أقول**: استدل الحنابلة وجمهور العلماء على جواز التعبد بالقياس عقلاً، بأدلة:

الدليل الأول

قوله: **(إن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ـ أنه لو لم نستعمل القياس ونستدل به على إثبات الأحكام الفقهية لأفضى ذلك وأدى إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع عن الأحكام، لأمرين:

أولهما: قلة النصوص الشرعية؛ حيث إن الشارع لم ينص على حكم خاص لكل حادثة حدثت في زمن نزول الوحي أو ستحدث بعد ذلك.

ثانيهما: كثرة الحوادث والوقائع التي وقعت أو ستقع بين الخلق.

فاضطر المجتهدون إلى استعمال القياس؛ لإيجاد أحكام شرعية لتلك الحوادث، التي لم ينص الشارع على حكمها، وذلك بإلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه، وذلك إثبات لشمولية الشريعة الإسلامية.

وفي ذلك إثبات بأن الشريعة صالحة لكل زمان ولكل مكان، وذلك فيه رد على من زعم بأن الشريعة الإسلامية عاجزة عن حل بعض المشكلات العصرية.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية، فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينص على أن كل مطعوم ربوي، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض على ذلك، قائلاً: يفهم من كلامكم ـ ذلك ـ : إن القياس هو المخلِّص المهم في إيجاد أحكام شرعية للحوادث والوقائع التي لم ينص على أحكامها، وهذا لا نسلمه لكم.

بل يمكن أن نوجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق آخر، وهو: «تحقيق المناط» السابق الذكر، بأن ينص على القاعدة الكلية أو يجمع عليها ونتحقق ونتثبت من أن ذلك الفرع يعتبر جزءاً من جزئياتها.

مثل: قولنا: «كل مطعوم ربوي»، فيجتهد المجتهد ويتحقق من أن الأرز ــ مثلاً ــ مطعوم؟ فإذا كان مطعوماً فإنه يكون ربوياً، فلا يجوز الربا فيه، وهكذا توصلنا إلى حكم الربا في الأرز، بدون استعمال القياس، كذلك نتحقق من أن البرتقال مطعوم، فإذا كان كذلك يكون ربوياً، فلا يجوز الترابي فيه، إلى آخر ذلك.

وهذا ــ كما تلاحظ ــ من تحقيق المناط الذي لم يختلف العلماء فيه.

* * *

جوابه

قوله: **(قلنا: هذا إن تصور فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد، وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم).**

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن تصوَّر العقل ــ مجرد تصور ــ أنا نجد أحكاماً شرعية للحوادث المتجددة عن طريق تحقيق المناط، فليس بواقع حقيقة، والدليل عليه: أنكم فرضتم مثالاً من عندكم على ذلك، ولم تأتوا بشيء واقع فعلاً.

وإن سلمنا أنه يمكن استعمال تحقيق المناط في بعض الصور القليلة.

فلا يمكن استعماله في الكثير من الوقائع والحوادث المتجددة، حيث إنه قد ثبت بالاستقراء أن أكثر الحوادث والوقائع ليس بمنصوص على مقدماتها وقواعدها الكلية، مثل: «ميراث الجد»، و«مسألة العول»،

و «المبتوتة»، و «التحريم»، و «المفوضة»؛ فيقتضي العقل السليم أن لا تخلو هذه المسائل عن حكم، ولا يمكن معرفة حكمها إلا عن طريق القياس.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: (دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية، ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية، يقتضي العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كالعلل العقلية).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ــ: أن الله سبحانه وتعالى لم يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة للعباد، ولم ينه عن شيء إلاَّ وفيه مضرة عليهم، وعقل المجتهد يدرك ذلك، ويعلم أن هذا الحكم مناسب لما شرع له أو عليه، ولم يرد الله سبحانه لهذا العقل أن يدرك تلك العلة إلاَّ من أجل أن يلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه؛ لوجود تلك العلة التي أدركها من مشروعية ذلك الحكم؛ قياساً على العلل العقلية. بيان ذلك:

أن العاقل بنظره واستدلاله يدرك بالأمارات الحاضرة المدلولات الغائبة، وذلك كمن رأى جداراً مائلاً منشقاً، فإنه يغلب على ظنه بأنه سيسقط عما قريب.

أو رأى غيماً رطباً وهواءً بارداً، فإنه يغلب على ظنه أن المطر سينزل عما قريب.

أو رأى مركوب القاضي أمام باب الأمير، فإنه يغلب على ظنه بأن القاضي عند الأمير.

أو رأى إنساناً خارجاً من بيت فيه قتيل، بيده سكين ملطخه بالدماء، فإنه يغلب على ظنه أن هذا الإنسان هو القاتل.

كذلك في العلل الشرعية، فإن المجتهد إذا رأى الشارع قد أثبت حكماً في صورة من الصور، ورأى أن هناك علة تصلح أن تكون داعية إلى إثبات ذلك الحكم، ولم يظهر للمجتهد ما يبطل تلك العلة بعد البحث التام، والسبر الكامل، فإنه يغلب على ظنه أن الحكم ثبت من أجل تلك العلة، وإذا وجد تلك العلة في صورة أخرى غير الصورة المنصوص عليها، ولم يظهر له ما يعارضه، فإنه يغلب على ظنه أن تلك الصورة ملحقة بالصورة المنصوص عليها بسبب اشتراكهما في العلة.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين).**

ش: **أقول:** الدليل الثالث ــ من أدلة الجمهور على جواز التعبد بالقياس عقلاً ــ: إننا إذا وجدنا حكماً شرعياً، واستنبطنا علته، ووجدنا نفس العلة في فرع آخر فإنه يغلب على ظننا أن الحكم المنصوص عليه يثبت مثله في ذلك الفرع؛ نظراً لاشتراكهما في العلة.

والعمل بالظن الغالب متعين وواجب؛ إذ لو لم نعمل بالظن الغالب لخلت أكثر الحوادث بدون أحكام، والفقه مبني على الظنون.

* * *

دليل المانعين من القياس عقلاً

قوله: (وشبهة المانعين منه، عقلاً: ما مضى في رد خبر الواحد).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة الجمهور وهم القائلون بجواز القياس عقلاً، شرع في الإشارة إلى دليل المانعين منه عقلاً فقال: إن دليل المانعين من القياس عقلاً هو نفس دليل منعهم من العمل بخبر الواحد.

وهو: يشير بذلك إلى قوله ــ فيما تقدم ــ: «فصل وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يحتمل أن يكون كذباً، فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل».

يقصدون بذلك: أن القياس وخبر الواحد لا يفيدان إلاَّ الظن، وأن الرجم بالظن جهل وشك، ولإصلاح للخلق في إقحامهم ورطة الجهل والشك حتى يتخبطوا فيه، ويحكموا بما يجوز أن يكون مخالفاً لحكم الله تعالى.

* * *

جــوابــه

الجواب عن ذلك ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

إن العمل بالقياس ليس رجماً بالجهل والشك، وإنما القياس يعتمد على مقاصد الشريعة، والعلل التي اعتبرت في بناء الأحكام عليها، فليس رجماً بالغيب، ولا إقحاماً للناس في ورطة الجهل؛ لأنه كان معرفاً للأحكام بإرشاد الشارع إلى عللها ومقاصدها.

وما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية، وقبول الشهادة، والاجتهاد في القبلة حالة الاشتباه، وبقبول قول العدول في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وتقدير النفقات.

* * *

القسم الثاني

الأدلة على التعبد بالقياس شرعاً

قوله: **(أما التعبد به شرعاً فالدليل عليه)**.

ش: **أقول**: استدل الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً، أي: على أن القياس حجة شرعية، يستدل به على إثبات الأحكام الشرعية بأدلة كثيرة منها:

* * *

الدليل الأول: الإجماع

قوله: **(إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً ــ وعلى كونه حجة، إجماع الصحابة السكوتي. بيان ذلك:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد أجمعوا على إثبات القياس، وعلى العمل به، وما أجمع الصحابة عليه فهو حق، فالعمل بالقياس حق.

ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول:

إنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ الحكم بالرأي والقياس، والعمل به في الوقائع التي لا نص فيها فألحقها بنظائرها مما نص فيها على الحكم، وإن كانت تفاصيل ما نقل إلينا من العمل بالقياس آحاداً، فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل، وهو العمل به في الجملة، والعادة تقتضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون إلاَّ بقاطع دال على العمل به، وأنه تكرر عمل أكثر الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع، ولم ينكر ذلك.

تنبيه: بدأ ابن قدامة ــ رحمه الله ــ بدليل الإجماع؛ لأن دلالته قاطعة، بخلاف النصوص فإنها تقبل الاحتمال.

ولأن إجماع الصحابة هو أقوى الأدلة على حجية الإجماع أو على العمل به.

قال فخر الدين الرازي: «الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين في حجية القياس»، وذلك في «المحصول».

وقال الآمدي في «الإحكام»: «الإجماع أقوى الحجج على هذه المسألة ــ يعني القياس ــ».

وقال أكثر العلماء: «إن إجماع الصحابة على العمل بالقياس يعد أقوى الأدلة على ثبوت حجية القياس، ووجوب العمل به».

وقد اقتصر إمام الحرمين في «البرهان» على الاحتجاج به في إثبات القياس.

* * *

الأمثلة والوقائع
التي حكم فيها بعض الصحابة بالقياس

قوله: (فمن ذلك).

ش: **أقول**: سنورد أمثلة ووقائع حكم فيها بعض الصحابة بالقياس، ولم ينكر عليهم في ذلك، فمن ذلك:

المثال الأول

قوله: (حكمهم بإمامة أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ بالاجتهاد مع عدم النص؛ إذ لو كان ثم نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه).

ش: **أقول**: المثال الأول ــ من الأمثلة التي استعمل فيها الصحابة القياس ــ : إنه لما توفي النبي ﷺ اختلف الصحابة فيمن يتولى الأمر بعده فقدموا أبا بكر ــ رضي الله عنهم ــ وبايعوه، نظراً لأن النبي ﷺ قدمه في الصلاة لما مرض وقال: «مروا أبا بكر فليصل بالناس».

وأخرج ابن سعد في الطبقات: أن علياً ــ رضي الله عنه ــ قال: «لما قبض رسول الله ﷺ نظرنا في أمرنا فوجدنا النبي ﷺ قد قدم أبا بكر في الصلاة فرضينا لدنيانا من رضي رسول الله ﷺ لديننا فقدمنا أبا بكر».

وجه الدلالة: أن الصحابة قاسوا الإمامة العظمى ــ وهي الخلافة ــ على الإمامة الصغرى ــ وهي الإمامة في الصلاة ــ .

فهنا بايعوا أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ مستعملين الاجتهاد القياسي، وذلك لأنه لا يوجد نص على الإمام من بعده.

ودل على أنه لا يوجد نص على الإمام من بعد النبي ﷺ أمران:

الأمر الأول: أنه لو وجد نص على ذلك لنقل إلينا ووصلنا مثل ما وصلنا كثير من النصوص الشرعية.

الأمر الثاني: أنه لو وجد نص على الإمام لتمسك به الإمام المنصوص على إمامته واحتج به، ولما اختلف الصحابة فيمن يتولى الأمر بعد النبي ﷺ.

فالأصل هنا: الإمامة الصغرى، والفرع: الإمامة العظمى، والعلة: الصلاحية في الكل، والحكم: التقديم للخلافة.

* * *

المثــال الثانــي

قوله: (وقياسهم العهد على العقد إذ عهد أبو بكر إلى عمر ــ رضي الله عنهما ــ ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة).

ش: **أقول:** المثال الثاني ــ من الأمثلة التي استعمل فيها بعض الصحابة القياس ــ : ما ورد من أن أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ لما خشي من اختلاف الناس في الخلافة من بعده، عهد بالخلافة من بعده إلى عمر، ولم يرد في ذلك نص على أن الخليفة بعد أبـي بكر، هو: عمر، إذ لو كان هناك نص لنقل ووصلنا، وتمسك به المنصوص عليه.

لكن فعل أبو بكر ذلك بالقياس؛ حيث قاس العهد على العقد.

أي: أنه ما دام أن من حق الأمة العقد للإمام، فكذلك من حق الإمام أن يعهد بالخلافة من بعده إلى من يراه صالحاً لها من بعده.

فاجتمع هنا أربعة أركان:

الأصل: العقد ــ وهو تعيين الأمة ــ ، الفرع: العهد ــ وهو: تعيين الإمام ــ العلة: أن كلاً منهما صادر ممن هو أهل لذلك، فالمسلمون أهل لذلك أصالة، وأبو بكر أهل لذلك لأنه نائب عنهم، الحكم: تقديم عمر بالخلافة.

* * *

المثــال الثالــث

قوله: (ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد).

ش: **أقول:** المثال الثالث ــ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة

للقياس ـ : أنه لما توفي النبـي ﷺ ارتد البعض عن الإسلام، وبعضهم امتنع عن دفع الزكاة، فأصر أبو بكر قتال مانعي الزكاة، مثل ما يقاتل من ارتد عن الإسلام بالكلية، فوافقه الصحابة بعد مناقشة طويلة بينه وبين عمر وبعض الصحابة، وقال: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».

وجه الدلالة: أنه ـ رضي الله عنه ـ قاس خليفة رسول الله على رسول الله في أخذ الزكاة وقتالهم على منعها بجامع: قيام كل منهما في تنفيذ أوامر الشريعة.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: رسول الله ﷺ، الفرع: أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ.

العلة الجامعة: أن كلاً منهما قد التزم في تنفيذ أوامر الشريعة.

الحكم: أخذ الزكاة إن دفعوها، وإن امتنعوا يقاتلون على ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض معترض قائلاً: إن اجتهاد أبـي بكر تمسك بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم﴾ [التوبة: ١٠٣]، فهذه الآية هي التي أمرت بالأخذ، والأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، فيجب على أبـي بكر أن يأخذ من المسلمين الزكاة، فمن أطاع فلا إشكال، ومن عصى وأبـى أن يؤديها فيجب قتاله؛ استناداً إلى قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب»، وأبو بكر نائب عن الرسول ﷺ فيجب أن يقاتلهم على ذلك، فيكون أبو بكر قد استدل بالنص على قتالهم، لا بالاجتهاد.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] خطاب مع النبي ﷺ، فلا يتعدى إلى غيره إلاَّ بالرأي، وهو القياس.

وقيل في وجه الدلالة من المثال الثالث:

إن أبا بكر قاس الزكاة على الصلاة، فبما أن الصلاة يقاتل على تركها، فكذلك الزكاة يوجب تركها حل القتال.

فعلى هذا تكون أركان القياس هكذا:

الأصل: الصلاة، الفرع: الزكاة.

العلة الجامعة: أن كلاً منهما ركن من أركان الإسلام يقاتل الشخص إذا تركه.

الحكم: قتال مانعي الزكاة كما يقاتل تارك الصلاة.

ولكن وجه الدلالة الأول هو: أولى، وعليه أكثر العلماء.

* * *

المثـال الرابـع

قوله: (وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه).

ش: أقول: المثال الرابع ـ من الأمثلة الدالة على أن الصحابة استعملوا القياس ـ: أنه لما كثر موت القراء والحفاظ خشي بعض الصحابة من فقدان القرآن نظراً لموت حفاظه، فرأى أن يكتب المصحف فوافق بقية الصحابة على ذلك ـ بعد طول تردد ـ.

وجه الدلالة: أنهم قاسوا كتابة القرآن في المصحف، على حفظه في الصدور بجامع: الحفظ في كل.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: حفظه في الصدور.

الفرع: حفظه في كتابته في المصحف.

العلة: حفظ القرآن والمحافظة عليه.

الحكم: جواز كتابته.

* * *

المثال الخامس

قوله: **(وجمع عثمان له على ترتيب واحد)**.

ش: **أقول**: المثال الخامس ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ أن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ قد جمع القرآن في هذا المصحف الذي بين أيدينا ورتبه على ترتيب واحد، وذلك بالاجتهاد المطلق.

* * *

المثال السادس

قوله: **(واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها)**.

ش: **أقول**: المثال السادس ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : أن الصحابة اختلفوا في «مسألة الجد والأخوة» على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجد، ولا يحجبهم.

ذهب إلى ذلك علي وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ وبعض العلماء.

واستدلوا على ذلك بالقياس، حيث قاسوا الأخوة على الجد؛ لاتحادها في الإدلاء إلى الميت.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الجد.

الفرع: الأخوة.

العلة: أن كلاً من الجد والأخوة برتبة واحدة بالنسبة إلى الميت؛ حيث إن كلاً منهما يدلي إلى الميت بالأب.

الحكم: إن الأخوة يرثون مع الجد.

المذهب الثاني: أن الجد يحجب الأخوة.

وهذا رأي ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ .

واستعمل واستدل على ذلك بالقياس؛ حيث قال: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

فهنا قاس الجد على ابن الابن في حجب الأخوة.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: ابن الابن.

الفرع: الجد.

العلة: أن كلاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الجد يحجب الأخوة كما أن ابن الابن يحجب الأخوة.

وسيأتي ذلك بالتفصيل قريباً.

* * *

المثـال السابـع

قوله: (وقولهم في المشركة).

ش: **أقول**: المثال السابع ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: ما روي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ في مسألة «المشركة» وهي: «زوج، وأم، وأخوة لأم، وأخوة أشقاء»، فحكم فيها بالنصف للزوج، وبالسدس للأم، وبالثلث للأخوة لأم، ولم يعط الأخوة الأشقاء شيئاً، فقال الأخوة الأشقاء: هب أن أبانا حجراً أو حماراً ألسنا من أم واحدة؟ فشرك بينهم وبين الأخوة لأم في الثلث كما أتته المسألة مرة أخرى.

وجه الدلالة: أن عمر قاس الأخوة الأشقاء على الأخوة لأم، والجامع: اشتراكهما في الإدلاء للميت بالأم.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الأخوة لأم.

الفرع: الأخوة الأشقاء.

العلة: اشتراكهما في الإدلاء للميت بالأم.

الحكم: اشتراك الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم بالثلث.

* * *

المثـال الثامـن

قوله: (**ومن ذلك قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه. الكلالة: ما عدا الوالد والولد»**).

ش: **أقول**: المثال الثامن ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: ما قاله أبو بكر هنا.

وجه الدلالة: أن أبا بكر ذكر أنه حكم في هذه المسألة بالرأي، والرأي هو القياس. وبيانه ـ هنا ـ :

أنه نظر إلى قاعدة الحجب والتوريث، ورأى أن الأخوة لأم لما كانوا يحجبون بالأبناء يحجبون ـ أيضاً ـ بالآباء، فقاس الآباء على الأبناء في حجبهم الأخوة لأم، ويلزم من ذلك قياس فقد الآباء على فقد الأبناء في استحقاق الأخوة لأم السدس، أو الثلث إن لم يوجد مانع آخر.

* * *

المثـال التاسـع

قوله: **(ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق)**.

ش: **أقول**: المثال التاسع ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : ما روي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه جاءته قضية وهي: «أن امرأة تزوجت رجلاً وفوضت أمرها إليه فمات قبل أن يدخل بها»، فاجتهد فيها ابن مسعود، وقال: أقول فيها برأيـي؛ فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان: للمرأة مثل مهر نسائها، وعليها العدة، ولها الميراث.

فقال معقل بن سنان الأشجعي: هذا ما قضى به رسول الله ﷺ في قصة بروع بنت واشق الأشجعية زوجة هلال بن مرة؛ حيث إنه توفي قبل أن يجامعها فقضى رسول الله ﷺ بصداق نسائها، ففرح ابن مسعود فرحاً شديداً.

وروى الحكم بن عيينة أن علياً كان يجعل لها الميراث، وعليها العدة ولا يجعل لها صداقاً.

قال الحكم: وأخبر بقول ابن مسعود، وأن حكمه قد وافق حكم

النبـي ﷺ بشهادة معقل بن سنان، فقال ــ أي علي ــ «لا نصدق الأعراب على رسول الله ﷺ»، وأراد أنهم لا يضبطون.

فهنا استعمل ابن مسعود في حكمه القياس؛ حيث قاس غير المدخول بها على المدخول بها.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الزوجة غير المدخول بها.

الفرع: الزوجة المدخول بها.

العلة: أن كلاً منهما زوجة عقد عليها بعقد صحيح.

الحكم: أن للزوجة غير المدخول بها مثل مهر نسائها، كما أن للمدخول بها ذلك ولا فرق.

تنبيه: المسألة التي قضى فيها ابن مسعود مشابهة لمسألة بروع التي حكم فيها النبـي ﷺ، وليست هي كما يفهم من ظاهر كلام ابن قدامة.

* * *

المثال العاشر

قوله: (ومنه حكم الصديق ــ رضي الله عنه ــ في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: «إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ»، ولما انتهت النوبة إلى عمر ــ رضي الله عنه ــ فصل بينهم وقال: «لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً»).

ش: **أقول**: المثال العاشر ــ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ: ما روي عن أبـي بكر ــ فيما سبق ــ.

وجه الدلالة: أن أبا بكر قاس من أسلم كرهاً ــ وهو من أسلم بعد

الفتح ــ على من أسلم طوعاً ــ هو من أسلم قبل الفتح ــ في التسوية في العطاء.

أي: أنه ــ رضي الله عنه ــ أعطى من أسلم كرهاً مثل عطاء من أسلم طوعاً ولم يفرق بينهما، فعندنا أربعة أركان:

الأصل: من أسلم طوعاً.

الفرع: من أسلم كرهاً.

العلة: الإسلام في كل.

الحكم: التسوية في العطاء.

* * *

المثال الحادي عشر

قوله: **(ومنه عهد عمر ــ رضي الله عنه ــ إلى أبي موسى: «اعرف الأمثال، والأشباه وقس الأمور برأيك». . .).**

ش: **أقول**: المثال الحادي عشر ــ من الأمثلة والأمور الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ: ما أخرجه الدارقطني في «سننه» أن عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ كتب إلى أبي موسى الأشعري كتاباً في أصول القضاء، وورد فيه: «الفهم فيما أدلى إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه».

وجه الدلالة: أنه لو لم يكن القياس حجة ودليلاً من أدلة الشرع لما أمر عمر بن الخطاب أبا موسى بأن يستعمله إن لم يجد نصاً أو إجماعاً.

* * *

المثال الثاني عشر

٤ قوله: (وقال علي ـ رضي الله عنه ـ: **اجتمع رأيي، ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن، وأنا ـ الآن ـ أرى بيعهن**).

ش: **أقول**: المثال الثاني عشر ـ من الأمثلة ـ الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ: ما أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»: أن علياً ـ رضي الله عنه ـ قال: استشارني عمر في أمهات الأولاد، فأجمعت أنا وهو على أنهن لا يبعن، ثم رأيت بعد ذلك: أن يبعن، فقال له عبيدة السلماني ـ وكان حاضراً ـ «رأيك مع رأي عمر أحب إلينا من رأيك وحدك»، وفي رواية قال له: «رأي ذوي عدل أحب إلينا من رأي عدل وحده».

وجه الاستدلال: أن الصحابة قد اختلفوا في هذه المسألة على فريقين، وكل فريق قد استدل بالقياس على صحة ما ذهب إليه. وإليك بيان هذين المذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز بيع أمهات الأولاد؛ قياساً على الإماء وغيرها من الممتلكات، وعلى ذلك علي بن أبي طالب وابن عباس وغيرهما.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الإماء.

الفرع: أمهات الأولاد.

العلة: الرق واستدامته.

الحكم: أن أمهات الأولاد يبعن كما تباع الإماء؛ إذ لا فرق.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز بيعهن، ولا التصرف فيهن بما ينقل الملك، وهذا مذهب عمر بن الخطاب، وكثير من الصحابة، وجمهور الفقهاء.

وقالوا ذلك قياساً على الحرائر.

فأركان القياس ــ هنا ــ كالتالي:

الأصل: الحرائر.

الفرع: أمهات الأولاد.

العلة: أن كلاً منهما قد تعلق بها حق للغير، وأنها لا تورث عند موت السيد.

الحكم: عدم بيع أمهات الأولاد.

وقيل: إن أم الولد لا تباع قياساً على الأمة المرهونة وغيرها من الممتلكات التي تعلق بها حق للغير، وعلى ذلك يكون الأصل هو: الأمة المرهونة، وبقية الأركان هي نفسها كما سبق.

تنبيه: أم الولد هي التي حملت من سيدها وادعاه، وهي تعتق بمجرد موت سيدها من رأس المال.

* * *

المثال الثالث عشر

قوله: (وقال عثمان لعمر: «إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان». . .).

ش: **أقول**: المثال الثالث عشر ــ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ــ: ما أخرجه الحاكم في «المستدرك»: أن عمر لما طعن استشار الصحابة في الجد فقال: «إني رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه»، فقال له عثمان ــ رضي الله عنه ــ: «إن نتبع رأيك فإنه رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فلنعم ذو الرأي كان».

وجه الدلالة: أن كلاً من عمر وعثمان قد نظرا إلى مسألة «الجد مع الأخوة» نظرة اجتهادية قياسية؛ لأنه لا نص في ذلك. وقد سبق بيان المذهبين في ذلك.

* * *

المثال الرابع عشر

قوله: **(ومنه قولهم ـ في السكران ـ : «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدوه حد المفتري» وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته)**.

ش: **أقول**: المثال الرابع عشر ـ من الأمثلة الدالة على استعمال الصحابة للقياس ـ : ما أخرجه الإمام مالك في «الموطأ»، والشافعي في «بدائع المنن»: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فجلد عمر في الخمر ثمانين».

وجه الدلالة: أن علياً ـ رضي الله عنه ـ قاس الشارب على القاذف بجامع الافتراء.

وهذا يدل على أن الصحابة إذا غلب على ظنهم أن هذا مثل ذاك، أنزلوه منزلته في الحكم.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: القاذف.

الفرع: شارب الخمر.

العلة: الافتراء في كل عند السامع.

الحكم: أن شارب الخمر يجلد ثمانين جلدة كما جلد القاذف.

المثال الخامس عشر

قوله: **(وقال معاذ للنبي ﷺ: «اجتهد رأيي، فصوبه»)**.

ش: **أقول**: المثال الخامس عشر ـ من الأمثلة على استعمال الصحابة للقياس ـ: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمين قال له: «إن عرض لك قضاء فبم تقضِ»؟ قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو»، فقال النبي ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ صوب معاذاً على استعماله للاجتهاد، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد.

* * *

اعتراض على هذا المثال

قلت: إن إيراد هذا المثال ـ هنا ـ ليس بصحيح؛ لأننا بصدد سرد الأمثلة والوقائع الدالة على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد استعملوا القياس واستدلوا به على إيجاد أحكام شرعية للحوادث المتجددة للوصول بذلك إلى أن الصحابة قد أجمعوا على استعمال القياس.

بخلاف تصويب النبي ﷺ فأنه يكون من السنة فلا دخل لذلك في هذا الباب.

* * *

وجه الدلالة من تلك الأمثلة

قوله: **(فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر، مشهور، إن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من**

وقت إلاَّ وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً).

ش: **أقول**: وجه الدلالة من تلك الأمثلة يتكون من وجوه:

الأول: أن الأمثلة على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد قالوا بالقياس وعملوا به مسائل كثيرة جداً لا يمكن أن نحصرها، وهي مشهورة، وهي وإن كانت آحاداً فإنه لا يمتنع حصول العلم الضروري بمجموعها: إنهم كانوا يقولون بالرأي والقياس.

الوجه الثاني: أن سكوت بعضهم عن الحكم بالقياس يعلل بأنه سكت؛ لأن غيره من الصحابة قد أغناه عن الاجتهاد، ولم يرد عن واحد منهم إنكار أصل القياس، وذلك لأن القياس أصل عظيم في الشرع نفياً وإثباتاً، فلو أنكر بعضهم القياس لكان ذلك الإنكار منقولاً إلينا، وهو أولى بالنقل من مسألة «الحرام» و «الجد والأخوة» وغيرهما، ولو نقل لاشتهر ولوصل إلينا، فلما لم يصل إلينا علمنا أنه لم يوجد إنكار أصل القياس.

الوجه الثالث: أنه لم ينكر بعض الصحابة على الآخرين قولهم بالقياس.

يدل على ذلك: أن سكوتهم، وعدم إنكارهم على القائلين بالقياس: إما أن يكون عن خوف، أو عن رضا.

لا يمكن أن يكون سكوتهم عن خوف؛ لأمرين:

الأول: أن بعضهم خالف البعض الآخر في مسألة «الخلع» و «الحرام» و «الجد والأخوة» وغيرها، ولو كان هناك خوف يمنعهم من إظهار ما في قلوبهم لما وقع ذلك الخلاف، فلا يعقل أن سكوتهم عن مسائل أخرى عن خوف.

الثاني: أنا نعلم من حال الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ شدة انقيادهم للحق، لا سيما فيما لا يتعلق به رغبة ولا رهبة في العاجل أصلاً، وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف.

فثبت: أن سكوتهم كان رضا وموافقة، وذلك يوجب الإجماع منهم على حجية القياس، وإلاَّ لكانوا يجمعون على الخطأ، وأنه غير جائز.

الوجه الرابع: أن المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل بمقتضاه، وهذا قد سبق في باب الإجماع.

وإذا كان المجمع عليه بين الصحابة حجة يجب العمل به، وقد أجمعوا على العمل بالقياس، إذن يكون القياس حجة يجب العمل به. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على
الاستدلال بالإجماع على حجية القياس

لقد اعترض على الاستدلال بالإجماع على حجية القياس باعتراضين، هما:

الاعتـراض الأول

قوله: **(فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله)**.

ش: **أقول**: اعترض على الاستدلال بإجماع الصحابة على استعمال القياس بأن قيل: إنه نقل إلينا، ووصلنا أن بعض الصحابة قد ذموا الرأي واستعماله والاستدلال به على إثبات الأحكام الشرعية. بيانه:

أنه نقل إلينا عنهم إنكار الرأي تارة، وأخرى: إنكار القياس خاصة، وثالثة: ذم من أثبت الحكم غير مستند لكتاب ولا لسنة، وإليك أمثلة على ذلك:

أمثلة على ذلك

قوله: (فقال عمر: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي، فظلو وأظلوا». وقال علي ـ رضي الله عنه ـ: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، وقال ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: «قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساى جهالاً، فيقيسون ما لم يكن بما كان»، وقولهم: «إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيراً مما أحله»، وقول ابن عباس: «إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه»، وقال لنبيه: «لتحكم بين الناس بما أراك الله» ولم يقل بما رأيت، وقوله: «إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلاَّ بالمقاييس»، وقال ابن عمر: «ذروني من أرأيت وأرأيت»).

ش: أقول: قال المعترض: هناك أمثلة كثيرة تدل على أن كثيراً من الصحابة قد ذموا الرأي بصورة عامة، والقياس بصورة خاصة، وإليك أمثلة على ذلك: منها ما ذكره ابن قدامة ـ هنا ـ، ويزاد عليها ما يلي:

أولاً: ما روي عن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت بكتاب الله برأيي».

ثانياً: ما روي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «إياكم والمكايلة»، قيل: ما المكايلة؟ قال: «المقايسة».

ثالثاً: ما رواه القاضي شريح ـ وهو يومئذٍ قاضٍ من قبل عمر ـ أنه قال: كتب عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إلي قائلاً: «اقضِ بما في كتاب الله ـ تعالى ـ، فإن جاء ما ليس في كتاب الله فاقضِ بما في سنة رسول الله ﷺ، فإن جاءك ما ليس فيها فاقضِ بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك أن تقضي».

رابعاً: ما روي عن ابن عباس أنه قال: «ليس لأحد أن يحكم في دينه برأيه».

خامساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: «السنة ما سنَّه رسول الله ﷺ: لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين».

سادساً: ما روي عن ابن عمر أنه قال: «إن قوماً يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون».

سابعاً: ما روي عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ أنها قالت: «أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ بفتواه بالرأي في مسألة العينة».

وكما نقل إنكار الاستدلال بالرأي عن كبار الصحابة، نقل ــ أيضاً ــ عن كبار التابعين:

فقال الشعبي: «ما أخبروك عن أصحاب محمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقه في الحش».

وقال مسروق: «لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزل قدمي».

وكان ابن سيرين يذم المقاييس، ويقول: «أول من قاس إبليس».

فهذه الصور وأشباهها مما روي عن كثير من الصحابة، وتأييد بعض التابعين لهم تعتبر إنكارات للرأي والقياس ونقلت إلينا، فإذا نظرنا إلى هذه الإنكارات منهم فلا إجماع.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

يمكن أن يجاب عن ذلك بجواب إجمالي بأن يقال:

إن هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس منقولة عمن نقل عنهم القول بالقياس والعمل به.

إذن التعارض بين النقلين ثابت، فلا بد من دفعه.

ودفعه لا يمكن إلاَّ بالتوفيق بين هذين النقلين؛ لأنه لا يمكن أن نجمع بينهما في العمل؛ حيث إن هذا يلزم الجمع بين النقيضين وذلك مستحيل، ولا يمكن أن لا نعمل بهما معاً، ولا يمكن أن نعمل بأحدهما دون الآخر من غير بيان أولوية أحدهما على الآخر.

وعندنا طريقان للتوفيق بين النقلين، هما:

الطريق الأول للتوفيق بين النقلين

قوله: (قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، فذم عمر ـ رضي الله عنه ـ ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال: «أعيتم الأحاديث أن يحفظوها» وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب، لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قول علي ـ رضي الله عنه ـ، وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء شعراً:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا)

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين النقلين عن الصحابة ـ: أن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس فإنا نحمله على أنه استعمل القياس في حادثة لا نص فيها، أي: استعمل في موضعه ورتبته الثالثة؛ حيث ورد ترتيب الأدلة هكذا:

أولاً: يستدل بالكتاب.

ثانياً: يستدل بالسنة.

ثالثاً: يستدل بالاجتهاد على وفق ما جاء في حديث معاذ وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لمعاذ حين بعثه إلى اليمين: «إن عرض عليك قضاء فبم تقضي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيـي ولا آلو، فصوبه النبـي ﷺ.

وأما ما نقل عن الصحابة من إنكار وذم العمل بالرأي والقياس فإنا نحمله على القياس والرأي الذي استعمل في غير موضعه، وغير رتبته بأن قُدِّم القياس والرأي على العمل بالنص، فالذم يتوجه إلى أهل الرأي والقياس؛ لأنهم استدلوا بالقياس وتركوا الاستدلال بالنصوص الشرعية.

فلم يكن الذم متجهاً إلى أصل الاستدلال بالرأي والقياس، وإنما كان متجهاً إلى ترك ترتيب الأدلة الشرعية.

ويدل على ذلك: أن الشخص لو استدل بالسنة قبل أن يطلب الدليل من الكتاب لكان مذموماً.

ولم يكن ذمه لأنه استدل بالسنة، وإنما كان الذم؛ لأنه ترك ترتيب الأدلة.

ويدل على ذلك ما نقل عن عمر وهو قوله: «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، أي: لما عجزوا عن الاستدلال بالسنة لجهلهم لها، قالوا بالرأي والقياس، فهنا جعلوا الرأي والقياس في موضع السنة.

كذلك قول علي بن أبـي طالب، وهو: «لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه»، أي: أن الشريعة ليست كلها على ما يقتضيه القياس، بل بعضها تعبدي، وبعضها له علة يمكن أن يقاس عليه بسبب تلك العلة، فمن قاس بدون علة، أو بعلة قاصرة فهو مذموم.

الطريق الثاني للتوفيق بين النقلين

قوله: **(جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي).**

ش: **أقول**: الطريق الثاني ــ من الطريقين اللذين قد وفق بهما بين النقلين ــ : أن يقال: إن ما نقل عن الصحابة من استعمال القياس والاستدلال به نحمله على أنه صادر من العالم المجتهد العارف بترتيب الأدلة الذي استدل لبيان حكم الحادثة بالرأي والقياس لما لم يجد حكمها في الكتاب ولم يجده بالسنة.

ونحمل ما نقل عن الصحابة من ذم الرأي والقياس على الاجتهاد والرأي والقياس الصادر من الجاهل، الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، ويعتمد على محض الاستحسان المجرد، ووضع الشرع بالتشهي والتلذذ، فيقيس قياساً مخالفاً للنصوص، ومخالفاً لقواعد الشريعة، وهو المسمى بالقياس الفاسد.

* * *

سبب التوفيق بين النقلين

قوله: **(بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد).**

ش: **أقول**: لقد سبق أن قلت: إنه لا بدَّ من التوفيق بين النقلين، وذلك لأن هذه الروايات الواردة في إنكار وذم القياس قد نقل أكثرها عن الصحابة الذين قالوا بالرأي والاجتهاد والقياس وعملوا بذلك.

* * *

الخلاصة مما سبق

قوله: **(والقائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع، فإذاً إن بطل القياس فليبطل قياسهم)**.

ش: أقول: يتلخص مما قلناه في الجواب عن ذلك الاعتراض: أن الجمهور ــ وهم القائلون بحجية القياس ــ لم يحتجوا به مطلقاً، بل اشترطوا شروطاً معينة في كل ركن من أركانه الأربعة، واشترطوا شروطاً في القائس، إذا اختل شرط من تلك الشروط لا يصح القياس ــ وستأتي تلك الشروط بالتفصيل ــ .

وبذلك أقروا بإبطال أنواع من الرأي والقياس، كالقياس المخالف للنص، والقياس مع الفارق، وقياس من ليس أهلاً للقياس، إلى آخر ذلك.

أما المنكرون للقياس فإنهم لا يقرون بصحة شيء من القياس أصلاً.

ونحن نقر بفساد أنواع من الرأي والقياس كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فلتكن الفروع كذلك، ولا تثبت الأصول بالظن فكذلك الفروع.

ونقول ــ أيضاً ــ: إن بطل كل قياس ــ عند أهل الظاهر ــ فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس. بيان ذلك:

أن أهل الظاهر استدلوا على إبطال القياس بالقياس؛ حيث قاسوا وقالوا: إن الأصول ــ وهي أصول الدين ــ لا تثبت بالقياس، فكذلك الأحكام الفرعية لا تثبت بالقياس؛ قياساً على الأصول.

فهنا قد استعملوا القياس بأركانه الأربعة:

الأصل: أصول الدين.

الفرع: الفروع.

العلة: أن كلاًّ منهما من الله عز وجل.

الحكم: أنه لا يجوز القياس في الفروع، كما لم يجز في الأصول.

وكذلك قاسوا ـ أعني أهل الظاهر ـ العلة الشرعية على العلة العقلية.

فنقول لهم: إن كان كل قياس يبطل عندكم، فليبطل قياسكم هذا ويكون قياسكم الفروع على الأصول باطلاً، وقياسكم العلة الشرعية على العقلية باطلاً؛ لأن أصل القياس باطل عندكم.

وإذا بطل ذلك بطل مذهبكم في إبطال القياس. والله أعلم.

تنبيه: بعضهم أجاب عن كل نص أورده بعض الصحابة في ذم القياس، ولكن بعد تدبري لتلك الأجوبة وجدتها ترجع إلى الجواب الإجمالي السابق الذكر، فكل نص فيه ذم للرأي والقياس: يعني القياس الباطل، وهو غير المعتبر شرعاً ـ أي اختل شرطاً من شروط أحد أركانه ـ.

وكل نص فيه دليل على العمل بالقياس، يعني القياس المستكمل لشروطه.

* * *

اعتراض على الجواب الإجمالي السابق
ـ وهو الجمع بين النقلين ـ

اعترض معترض قائلاً: لا نسلم لكم هذا الجمع والتوفيق بين النقلين، بل يمكن الجمع ـ في اعتقادنا ـ : بأن نعتبر أن القائل بالقياس انقلب منكراً له في آخر أمره، وحينئذٍ يحصل الإجماع على إنكار القياس، وهو مذهبنا.

* * *

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: اعتقادكم بأن القائل بالقياس انقلب منكراً له في آخر أمره لا دليل عليه، وما لا دليل عليه لا يعتد به، ولا يقبل، فتكون دعواكم باطلة، وإذا بطلت دعواكم، فيجب المصير إلى الجمع الذي ذكرناه؛ حيث إنه يعتبر من طرق الجمع والتوفيق بين الدليلين إذا تعارضا.

* * *

الاعتراض الثاني على
الاستدلال بالإجماع على حجية القياس

قوله: **(فإن قيل: فلعلهم عولوا في اجتهادهم على عموم، أو أثر، أو استصحاب حال، أو مفهوم، أو استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين، أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بدَّ من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهذا في بقية الصور)**.

ش: **أقول**: لما استدل الجمهور بإجماع الصحابة على حجية القياس ـ كما سبق بيانه ـ اعترض عليه بعضهم قائلاً: إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد.

والاجتهاد أنواع كثيرة منها القياس، ولا يوجد شيء قاطع على أن الصحابة قد استعملوا القياس في تلك الأحكام التي أصدروها للحوادث المتجددة التي كانت في عصرهم.

فيحتمل أنهم استندوا في اجتهاداتهم في تلك الأحكام على نوع آخر ـ غير القياس ـ مثل: «صيغة عموم»، أو «صيغة أمر»، أو «استصحاب

حال»، أو «مفهوم لفظ»، أو «استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين ظهر تعارضهما»، أو «حمل مطلق على مقيد»، أو «بناء عام على خاص»، أو «ترجيح خبر على خبر آخر»، أو «تقرير على حكم العقل الأصلي»، أو أنهم اجتهدوا في تحقيق مناط الحكم ـ السابق بيانه ـ لا في تنقيحه ولا في استنباطه.

والحكم إذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره.

فمثلاً: لقد علم الصحابة أنه لا بدَّ من إمام، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح؛ لأنه لا بدَّ منه، ولا سبيل إلى معرفته إلاَّ بالاجتهاد ـ وقد تقدم بيان ذلك ـ .

كذلك: علم الصحابة: أن حفظ القرآن عن الاختلاط بغيره، والنسيان واجب قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلاَّ أن يكتب في المصحف.

فهذه أمور قد علقت على المصلحة نصاً وإجماعاً، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص، والأحوال إلاَّ بالاجتهاد، فذلك كله من قبيل تحقيق المناط.

وإذا احتمل أن يكون الصحابة قد اجتهدوا بأنواع من الاجتهاد ـ غير القياس ـ فلا داعي لأن تتحكموا وتقولوا: إنهم حكموا بالقياس ـ فقط ـ .

* * *

الجواب عنه

قوله: (قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكروه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلاَّ بالقياس).

ش: **أقول**: نسلم لكم أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد استعملوا كل أنواع الاجتهاد واستدلوا بها على إثبات أحكام لحوادث قد حدثت في عصرهم.

وأدلتهم ليست مقصورة على أنواع الاجتهاد ــ غير القياس ــ بل استعملوا القياس. يدل على ذلك:

أنهم حكموا بأحكام على الحوادث المتجددة في عصرهم لا تصح إلاَّ بالقياس ولا وجه لها إلاَّ القياس، وإليك ذكر بعض الأمثلة على ذلك.

* * *

المثال الأول

قوله: **(كعهد أبي بكر إلى عمر؛ قياساً للعهد على العقد بالبيعة)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ــ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ــ: ما سبق أن ذكرناه: من أن أبا بكر قد عهد بالخلافة إلى عمر ــ رضي الله عنهما ــ فإنه قاس العهد على العقد بالبيعة.

فهنا نقول: لا دليل على فعل أبي بكر إلاَّ القياس؛ حيث توفرت في ذلك أركان القياس، وقد سبق ذكرها.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(وقياس الزكاة على الصلاة)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ــ: ما سبق أن ذكرناه، وهو: أن أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ قد أصر على قتال مانعي الزكاة ــ من المرتدين ــ وقال:

«والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».

فهنا نقول: لا دليل على قتاله لمانعي الزكاة إلاَّ القياس.

وقلنا هناك: إنه قاس الخليفة على الرسول ﷺ بجامع أن كلاً منهما قائم بأمر الله.

وقيل: إنه قاس الزكاة على الصلاة بجامع: أن كلاً منهما ركن من أركان الإسلام، لا يتم الإسلام إلاَّ به، وكل ذلك قد سبق.

* * *

المثال الثالث

قوله: **(وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة)**.

ش: أقول: المثال الثالث ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة، والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ـ: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ جلد أبا بكرة ـ نفيع بن الحارث الثقفي ـ وجلد اثنين معه ـ هما: نافع، وشبل بن معبد ـ حيث لم يكمل نصاب الشهادة.

وذلك لأن هؤلاء الثلاثة شهدوا على المغيرة بن شعبة بالزنا، فلم تتم تلك الشهادة، فجلد كل واحد منهم ثمانين جلدة قياساً على القاذف.

فهنا نقول: لم يكن لجلد أبي بكرة ومن معه مستند إلاَّ القياس، وهو: قياس الشاهد على القاذف، فعندنا أربعة أركان، هي:

الأصل: القاذف.

الفرع: الشاهد على الزنا الذي تكتمل شهادته.

العلة: الافتراء في كل عند السامع.

الحكم: وجوب حد القذف.

المثـال الرابـع

قوله: **(وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته).**

ش: **أقول**: المثال الرابع ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة والتي لا تصح إلاَّ بالقياس ـ: قول علي بن أبـي طالب في مجلس عمر بن الخطاب: «أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى وأرى أن عليه حد المفترين».

فهنا نقول: إن جلد شارب الخمر ثمانين جلدة لا مستند له إلاَّ قياسه على القاذف، وقد بينا ذلك.

* * *

المثـال الخامـس

قوله: **(وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً»، فأنكر ترك قياس الأبوة على النبوة مع افتراقهما في الأحكام، وصرح من سوَّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به ـ أيضاً ـ فالمدلى به واحد، والإدلاء يختلف وصرحوا بالتشبيه بالغصنين والخليجين).**

ش: **أقول**: المثال الخامس ـ من أمثلة الأحكام التي حكم بها الصحابة ولا مستند إلاَّ القياس ـ: حكمهم في مسألة «الجد والأخوة»: فقد اختلفوا في توريث الأخوة مع الجد على مذهبين:

المذهب الأول: أن الأخوة يرثون مع الجد، فلا يقوى الجد على حجبهم، ذهب إلى ذلك علي بن أبـي طالب، وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهما ـ وبعض العلماء، وروي عنهما أنهما شبها الجد والأخوة بغصني شجرة وجدولي نهر لبيان قربهما من الميت، ثم شركا بينهما في الميراث:

فقال زيد: «لو أن شجرة نبتت فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غصنان، فما جعل الغصن الأول أولى من الغصن الثاني، وقد خرج الغصنان من الغصن الأول».

وقال علي: وقد جعله سيلاً «فانشعب منه شعبة، ثم انشعبت شعبتان»، فقال: «أرأيت لو أن هذه الشعبة الوسطى يبست أما كانت ترجع إلى الشعبتين معاً».

وجه الدلالة: أن تصويرهما بصورة الشيء المحسوس يقتضي أنهما سواء في القرب من الميت، فإذا كان الجد يرث، فإن الأخوة يرثون قياساً عليه؛ لأنهم يساوونه في القرابة.

وحاصله: أن أصحاب هذا المذهب قد سووا بين الجد والأخوة في أن كلاً منهما يستحق الميراث، وذلك لأن كلاً من الجد والأخوة يدلي بالأب، فالأب هو الواسطة بينهم وبين الميت.

أي: أن المدلى به ــ وهو الأب ــ واحد، والإدلاء مختلف فقاسوا الإدلاء بجهة البنوة على الإدلاء بجهة الأبوة، مع أن البنوة قد تفارق الأبوة في بعض الأحكام.

فهنا نقول: إن الحكم بتوريث الأخوة مع الجد دليله القياس وهو قياس الأخوة على الجد، وأركان القياس قد توفرت هنا، وهي:

الأصل: الجد.

الفرع: الأخوة.

العلة: أن كلاً منهما قد أدلى بالأب، أي رتبة كل منهما واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الأخوة يرثون مع الجد.

المذهب الثاني: أن الأخوة لا يرثون مع الجد، فالجد يحجبهم.

ذهب إلى ذلك ابن عباس وبعض العلماء، واستدل على حجبه للأخوة بالقياس وصرح بذلك، فقال ــ راداً على مذهب زيد بن ثابت وعلي ــ : «ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً».

وجه الدلالة: أن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ أنكر على زيد بن ثابت ترك قياس الأبوة على البنوة، فكأنه قال: «كما أن ابن الابن ابن فليكن أب الأب أباً».

فنقول هنا: إن الحكم بحجب الأخوة بالجد، وتقديمه عليهم في الميراث، سنده ودليله القياس، وأركانه ما يلي:

الأصل: ابن الابن.

الفرع: الجد.

العلة: أن كلاً منهما في مرتبة واحدة بالنسبة للميت.

الحكم: أن الجد يحجب الأخوة كما أن ابن الابن يحجب الأخوة.

أي: أن كما أن ابن الابن في مرتبة الابن في حجبه للأخوة، كذلك الجد في مرتبة الأب في حجبه للأخوة.

* * *

الحاصل مما سبق

قوله: (ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه، والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد).

ش: **أقول**: الحاصل مما سبق قوله في الجواب عن الاعتراض الثاني: أن من تتبع واستقرأ ما ورد عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من فتاوى

وأحكام في مسائل الفرائض وغيرها من أبواب الفقه: علم ضرورة أنهم ــ رضي الله عنهم ــ لم يسلكوا في استنباط تلك الأحكام طريق «تحقيق المناط»، بل سلكوا جميع طرق الاجتهاد وأنواعه، ومن ذلك: «القياس».

أي: أنهم استعملوا طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين محل النص وغيره، ورأوا جامعاً، وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق مالوا إلى الأقوى في القلب الأغلب، فإنا نعلم أنهم ما طلبوا المشابهة في كل وجه؛ إذ لو تشابها من كل وجه لاتحدت المسألة، ولم تتعدد فيبطل التشبيه والمقايسة، وكانوا ــ رضي الله عنهم ــ لا يكتفون بالاشتراك في أي وصف كان، بل كانوا يعتمدون على وصف خاص هو: مناط الحكم، وكون ذلك الوصف مناطاً لو عرفوه بالنص لما بقي للاجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنون وأمارات، ونحن ــ أيضاً ــ نشترط ذلك في كل قياس، كما سيأتي ذكره في «مسالك العلة».

تنبيه: ما سبق هو الدليل الأول ــ وهو إجماع الصحابة ــ من أدلة الجمهور على حجية القياس.

* * *

الدليل الثاني: من الكتاب

قوله: **(وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وحقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره، كما يقال: «اعتبر الدينار بالصنجة» وهذا هو القياس).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة الجمهور على التعبد بالقياس شرعاً، وحجيته ــ: قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة: أن الاعتبار هو لغة: مقايسة الشيء بغيره.

وقد روي عن ثعلب ــ أحمد بن يحيى النحوي اللغوي ــ : أنه فسر الاعتبار بالقياس.

فالاعتبار هو: تمثيل الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه، ومساواته به، وهذا هو القياس، ومنه: قولهم: «اعتبر الدينار بالصنجة» قس الدينار بالصنجة، وهو الوزن.

والاعتبار مأمور به لقوله: «فاعتبروا» فيكون القياس مأموراً به.

والتقدير ــ في الآية الكريمة ــ يكون هكذا: «اعلموا أنكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق ساوت حالكم حال بني النضير، واستحققتم من العقاب مثل الذي استحقوه».

وجه دلالة آخر: أن القياس هو مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار؛ لأن الاعتبار معناه: العبور والانتقال من مكان إلى مكان آخر، والعبور هو المجاوزة يقال: «جزت على فلان»، أي: عبرت عليه.

وإذا كان الاعتبار هو الانتقال من شيء إلى غيره وهذا متحقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، ولهذا قال ابن عباس في الأسنان: «اعتبر حكمها في الأصابع في أن ديتها متساوية»، فهنا أطلق الاعتبار وأراد به نقل حكم الأصابع إلى الأسنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

والاعتبار مأمور به، فيكون القياس مأموراً به.

وإذا ثبت أن القياس مأمور به، فالأمر إما أن يكون للوجوب، أو الندب ــ على ما سبق بيانه ــ وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً.

الاعتراض على الاستدلال بتلك الآية

قوله: (فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله، وخالف رسله لينزجر، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ـ ها هنا ـ فيقول: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفرع بالأصول لتعرف الأحكام»).

ش: أقول: لقد اعترض بعضهم على الاستدلال بتلك الآية على حجية القياس ـ ومنهم ابن حزم ـ فقالوا: لا نسلم أن معنى الاعتبار ـ هنا ـ هو: القياس الشرعي، بل إن معناه: الاتعاظ.

والتقدير: اتعظوا بحال من عصى أمر الله وخالف رسله، فإن فعلتم مثل ما فعلوا فسيصيبكم مثل ما أصابهم، وهذا للزجر والردع.

ويدل على أنه لا يراد به القياس الشرعي: أنه لا يحسن أن نصرح بلفظ القياس في موضع الاعتبار، لأنه لو صرح بذلك لخالف آخر الآية أولها، ولصار التقدير هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام»، أو لصار هكذا: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الأرز على البر والنبيذ على الخمر»، وهذا في غاية الركاكة التي لا تليق بجلال القرآن.

فثبت أن المأمور به هو الاعتبار الذي هو بمعنى الاتعاظ، حيث إن هذا هو الذي يتفق مع صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ [الحشر: ٢]؛ إذ يكون المعنى ـ حينئذٍ ـ : «اتعظوا يا أولي العقول السليمة بفعل هؤلاء حتى لا ينزل بكم مثل ما نزل بهم».

* * *

الجـواب عنـه

قوله: (قلنا: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ــ ها هنا ــ ؛ لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية؛ إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك الاعتراض: إن الذي لا يناسب صدر الآية هو الاعتبار بمعنى القياس ــ فقط ــ ، ونحن لم نقل: إنه هو المأمور به، بل نقول: إن المأمور به هو: الاعتبار بمعنى المجاوزة ــ وهو لفظ عام يشمل الاتعاظ والقياس ــ أو أنه قدر مشترك بين الاتعاظ والقياس.

والمجاوزة هي الانتقال من شيء إلى آخر، سواء كان انتقالاً من حال إلى آخر كما في الاتعاظ، أو من أصل إلى فرع كما في القياس، فكل من القياس والاتعاظ فيه مجاوزة.

فيكون معنى الآية: «إنا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الأمور أنتم يا أولي الأبصار»، فدخل في ذلك قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء، فيحصل الاتعاظ، وكذلك قياس الفروع على الأصول.

فلا يلزم من كون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه عدم مناسبته للقدر المشترك لما فيه من معنى الاتعاظ.

وإنما لم يحسن أن يصرح بالقياس ــ ها هنا ــ ؛ لأنه إذا صرح به خرج المذكور ــ وهو القياس ــ من عموم الاعتبار؛ لأنه ليس حالنا فرع حالهم، وإنما يذكر اللفظ العام الذي يدخل فيه السبب الذي ورد فيه غيره، لتعم الفائدة، فأما إذا خرج منه السبب كان نقصاً في الكلام.

تنبيه: هناك اعتراضات كثيرة على الاستدلال بتلك الآية على حجية القياس قد تركت ذكرها خشية الإطالة.

* * *

آيات أخرى دلت على حجية القياس

هناك آيات أخرى تدل على حجية القياس منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، فدل ذلك على أن حكم الشيء يُعطى لنظيره، وأن المتماثلين حكمهما واحد، وذلك هو القياس الشرعي.

وقد استدل بهذه الآية الإمام الشافعي في «الرسالة».

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وجه الدلالة: أن أولي الأمر هم العلماء، فأخبر الله تعالى أنهم لو ردوه إليهم لعلموه بالاستنباط، والاستنباط هو: القياس.

وهذه الآية استدل بها ابن سريج على حجية القياس.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

وجه الدلالة: أن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فإذا جاز ذلك من فعل العالم بكل شيء الذي لا تخفى عليه خافية ليريكم وجه ما تعلمون فهو ممن لا يعلم أولى بالجواز.

وقد أكثر ابن القيم ــ رحمه الله ــ في ذكر مثل هذه الآيات التي ضرب فيها لعباده الأمثال وساقها للاستدلال بها على حجية القياس.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠].

وجه الدلالة: أن العدل هو التسوية بين المتماثلين في الحكم، ولا شك أنه يتناول القياس.

وهذا من أدلة ابن تيمية على حجية القياس.

* * *

الدليل الثالث من السنة

لقد استدل على التعبد بالقياس شرعاً، وكونه حجة بأحاديث كثيرة، منها:

الحديث الأول

قوله: (**دليل آخر: قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تقضى؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيي، قال: «الحمد الذي وفق رسول رسول الله»**...).

ش: **أقول**: الحديث الأول من الأحاديث التي استدل بها على حجية القياس: هو حديث معاذ.

وجه الدلالة: بهذا الحديث على أن القياس حجة: أن النبي ﷺ قد صوب الاجتهاد لمعاذ بن جبل، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، فيكون القياس مشروع، وإذا كان مشروعاً، فإن العمل بمقتضاه يكون مشروعاً.

أو تقول ــ في وجه الاستدلال به ــ: أنه لو لم يكن القياس أصلاً

ودليلاً للأحكام الشرعية مطلقاً لم يصوب النبي ﷺ ما قاله معاذ، ولم يقره عليه، لأنه ﷺ لا يقر على خطأ خصوصاً في مثل هذا الأصل العظيم.

* * *

ما اعترض به على الاستدلال بهذا الحديث

لقد اعترض بعضهم على الاستدلال بحديث معاذ باعتراضات، من أهمها:

الاعتـراض الأول

قوله: (**قالوا: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص، والحارث والرجال مجهولون، قاله الترمذي**).

ش: أقـول: الاعتـراض الأول ــ مـن الاعتـراضـات المـوجهـة إلـى حديث معاذ ــ : أن الحديث رواه شعبة عن أبـي عون عن الحارث بن عـون «ابن أخي المغيرة بن شعبة» عن رجال من أهل حمص عن أصحاب معاذ بن جبل.

والحارث بن عمرو مجهول ــ أي: غير معروف ــ ، والرجال من أهل حمص مجهولون، ذكر ذلك الترمذي في «سننه».

قال الذهبـي في «ميزان الاعتدال»: «تفرد به أبو عون ــ محمد بن عبد الله الثقفي ــ عن الحارث، وما روى أحد عن الحارث غير أبـي عون فهو مجهول».

وقال ابن حزم: «لا يصح ــ يعني الحديث ــ ؛ لأن الحارث مجهول، وشيوخه مجهولون، فكان منقطعاً».

فهذا جعل الحديث ضعيفاً من حيث سنده، والحديث الضعيف لا يستدل به على إثبات أصل من أصول الشريعة مثل القياس.

الاعتــراض الثانــي

قوله: (ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس؛ إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط).

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ـ من الاعتراضات الموجهة إلى حديث معاذ ـ: أن معاذاً قال: «اجتهد رأيي» ولم يقل: «أقيس»، والاجتهاد ـ كما هو معلوم ـ يشمل أنواعاً كثيرة.

وإذا كان الأمر كذلك فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط، ولا يقصد القياس الشرعي.

* * *

الجواب عن هذين الاعتراضين

قوله: (قلنا).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراضين السابقين بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول

لما قال المعترض ـ في الاعتراض الأول ـ: «إن الحارث والرجال مجهولون» فلا يحتج بالحديث بسبب ذلك. أجيب عن ذلك بأجوبة:

* * *

الجــواب الأول

قوله: (قد رواه عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ).

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ عن الاعتراض الأول ـ: إن اعترضتم على طريق الحديث وإسناده ورواته فإنه قد روي حديث معاذ من طريق آخر بإسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، قال أبو بكر: الخطيب البغدادي،

«وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة».

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول، فلا يضره كونه مرسلاً).

ش: **أقـول**: الجـواب الثـاني ــ عـن الاعتـراض الأول ــ : أن هـذا الحديث قد تلقته الأمة بالقبول، وما تلقته الأمة بالقبول، فيجب قبوله والعمل به.

قال أبو بكر الخطيب: «إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول الرسول ﷺ: «لا وصية لوارث»، وقوله: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»، وقوله: «الدية على العاقلة»؛ فهذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد، ولكن تلقتها الكافة عن الكافة، وغنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له.

فإذا كان الحديث قد اعتضد وقوي برواية أخرى متصلة ــ كما قلنا في الجواب الأول ــ وبتلقي الأمة له بالقبول، فإنه يكون حجة، حتى عند من لم يحتج بالحديث المرسل كالشافعي ــ رحمه الله ــ .

* * *

أجوبة أخرى عن الاعتراض الأول لم يذكرها ابن قدامة:

الجـواب الثالـث

إن حامل هذا الحديث هو شعبة، وشعبة هذا قد أثنى عليه المحدثون

مما لا يترك مجالاً للشك في إمامته، وعلو درجته في علم الحديث، فقال بعض أئمة الحديث: «إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به».

* * *

الجـواب الرابـع

إن الحديث رواه الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ من غير تسمية لهم، وهذا يدل على أن حدث عن جماعة، لا عن واحد، وهذا أبلغ في الشهرة، وشهرة أصحاب معاذ في العلم والدين، والفضل، والصدق لا تخفى، ولا يعرف في أصحابه متهم، ولا كذاب، ولا مجروح، بل إن أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم.

* * *

الجـواب الخامـس

إن الحارث بن عمرو معدود من الثقات كما قال ذلك ابن حبان، والعبرة في التجريح باتفاق أئمة الحديث، أما تجريح بعض أئمة الحديث، فهذا قل من يسلم منه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: (والثاني: لا يصح؛ لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في الاعتراض الثاني ـ: «إن الحديث لم يصرح بالقياس فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط».

أجيب عن ذلك: بأن ذلك الكلام لا يصح ولا يتوجه إليه، وذلك لأن

«تحقيق المناط» خاص فيما نص على القاعدة الكلية فيه، أو ما نص على العلة فيه ــ كما سبق بيانه ــ أما هنا فقد بين معاذ ــ بكل صراحة ووضوح ــ أنه يجتهد فيما لم يرد فيه كتاب ولا سنة، فيخرج «تحقيق المناط».

ثم إن إجماع الأمة دل على أن المقصود من الاجتهاد ــ هنا ــ هو غير ما ورد فيه كتاب وسنة، فيدخل فيه القياس دخولاً أولياً، فيكون هو المنقدح في الذهن أولاً.

تنبيه: هناك اعتراضات كثيرة على هذا الاستدلال بحديث معاذ لحجية القياس راجعها مع الأجوبة عنها في كتابي: «إثبات العقوبات بالقياس»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع متداول.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (**خبر آخر: قول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر» رواه مسلم**).

ش: **أقول**: الحديث الثاني ــ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ــ هو: هذا الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم في «صحيحهما».

وجه الدلالة: أنه صرح ــ هنا ــ بإسناد الحكم إلى الاجتهاد والرأي، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، بل هو في الذروة منها.

* * *

الاعتراض على هذا

قوله: (**ويتجه عليه أنه مجتهد في تحقيق المناط ، دون تخريجه**).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض على الاستدلال بذلك الحديث على

حجية القياس قائلاً: إنه لم يرد في الحديث ذكر القياس، بل الذي ورد هو ذكر الاجتهاد فيحتمل أنه يقصد الاجتهاد في تحقيق المناط، دون تخريج المناط، فلا يكون قياساً.

* * *

الجواب عنه، ولم يذكره ابن قدامة

بأن هذا لا يصح، وذلك لأن تحقيق المناط خاص فيما نص على القاعدة الكلية، أو نص على العلة فيه ــ كما سبق بيانه ــ .

أما هنا فيفهم أنه يجتهد فيما ليس فيه نص.

فإذا كان الأمر كذلك فلا يدخل تحقيق المناط هنا.

* * *

الحديث الثالث

قوله: (خبر آخر: قول النبي ﷺ للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى»، فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق).

ش: **أقول**: الحديث الثالث ــ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ــ : ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه» عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ بألفاظ مختلفة: أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أكان ينفعه ذلك؟ فقال لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قد أرشد ونبه الأمة على استعمال القياس؛ حيث إنه هنا قاس دين الله على دين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه.

فالأصل: دين الآدمي.

الفرع: دين الله ــ وهو الحج هنا ــ.

العلة: أن كلاً منهما يطلق عليه دين، وسيطالب به إن لم يفعله.

الحكم: وجوب القضاء، وتأكد النفع.

* * *

الحديث الرابع

قوله: **(وقوله عليه السلام لعمر ــ حين سأله عن القبلة للصائم ــ: «أرأيت لو تمضمضت؟» فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر).**

ش: **أقول**: الحديث الرابع ــ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ــ: ما أخرجه أبو داود في «سننه»: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ جاء إلى النبي ﷺ وسأله عن قبلة الصائم؟ فقال رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته؟» قال: لا بأس، فقال رسول الله ﷺ: «ففيم؟».

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ قاس القبلة على المضمضة في عدم الإفطار بجامع بينهما أن كلاً منهما مقدمة لم يترتب منها المقصود؛ حيث إن القبلة لم يترتب عليها الإنزال، والمضمضة لم يترتب عليها الشرب فاجتمع ــ هنا ــ أربعة أركان:

الأصل: المضمضة للصائم.

الفرع: القبلة للصائم.

العلة: أن كلاً منهما مقدمة للإفطار، ولا يفطر.

الحكم: أن القبلة لا تفطر كما أن المضمضة لا تفطر.

قال الخطابي ـ رحمه الله ـ في «معالم السنن»: «في هذا الحديث إثبات القياس، والجمع بين الشيئين في الحكم الواحد لاجتماعهما في الشبه، وذلك أن المضمضة ذريعة لنزوله إلى الحلق، ووصوله إلى الجوف، فيكون فيه فساد الصوم، كما أن القبلة ذريعة إلى الجماع المفسد للصوم، فإذا كان أحد الأمرين منهما غير مفطر للصائم، فالآخر بمثابته».

* * *

الحديث الخامس

قوله: (وروى أبو عبيد: أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل به وحي»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم).

ش: **أقول:** الحديث الخامس ـ من الأحاديث الدالة على حجية القياس ـ: ما روي أن أبا عبيد ـ القاسم بن سلام المحدث الأديب ـ ذكر في «أدب القضاء» بإسناده عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ: أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ في مواريث درست، فقال: لهما رسول الله ﷺ: «إنما أقضي بينكما برأيي فيما لم ينزل علي».

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ أخبر أنه يقضي برأيه واجتهاده، وإذا كان الرسول ﷺ يفعل ذلك فيجوز لغيره أن يفعل ذلك؛ لأنهما اجتمعا في عدم الوحي في ذلك.

فإذا غلب على ظن الرسول، أو غيره من المجتهدين أن حكم المسألة كذا فإنه يغلب على الظن أنه حكم الله تعالى، والقياس نوع من أنواع الرأي والاجتهاد.

أدلة المنكرين لحجية القياس

قوله: (واحتجوا).

ش: **أقول**: استدل واحتج المنكرون للقياس، وهم القائلون لا يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً بأدلة كثيرة.

وقسموا أدلتهم إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة النقلية على عدم جواز التعبد بالقياس.

القسم الثاني: شبه معنوية استدلوا بها على عدم جواز التعبد بالقياس.

* * *

القسم الأول

الأدلة النقلية على عدم جواز القياس

استدل القائلون: لا يجوز التعبد بالقياس من النقل بأدلة كثيرة منها:

الدليل الأول

قوله: (**بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ــ قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وجه الدلالة: أن تلك الآيات دلت على أن الكتاب اشتمل على جميع الأحكام الشرعية.

فإذن: كل ما ليس في الكتاب وجب أن لا يكون حقاً.

وعندئذٍ تقول: ما ثبت بالقياس: إن دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس.

وإن لم يدل عليه الكتاب كان باطلاً، أي: ليس بمشروع، حكمه: أنه يبقى على النفي الأصلي.

وعلى هذا فلا حاجة إلى القياس.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الثانية: قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩]، وهذا حكم بغير المنزل).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ــ قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩].

وجه الدلالة: الآية أفادت أن الحكم لا يكون إلاَّ بقرآن، أو سنة؛ لأنهما المنزلان من عند الله، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله ــ تعالى ــ وكل حكم لم ينزله الله تعالى يكون ابتداعاً في الدين، وهذا منهي عنه، فالقياس منهي عنه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وكذا قوله: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، وأنتم تردونه إلى الرأي).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من أدلة المنكرين للقياس النقلية ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أن هذه الآية قد دلت على أن الأمة إذا تنازعت في شيء، ولم تعرف الحكم فيه، فيجب أن ترده إلى الكتاب والسنة لتعرف الحكم منهما.

فأنتم خالفتم صريح تلك الآية ورددتم معرفة حكم المتنازع فيه والرأي والاجتهاد.

إذن الحكم بالقياس ليس حكماً لله، ولا مردوداً إليه، ولا إلى رسوله، فكان باطلاً فيمتنع.

* * *

القسم الثاني

الشبه المعنوية للمنكرين للقياس

قوله: **(وأما شبههم المعنوية قالوا)**.

ش: **أقول**: استدل القائلون بعدم جواز التعبد بالقياس بأشياء شُبِّه لهم أنها أدلة، وهي مجرد شبه، وهي كما يلي:

* * *

الشبهة الأولى

قوله: **(براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً، فكيف يرفع بالقياس المظنون)**.

ش: **أقول**: الشبهة الأولى ـ من شبه المانعين لجواز التعبد بالقياس ـ أن براءة الذمة من التكاليف معلوم قطعاً أي مقطوع به، والقياس يفيد الظن،

والظني لا يقوى على رفع القطعي، فيبطل الاستدلال بالقياس على إثبات حكم شرعي.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن البراءة الأصلية معلومة، والحكم الثابت بالقياس لا يخلو: إما أن يكون على وفق البراءة الأصلية، أو على خلافها.

فإن كان الحكم الثابت بالقياس على وفق البراءة الأصلية، فإن القياس غير مفيد؛ لأن الحكم حاصل بالبراءة الأصلية.

وإن كان الحكم الثابت بالقياس على خلاف البراءة الأصلية فهو ممتنع؛ لأن الحكم الثابت بالقياس معارض للحكم الثابت بالبراءة الأصلية، والحكم الثابت بالبراءة الأصلية مقطوع به؛ لأن البراءة دليل قطعي، والحكم الثابت بالقياس مظنون؛ لأن القياس دليل ظني، والظني إذا عارض القطعي فإنه يقدم القطعي عليه، ويكون الظني باطلاً، فيلزم كون القياس باطلاً.

* * *

الشبهة الثانية

قوله: **(والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: «يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام» و «يجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول»، ونظائر ذلك كثير).**

ش: **أقول**: الشبهة الثانية ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ: أن مدار هذا الشرع مبني على الجمع بين المختلفات، والتفرقة بين المتماثلات، وما كان كذلك يستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس، فشريعتنا مستحيل أن يتعبدنا الشارع فيها بالقياس. بيان ذلك:

أن مقتضى القياس: أن المتماثلين ينبغي أن يتحدا حكماً، والمختلفين ينبغي أن يختلفا حكماً، والحال التي عليها الشريعة تناقض لك؛ حيث إن المتماثلين يفترقان في الحكم والمختلفين يتفقان في الحكم.

أي: أن القياس يقتضي أن تكون الأحكام الشرعية معقولة المعنى، وأحكام شريعتنا ليست كذلك، هذا الدليل حكي عن إبراهيم النظام المعتزلي.

وإليك ذكر بعض الأمثلة تدل على أن الشارع قد فرق بين المتماثلات في الحكم، وجمع بين مختلفات في الحكم.

أما التفريق بين المتماثلات، فمن أمثلته:

أولاً: أن الشارع قد فرق في الحكم بين بول الصبي، وبوب الصبية ـ وهما في سن واحدة ـ حيث أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح والرش من بول الصبي.

ثانياً: أنه فرض الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمداً وهو طاهر دون البول وهما متماثلان، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى لنجاسته.

فهنا: البول والمني متماثلان في أنهما يخرجان من موضع واحد، وفي أن كلاً منهما سائل، ومع ذلك فإنه فرق بينهما في الحكم.

أما الجمع بين المختلفات، فمنه قوله: «إن الشارع سوى بين المني والحيض في الحكم، فأوجب الغسل منهما مع أنهما يختلفان».

* * *

الشبهة الثالثة

قوله: (الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطول الموهم، فيعدل عن قوله: «حرمت الربا في المكيل» إلى الأشياء الستة).

ش: **أقول**: الشبهة الثالثة ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ: أن الرسول ﷺ قال: «أوتيت جوامع الكلم واختصرت لي الحكمة اختصاراً».

فلو كان التنصيص على الأشياء الستة الربوية قصداً منه لقياس ما عداها من المطعومات عليها، مع أنه كان قادراً على ما هو أصرح منه، وأدل منه وللخلاف والجهل أدفع، وهو: أن يقول: «حرمت الربا في كل مكيل»، أو أن يقول: «حرمت الربا في كل مطعوم»: لكان عدولاً منه ﷺ عن الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم وهو غير لائق بفصاحته وحكمته، وهو خلاف نصه.

أي: لو كان القياس حجة وأن قصده من حديث الأشياء الستة هو أن يقاس عليها ما يشابهها لما ذكر الأشياء الستة وعدَّدها واحداً واحداً، ولقال: «حرمت الربا في كل مكيل» خاصة، وأن هذه العبارة تليق بفصاحته وحكمته.

فلم لم يقل تلك العبارة، فذكر الأشياء الستة دل على أنه يريد خصوص تلك الأشياء الستة، وحكمها لا يتعداها إلى غيرها مما شابهها.

* * *

الشبهة الرابعة

قوله: (الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص، لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع، فكيف يحال على العلة المظنونة، والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟).

ش: **أقول**: الشبهة الرابعة ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ : أن الحكم في أصل القياس إن كان ثابتاً بالنص امتنع إثباته في الفرع، لعدم وجود النص في الفرع، وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الأصل، وإلَّا لما كان تابعاً للأصل، ولا فرعاً له.

وإن كان حكم الأصل ثابتاً بالعلة فهو ممتنع، لأمرين:

الأمر الأول: أن الحكم في الأصل مقطوع به، والعلة مظنونة، والمقطوع به لا يثبت بالمظنون.

الأمر الثاني: أن العلة في الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عليه، والمتفرع على الشيء لا يكون مثبتاً لذلك الشيء، وإلَّا كان دوراً ممتنعاً.

* * *

الشبهة الخامسة

قوله: **(الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق، كما لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود»، لم يقتض عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: «أعتقت كل أسود»، كذلك قوله: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» لا يجري مجرى قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم»)**.

ش: **أقول**: الشبهة الخامسة ــ من شبه المانعين من التعبد بالقياس ــ : أن أقوى العلل ــ عندكم أيها الجمهور ــ هي: العلة المنصوص عليها، ومع قوتها فإنها لا توجب إلحاق الفرع بالأصل. بيانه:

قال قائل: «حرمت الربا في البر؛ لأنه مطعوم» فإنه هنا قد نص على علة تحريم الربا في البر وهي «كونه مطعوماً»، ومع ذلك فإن ذلك لا يقتضي

التحريم في غير البر، وليس هذا مثل قوله: «حرمت الربا في كل مطعوم» ـ كما زعمتم ـ لأن العبارة الأخيرة تقتضي تحريم الربا في كل مطعوم بخلاف الأولى.

وبيان أن المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص: قصور دلالة اللفظ عن ذلك.

ولهذا لو قال قائل: «أعتقت كل عبد لي أسود» فإن هذا يقتضي عتق كل أسود من عبيده، ولكن لو قال: «أعتقت من عبيدي سالماً؛ لأنه أسود» فإنه لا يعتق غانم، ولا كل أسود وإن كانوا أشد من سالم سواداً فإذا كانت العلة المنصوص عليها لا توجب الإلحاق فمن باب أولى ألا توجب الإلحاق العلة المستنبطة؛ حيث إنها أضعف منها.

* * *

الأجوبة عن أدلة المنكرين للقياس

قوله: (**الجواب**).

ش: **أقول**: لما ذكر أدلة المنكرين لجواز التعبد بالقياس سرداً، شرع في الأجوبة عن كل دليل مما سبق، وهي كما يلي:

أولاً: الأجوبة عن القسم الأول من أدلتهم على إنكار القياس، وهي الأدلة النقلية.

ثانياً: الأجوبة عن القسم الثاني من أدلتهم على إنكار القياس، وهو شبههم المعنوية.

* * *

أولاً:

الأجوبة عن القسم الأول
من أدلة المنكرين للقياس، وهي الأدلة النقلية

الجواب عن الدليل الأول

قوله: (أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فإن القرآن قد دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طريق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس، وإلاَّ فأين في الكتاب مسألة «الجد والإخوة» و «العول» و «المبتوتة» و «المفوضة» و «التحريم» وفيها حكم لله شرعي، ثم قد حرمتم القياس، وليس في القرآن تحريمه).

ش: أقول: لما قال المنكرون للقياس ـ في دليلهم الأول من أدلتهم النقلية ـ «إن قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، دلاّ على أن الكتاب قد شمل جميع الأحكام، فما يأتي به القياس فهو باطل». أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجه الأول

لا نسلم أن القرآن شامل لجميع الأحكام الشرعية؛ لأن القرآن لم يشتمل على أحكام كل جزئية بطريق النص.

يؤيد ذلك الواقع فإننا لم نجد فيه عدد الركعات، ومقدار الزكاة، وطريقة الحج وبيان مسألة «الجد والإخوة إذا اجتمعا»، ومسألة: «العول». وهي: زيادة السهام على الفريضة، ومسألة: «المبتوتة هل لها نفقة وسكنى» ومسألة: «المفوضة ـ وهي التي فوضت تقدير مهرها لزوجها ومات قبل أن

يدخل بها»، ومسألة: «الحرام ــ وهي قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام»، ومسألة: «قتل الزنبور في الحل والحرم». إلى آخر المسائل التي لم يجد العلماء من الصحابة وغيرهم حكمها في القرآن فاجتهدوا فيها؛ لأنهم يعلمون تمام العلم أن فيها حكم لله تعالى.

ثم لو سلمنا: أن في القرآن النص على حكم كل جزئية فما فائدة السنة إذن؟

الوجه الثاني

سلمنا أن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام الشريعة من حيث الجملة سواء كان بواسطة، كالسنة، والإجماع والمصالح والقياس أو بغير واسطة: وهو المنصوص عليه.

والقرآن قد بين أن القياس حجة بطريقين:

الطريق الأول: أنه نص على اعتبار الشيء بالشيء، فقال تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وهذا هو القياس كما بيناه فيما سبق.

الطريق الثاني: أن القرآن نص على حجية السنة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، ونص على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وهما ــ أي السنة والإجماع ــ قد دلا على حجية القياس كما سبق ذكره من الأحاديث الخمسة، وإجماع الصحابة السكوتي، فيكون القرآن قد

دل على حجية القياس، فيكون القرآن قد بينه فيدخل في قوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

الوجه الثالث

أنكم ـ أيها المنكرون للقياس ـ قد حرمتم القياس وأنكرتموه، وليس في القرآن بيان تحريمه، فوقعتم فيما فررتم منه.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (**وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل**).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ـ في دليلهم الثاني من أدلتهم النقلية: «إن الله أمر أن نحكم بما أنزل الله ـ فقط ـ والحكم بالقياس حكم بغير المنزل فيكون باطلاً».

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم بما أنزل الله؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن القرآن المنزل قد دل على حجية السنة والإجماع، وهما ـ أي: السنة والإجماع ـ قد دلا على حجية القياس ـ كما سبق بيانه بالتفصيل، وإذا أمر الله ورسوله بالقياس كان الحكم بالقياس حكماً بما أنزل الله.

الأمر الثاني: أن القياس لا يصح إلاَّ إذا كان حكم الأصل ثابتاً بكتاب، أو سنة، فيكون العمل بالقياس عمل بما هو مستنبط من المنزل.

* * *

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: (ولا يرده إلاَّ إلى العلة المستنبطة من كتاب الله ــ تعالى ــ ونص رسوله، فالقياس: تفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له، ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في دليلهم الثالث من الأدلة النقلية ــ : «إن الله أمر أن نرد ما تنازعنا فيه إلى الكتاب والسنة ونأخذ حكمه منهما وأنتم تخالفون ذلك وتردونه إلى الرأي».

أجيب عن ذلك بأن الحكم بالقياس حكم لله ومردود إليه وإلى رسوله؛ لأمرين:

أولهما: أن الله تعالى قد أورد آيات كثيرة، والرسول ﷺ قد أورد أحاديث كثيرة تدل على حجية القياس ــ كما سبق بيانه ــ وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً لله ومردوداً إليه وإلى رسوله.

الأمر الثاني: أننا اشترطنا في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بكتاب، أو سنة ــ كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله ــ والعلة الجامعة بين الأصل والفرع يجب أن تكون مستنبطة من نص الله تعالى، أو نص رسوله؛ لأن حقيقة القياس: هو تفهم معاني النصوص الواردة في القرآن والسنة بأن نخرج الوصف الذي من أجله شرع الحكم، ونحذف جميع الأوصاف التي لا أثر لها في الحكم.

وإذا كان الأمر كذلك كان الحكم بالقياس حكماً مستنبطاً من قول الله وقول رسوله، فثبت أن الحكم بالقياس مردود إلى الله ــ تعالى ــ وإلى رسوله.

والحق: أن الآية حجة عليكم، وليست حجة لكم؛ وذلك لأنكم أبطلتم القياس وأنكرتموه ورددتموه من غير رد إلى قول الله، أو قول رسوله، أو إلى رد إلى ما استنبط منهما، وهو معنى النص.

* * *

ثانياً:

الأجوبة عن القسم الثاني من أدلة المنكرين للقياس، وهي الشبه المعنوية

الجواب عن الشبهة الأولى

قوله: **(وقولهم: «كيف ترفعون القواطع بالظنون»)**.

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ـ في شبهتهم الأولى، من الشبهة المعنوية ـ : «إن البراءة الأصلية قطعية، والقياس لا يفيد إلَّا الظن، فلا يقوى الظني على رفع القطعي».

أجيب عن ذلك بوجهين:

الوجـه الأول

قوله: **(كما ترفعونه بالظواهر، والعموم، وخبر الواحد، وتحقيق المناط في آحاد الصور)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولى للمنكرين للقياس ـ : لا نسلم أن البراءة الأصلية لا ترفع بالظن، فقد ثبت أنها ترفع بالظني، مثل «خبر الواحد»، و «الظواهر من النصوص»، و «العموم»، و «تحقيق المناط في آحاد الصور»، و «الإقرار»، و «الشهادة»، و «الفتوى»، و «قول المقوم في أروش الجنايات»، و «النفقات»، و «جزاء

الصيد»، و «صدق الشهود»، و «صدق المخالف في مجلس الحكم». . كل ذلك لا يفيد إلاَّ علماً ظنياً، ومع ذلك يرفع النفي الأصلي والبراءة الأصلية، فكذا القياس مثلها ولا فرق بينها.

فالأصل: تلك الأدلة التي لا تفيد إلاَّ الظن كخبر الواحد، والعام وغيرها مما ذكرناها. والفرع: القياس.

والعلة: أن كلاً من القياس وخبر الواحد والظواهر وغيرها تفيد الظن.

والحكم: أنه كما أن تلك الأدلة ترفع البراءة الأصلية وهي لا تفيد إلاَّ الظن، فكذلك القياس مثلها.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(ثم نقول: لا نرفعه إلاَّ بقاطع فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، فإنا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين أجيب بهما عن الشبهة الأولى من شبه المنكرين للقياس ـ هو:

إنا لا نرفع القاطع إلاَّ بقاطع مثله. **بيان ذلك**:

أن الله ـ تعالى ـ إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة، وثبت ظننا، فإنا ـ بذلك ـ نقطع بوجود الظن، فإذا قطعنا بوجود الظن، فإنا نقطع بوجود حكم الفرع عند ذلك الظن. فبان أنه لا يرفع إلاَّ بقاطع.

ويجب أن تتنبه: أن القطع ليس بالعلة، وإنما القطع بوجود ظن العلة.

* * *

الجواب عن الشبهة الثانية

قوله: (وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات، قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم، قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه، ولا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ــ في شبهتهم الثانية من الشبهة المعنوية ــ : «كيف نتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتعبد والجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات».

أجيب عن ذلك بوجوه، إليك أهمها:

الوجــه الأول

أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قسم معلل بالاتفاق، مثل: «الحجر على الصبي» لعلة ظاهرة، وهي: ضعف إدراكه العقلي، وعدم تميزه للأشياء.

وقسم ليس بمعلل كعدد الركعات، والصلوات، وعدد الطواف، وعدد السعي.

وقسم متردد فيه.

والقسم الأول ــ وهي الأحكام المعللة ــ منه ما يدرك العقل علته، وحكمة مشروعيته، ومنه ما ليس كذلك.

ونحن لم نستعمل القياس مطلقاً، بل نقيس إذا قام لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع.

والصور التي ذكرها النظام ومن تبعه لم تتوفر فيها هذه الأدلة، فلذلك لا يجري فيها القياس، فالاعتراض بها باطل، وعدم ظهور الحكمة والعلة من تشريعها لا يجعلها دليلاً على أن كل أحكام الشريعة الإسلامية غير معللة.

* * *

الوجـه الثانـي

ــ ولم يذكره ابن قدامة ــ

إن الذي أوقع النظام في هذا القول هو عدم معرفته بمعنى المتماثلين، ومعنى المختلفين، فإنه أراد بالمتماثلين: الاشتراك في وصف يصح أن يكون مناطاً للحكم، وأراد بالمختلفين: عدم الاشتراك في الوصف الصالح لجعله مناطاً للحكم.

وعلى مراده هذا ذكر تلك الصور، وهذا خطأ.

والصواب: أن المراد بالتماثل هو الاتحاد في الحقيقة والاختلاف في العوارض، والمراد بالتخالف هو: الاختلاف في الحقيقة، ولو اتحدا في العوارض.

إذا علمت هذا فاعلم أن الأمثلة التي ذكرها النظام وحكم بأنها متماثلة، ومتخالفة يجوز أن يكون ما ظنه جامعاً ليس هو الجامع المقتضي للحكم، ويجوز أن يكون ما ظنه فارقاً بين المتخالفين ليس هو بفارق مؤثر في عدم الحكم.

وعلى هذا، فإنه ليس هناك تفريق بين المتماثلات، ولا جمع بين المختلفات في الصور التي ذكرها، وسأبين الأسرار والمعاني المقتضية لشرع حكم كل صورة من الصور السابقة، فأقول:

أما ما ذكره في ــ المثال الأول ــ وهو: «أن الشارع قد أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والرش عليه من بول الصبي مع تساويهما».

فإنه يجاب عنه: بأن الشارع قد فرق بين بول الصبية، وبول الصبي في الحكم لوجود فروق بين الصبي والصبية من وجوه:

الأول: أن بول الأنثى أخبث وأنتن من بول الذكر، لما في الأنثى من برودة ولما في الذكر من حرارة، والحرارة تخفف من نتن البول.

الثاني: أن بول الصبي لا ينزل في مكان واحد، بل ينزل متفرقاً فيشق غسله، أما بول الصبية فإنه ينزل في مكان واحد لذلك يسهل غسله.

الثالث: قيل إن الصبي يكثر حمل الرجال والنساء له، فالبلوى تعم ببوله فيشق غسله، بخلاف الصبية.

فلما ثبتت هذه الفروق بين الصبي والصبية اختلف الحكم، فبطل ما ادعاه النظام من التساوي بينهما.

أما ما ذكره في المثال الثاني وهو: «أن الشارع أوجب الغسل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمداً وهو طاهر، دون البول وهما متساويان، بل إن إيجاب الغسل من البول أولى لنجاسته».

فيجاب عن ذلك بأن بين الأمرين فروقاً:

الأول: أن المني يخرج من جميع البدن، وسماه الله ــ تعالى ــ سلالة؛ لأنه يسيل من جميع البدن.

وأما البول فهو فضيلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة.

فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول.

الفرق الثاني: أن الجسم يحصل له ارتخاء وثقل وكسل عقب خروج

المني، والاغتسال بالماء يشده ويعيد إليه قوته.

أما البول إذا خرج فلا يحدث في الجسم ذلك، فلا يحتاج إلى الاغتسال.

الفرق الثالث: أن إيجاب الغسل من المني وإبطال الصوم بإنزاله عمداً ليس في ذلك حرج ومشقة لقلة ما يقع.

أما البول فإنه لو أوجب الله الغسل في كل مرة يبول فيها الإنسان لوقع الناس في حرج ومشقة؛ نظراً لكثرة ما يقع.

فثبت أن البول يختلف عن المني، فاقتضى ذلك الاختلاف في الحكم وبطل ما ادعاه النظام أنهما متماثلان.

وأما قوله ــ في الجمع بين المختلفات ــ: «إن الشارع قد سوى بين المني والحيض في الحكم وهو وجوب الغسل منهما، مع أنهما يختلفان».

يجاب عنه: بأن الشارع قد سوى بين المني والحيض في وجوب الغسل منهما؛ لأنهما يتشابهان ويتساويان من جهة أن كلاً من المني والحيض يخرج من جميع البدن.

وأن الجسم يحصل له ثقل وارتخاء وكسل عقب خروج كل منهما، والاغتسال بالماء يشد الجسم، ويعيد إليه قوته.

وأن إيجاب الغسل منهما ليس فيه مشقة وحرج لقلة ما يقع.

وهناك أمثلة كثيرة ذكرها النظام وغيره ممن وافقه قد ذكرتها وأجبت عنها بأجوبة إجمالية، وأجوبة تفصيلية في كتابي «الأساس في بيان حقيقة وحجية القياس».

* * *

الجواب عن الشبهة الثالثة

قوله: **(وقولهم: «لِمَ لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟»)**.

ش: **أقول**: لما قال المنكرون لحجية القياس ـ في الشبهة الثالثة من شبههم المعنوية ـ : «إن الرسول قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم ـ وهو قوله: حرمت الربا في كل مكيل ـ إلى الطويل الموهم ـ وهو ذكره للأشياء الستة ـ ».

يمكن أن يجاب عن ذلك بوجهين:

الوجــه الأول

قوله: **(قلنا: هذا تحكم على الله ـ تعالى ـ وعلى رسوله، وليس لنا التحكم عليه فيما طوَّل، ونبَّه، وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فلِمَ لم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة، ولِمَ لم يبين الأحكام ـ كلها ـ في القرآن، وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من أوجه الجواب عن الشبهة الثالثة للمنكرين للقياس ـ : أن قولكم: «كيف يليق به أن يترك الوجيز؟... إلخ»، وقولكم: «لِمَ لم ينص على المكيل؟» هذه استفهامات موجهة إلى الشارع، وفيها تحكم على الله ـ تعالى ـ ورسوله، وهذا لا يجوز، ولو فتح هذا الباب لما أمكن إغلاقه؛ حيث إنه سيأتي بعضهم، ويقول: لو ذكر الشارع الأشياء الستة، وذكر معها أن ما عداها لا ربا فيه وإن القياس حرام فيه لكان ذلك أصرح وللجهل والاختلاف أدفع، وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة، والظواهر، وعلى أن يبين الجميع في القرآن والمتواتر ليحسم أي احتمال يتطرق إلى المتن والسند جميعاً، وإذا لم يفعل

ذلك فلا سبيل إلى التحكم على الله ــ تعالى ــ ورسوله فيما صرَّح ونبَّه، وطوَّل، وأوجز. والله أعلم بأسرار ذلك كله.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (ثم نقول: إن الله ــ تعالى ــ علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمر بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»).

ش: **أقول:** الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الثالثة للمنكرين للقياس ــ : أنه غير بعيد أن يكون الشارع قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص على حكم كل جزئية، وذلك بسبب بعث دواعي العلماء على الاجتهاد واستنباط الأحكام للحوادث المتجددة طلباً لزيادة الثواب الحاصل به، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

* * *

الجواب عن الشبهة الرابعة

قوله: (وقولهم: «كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟» قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم).

ش: **أقول:** لما قال المنكرون للقياس ــ في شبهتهم الرابعة ــ : «إن حكم الأصل ثبت بالنص، والحكم في الفرع بطريق العلة، فكيف يثبت الفرع بطريق غير طريق الأصل؟».

أجيب عن ذلك: بأن الحكم في الفرع وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزمه أن يتبعه في الطريق.

أي: يتساوى الفرع والأصل في الحكم، وقد لا يتساويان في الطريق.

ألا ترى: أن زيداً لو لمس الثلج فإنه يحكم بأن الثلج بارد، ولو أخبر زيد عمراً بهذا الحكم لحكم عمرو بأن الثلج بارد.

فهنا استويا في الحكم وهو: «أن الثلج بارد» غير أن زيداً حكم بذلك بطريق الحس، وعمرو حكم بذلك بطريق الإخبار.

فكذلك هنا يتساوى الفرع والأصل في الحكم وإن اختلفا في طريق إثبات هذا الحكم.

أو تقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: لا يلزم من كون الفرع تابعاً في حكمه للأصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما؛ لأنه لو اتحد طريقهما لما كان أحدهما تابعاً للآخر، بل التبعية متحققة بمجرد إثبات الحكم في الفرع بما عرف كونه باعثاً على الحكم في الأصل ـ وهو العلة ـ، وهذا الجواب أقوى مما ذكره ابن قدامة.

* * *

الجواب عن الشبهة الخامسة

قوله: (**وأما إذا قال: «أعتقت سالماً لسواده»**).

ش: **أقول**: لما قال المنكرون للقياس ـ في الشبهة الخامسة من شبههم المعنوية ـ: «إن العلة المنصوص عليها أقوى العلل عندكم ومع ذلك لا توجب الإلحاق، فلو قال: «أعتقت سالماً؛ لسواده»، فإنه لا يوجب

الإلحاق فمن باب أولى أن لا توجب الإلحاق العلة المستنبطة؛ لأنها أضعف من المنصوصة». أجيب عن ذلك بوجوه:

الوجــه الأول

قوله: (فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة ــ إنه يوجد فرق بين كلام العباد في أملاكهم، وبين الأحكام الشرعية من حيث الإجمال والتفصيل. وإليك بيان ذلك:

الفرق بينهما من حيث الإجمال

قوله: **(أما الإجمال فإنه لو قال ــ مع هذا ــ : «فقيسوا عليه كل أسود» لم يتعد العتق سالماً، ولو قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه» كل مشتد للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟).**

ش: **أقول**: الفرق بين أملاك العباد، والأحكام الشرعية من حيث الإجمال أنه لو قال في الحكم الشرعي: «حرمت الخمر لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد، فإنه تجب التسوية في الحكم.

أما لو قال السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود»، فإن العتق يقتصر على سالم ــ فقط ــ ولا يتعداه إلى غيره وإن كان أشد سواداً من سالم، فكيف يقاس كلام الشارع في الأحكام الشرعية على كلام العباد في أملاكهم؟ مع الاعتراف بالفرق بينهما.

* * *

سبب هذا الفرق بينهما

أو: الفرق بينهما من حيث التفصيل

قوله: (وأما التفصيل فلأن الله ـ تعالى ـ علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث، ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر، ولم ينكر، ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح لا يصح البيع، بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ، ولو قال الزوج: «فسخت النكاح، ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق إلاَّ أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه، وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة).

ش: **أقول**: سبب الفرق بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها، فقيسوا عليها كل مشتد»، وبين قول السيد: «أعتقت سالماً لسواده، فقيسوا عليه كل أسود» ــ وهو الفرق بينهما من حيث الإجمال ــ :

أن الحكم في أملاك العباد والآدميين، يختلف عن الحكم الشرعي.
بيان هذا الفرق:

أن الله ــ تعالى ــ علق الحكم في أملاك العباد حصولاً وزوالاً، نفياً وإثباتاً على النطق باللسان والتلفظ، ولم يعلقه على الإرادات والنيات المجردة عن النطق، والتلفظ باللسان.

أما أحكام الشرع فيثبت الحصول والزوال بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة، ودلالة وإن لم يكن لفظاً، ولذلك ثبت حكم الشرع بدليل الخطاب ــ أو مفهوم المخالفة كما سبق بيانه ــ وثبت الحكم ــ أيضاً ــ

بسكوت النبـي ﷺ عما جرى بين يديه من أفعال، فإن هذا السكوت دليل على رضاه، وثبوت الحكم به.

ولو أن زيداً باع شيئاً لعمرو بأضعاف ثمنه، وهو حاضر، واستبشر وظهر عليه أثر الفرح وهو لم يتكلم بلفظة البيع، لم ينفذ البيع، وذلك لأن هذا ملكه فلا يزول إلاَّ بلفظ منه ونطق.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يتساويان؟

بل إن الشارع قد ضيق تصرفات العباد حتى لا تحصل أحكامها بكل لفظ، بل ببعض الألفاظ.

فمثلاً لو قال الزوج: «فسخت النكاح»، أو قال: «قطعت الزوجية»، أو قال: «رفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي» لم يقع الطلاق ما لم ينو الطلاق، وذلك لأنه لم يتلفظ بلفظة: «الطلاق».

لكن لو تلفظ بالطلاق فإنه يقع الطلاق، وإن نوى غير الطلاق،

فإذا كانت تصرفات العباد لا تحصل أحكامها بكل لفظ، فلا يمكن أن تحصل بمجرد الإرادة والنية. بدون اللفظ الخاص بكل حالة.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: (على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: «لا تأكل الأهليلج؛ لأنه مسهل»، و«لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع»، فهم منه التعدي بتعدي العلة، وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه).

ش: **أقول:** الوجه الثاني ــ من وجوه الجواب عن الشبهة الخامسة من

شبه منكري القياس ـ : أن قول القائل: «لا تأكل الأهليلج، لأنه مسهل»، وقوله: «لا تأكل هذه الحشيشة، لأنها سم»، وقوله: «لا تأكل العسل، لأنه حار»، وقوله: «لا تشرب الخمر، فإنه يزيل العقل»، وقوله: «لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع»، فإن أهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدى النهي إلى كل ما فيه العلة، أي: أنه منهي عن أكل كل مسهل، ومنهي عن أكل كل سم، ومنهي عن أكل كل حار، ومنهي عن شرب كل مزيل للعقل، ومنهي عن مجالسة كل مبتدع.

هذا مقتضى اللغة.

وهذا ـ أيضاً ـ مقتضاه في العتق لما قال السيد: «أعتقت سالماً؛ لسواده»، لكن التعبد ـ وهو تعبدنا الشارع بألفاظ خاصة للعتق ـ منع من الحكم بالعتق لكل أسود، بل لا بد فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل ـ كما قلنا سابقاً ـ .

* * *

الوجـه الثالـث

قوله: (وعلى أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه).

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من أوجه الجواب عن الشبهة الخامسة من شبه المنكرين للقياس ـ : أن ما ذكره المنكر للقياس ـ في تلك الشبهة ـ وهو قوله: أن قول السيد: «أعتقت من عبيدي لأنه أسود»، لا يقتضي عتق كل أسود، كذلك قول الشارع: «حرمت الربا في البر لأنه مطعوم»،

لا يقتضي تحريم الربا في كل مطعوم، قياساً على قول السيد السابق. هذا كله استدلال بالقياس على إنكار القياس، أي: أنكم استدللتم بالشيء على نفيه وإنكاره. بيان ذلك:

أنكم بكلامكم السابق قستم كلام الشارع، وهو أنه لو قال: «حرمت الربا في البر، لأنه مطعوم» وقوله: «حرمت الخمر، لشدتها» ـ على كلام المكلفين ـ وهو قول السيد: «أعتقت من عبيدي سالماً، لأنه أسود»، والجامع: أن كلاً منهما قد نص على علته.

فتكونون بذلك قد أقررتم بالقياس الذي تحاولون إنكاره ونفيه.

* * *

اعتراض

اعترض بعضهم على هذا الوجه قائلاً: إن هذا قياس كلام الشارع على كلام غيره فلا محذور فيه؛ لأنه للتقريب وللتصوير ـ فقط ـ .

جوابه

قوله: **(ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض، بأن يقال: لا نسلم لكم ذلك، بل إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد عن التصور من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض؛ حيث إنه يمكن معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها شرع الحكم الشرعي، بينما لا يمكننا معرفة المقاصد والحكم التي من أجلها قال المكلف ذلك الكلام.

* * *

اعــتــراض

قوله: (فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر، لا بالشدة المجردة، ولله أسرار في الأعيان، فقد حرم الخنزير والدم، والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن تكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فبماذا يقع الأمر عن هذا؟).

ش: أقول: لما قلنا: إنه لو قال: «حرمت الخمر؛ لشدتها»، فإن الحكم يتعدى إلى أي شيء فيه شدة كالنبيذ، اعترض معترض قائلاً: لا أسلم ذلك؛ لأنه يحتمل احتمالاً قوياً ــ عندنا ــ أن يكون الشارع قد علل الحكم بعلة خاصة في المحل.

فمثلاً: قد تكون علة تحريم الخمر، هي: «شدة الخمر»، وليست العلة، هي: «الشدة» المطلقة، المجردة عن الإضافة إلى الخمر.

وقد تكون علة تحريم الربا في البر، هي: «كون البر مطعوماً»، وليست العلة هي «الطعم». المطلق المجرد عن الإضافة إلى البر.

فقد يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، وقد يكون لطعم البر من الخاصية ما ليس لطعم الأرز، وهكذا.

ولله سبحانه وتعالى أسرار في تحريم الأعيان لم نطلع عليها، ولا يمكننا ذلك، فقد حرم «الخنزير»، وحرمت «الميتة»، وحرم «الدم»، وحرمت «الموقوذة»، وحرم «الحمر الأهلية»، وحرم «كل ذي ناب من السباع»، وحرم «كل ذي مخلب من الطير» لخواص لم نطلع عليها، وإن كان بعض العلماء قد علل ذلك التحريم فيما ذكر إلاَّ أن تلك التعليلات مجرد احتمالات، لكن الحقيقة لا يعلمها إلاَّ الله ــ سبحانه وتعالى ــ .

كذا هنا فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ، فكيف تعممون التحريم لكل مشتد عن طريق القياس مع وجود ذلك الاحتمال؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة بمعناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فالأمة بمعناه لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق، والبيع، وبمجموع أمارات، وتكريرات، وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه، وقد عرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع، وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس).

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن عندنا ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما نعلم علماً ضرورياً وقطعياً بأن خاصية المحل ساقطة، أي: إننا علمنا علماً قطعياً بأن الفرق بين الفرع والأصل غير مؤثر.

مثال ذلك: قوله ــ عليه السلام ــ : «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه».

فإنا علمنا علماً ضرورياً بأن المرأة مثل الرجل، أي: قطعنا بأن الفارق لا يؤثر، فإذا أفلست فصاحب المتاع أحق بمتاعه، أو صاحبة المتاع أحق بمتاعها.

مثال آخر: قوله ــ عليه السلام ــ : «من أعتق شركاً له في عبد قُوِّم عليه الباقي»، فإنا علمنا علماً ضرورياً أن الحكم لا يختص بالعبد، بل إن الأمة مثله. ولا فرق بينهما.

ولم يقل المجتهد ذلك بدون استناد، بل قال ذلك بعد تتبع واستقراء موارد الشريعة ومصادرها، وبعد تصفح أحكام العتق والبيع، وبعد أن ثبتت عنده عدة أمارات وقرائن.

أي: أن هذه الملاحظات التي لاحظها المجتهد هي التي جعلته يقول بأنه لا مدخل للذكورية والأنوثة في ذلك:

القسم الثاني: ما غلب على ظننا بأن خاصية المحل ساقطةً، أي: ما غلب على ظننا بأنه لا يوجد فارق بين الأصل والفرع.

وأمثلة ذلك كثيرة، وهي أمثلة القياس الخفي، وهو: القياس الظني.

ومن أمثلته: إلحاق النبيذ بالخمر بجامع الإسكار؛ فإننا لم نقطع بأن النبيذ مثل الخمر، بل غلب على ظننا ذلك، كذلك: إلحاق الأرز بالبر بجامع الطعم، أو الكيل، أو الوزن، فإنه غلب على ظننا أن الأرز مثل البر في ذلك، ولم نقطع بذلك.

وجميع المسائل التي ذكرت في إجماع الصحابة السكوتي تعتبر أمثلة لهذا القسم، وكلام الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وعملهم بالقياس فيها قائم على الظن، لا على القطع.

فمثلاً: لما قاس ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ الجد على ابن الابن، وقال: كما أن ابن الابن يحجب الأخوة كذلك الجد، ولا فرق بينهما فإنه غلب على ظنه أن الجد مثل ابن الابن ولم يقطع بذلك، بدليل أن زيد بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ خالفه، وبين أنه غلب على ظنه أن الأخ مثل الجد في كونه يدلي بالأب إلى الميت.

فهذا مثال على أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لم يقطعوا فيما قالوه، وإنما غلب على ظنهم على ذلك، إذ لو كان هناك قطع لما اختلفوا أصلاً.

فالصحابة قد استندوا على الظن وعملوا به، ولم يفعلوا ذلك من عند أنفسهم، بل إنهم عملوا ذلك لما لاحظوا النبي ﷺ وفهموا منه أنه يعمل بالظن، كما أنه يعمل بالقطع ولا يفرق بينهما.

والخلاصة: أن الصحابة اقتدوا بالنبي ﷺ ونحن قد اقتدينا بالصحابة في العمل بالظن.

القسم الثالث: ما لم نقطع بعدم الفارق بين الأصل والفرع، ولم يغلب على ظننا ذلك فإنه لا يجوز القياس، وهو الحكم التعبدي، مثل: تحريم الميتة، والخنزير، والدم، فإن هذه الأحكام تعتبر من الأحكام التعبدية التي لم ندرك علتها حتى نقيس عليها. والله أعلم.

* * *

حكم من أنكر القياس

من أنكر القياس ولم يحتج به لا يفسق؛ لأن المسألة ظنية.

وإن قلنا: إن دليله قطعي فلا يفسق ـ أيضاً ـ ؛ لأنه متأول.

وقال بعض المتكلمين: يحكم بفسقه.

* * *

حكم الاشتغال بالقياس عند عدم الضرورة

حكى ابن السبكي في «جمع الجوامع» عن ابن عبدان الشافعي أنه يمنع الاشتغال بالقياس ما لم يضطر إليه.

أي: إذا وقعت واقعة جديدة ولم يوجد حكم لها في الكتاب أو السنة،

فيجوز القياس فيها لضرورة إيجاد حكم لها، وأما إذا لم تقع حادثة وواقعة فلا يجوز القياس؛ لعدم فائدته.

أجيب عن ذلك: بأنه يجوز القياس ولو لم تقع حادثة ـ أي: في مسألة مفروضة ـ وفائدته: العمل به إذا وقعت تلك المسألة.

* * *

أثر الاختلاف في حجية القياس في الفروع الفقهية

عرفنا فيما سبق أن العلماء اختلفوا في حجية القياس على مذهبين:

المذهب الأول: أن القياس حجة.

المذهب الثاني: أن القياس ليس بحجة.

وهذا الاختلاف كان له أثره الكبير في الفروع الفقهية، فقلما تجد باباً من أبواب الفقه يخلو من ذلك، وإليك بعضاً منها، فنقول:

المسألة الأولى: الألفاظ التي يثبت بها الظهار.

لقد أجمع العلماء على أن اللفظ الذي يحصل به الظهار هو قول الزوج لزوجته: «أنت عليَّ كظهر أمي»، واختلفوا في غير هذه الصيغة، كأن يقول: «أنت عليَّ كظهر أختي، أو كيد أمي، أو نحو ذلك من تشبيه الزوجة بمن تحرم عليه، فهل يحصل بذلك الظهار، كالصيغة السابقة أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يحصل الظهار بقوله: «أنت عليَّ كظهر أمي» وغيرها من الصيغ التي تماثلها من تشبيه الزوجة بمن تحرم عليه، وهو مذهب الجمهور.

وحجتهم: القياس؛ حيث قاسوا ما يشابه الصيغة المجمع عليها على الصيغة المجمع عليها، ولا فرق بجامع: أن كلاً منها يحرم عليه وطئها.

وذهب أصحاب المذهب الثاني ــ ومنهم الظاهرية ــ إلى أنه لا يحصل الظهار إلاَّ بقول الرجل لزوجته: «أنت عليَّ كظهر أمي» ــ فقط ــ دون غيرها من الصيغ، ولم يقيسوا غيرها بها؛ لعدم صحة القياس عندهم.

المسألة الثانية: هل يشترط التقام الثدي في ثبوت الرضاع؟

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، فاتفق العلماء ــ استناداً إلى هذا الحديث ــ على أن الرضاع المحرم هو: التقام الثدي، ووصول اللبن إلى الجوف إذا استوفى شروطه.

لكن إذا دخل اللبن من الأنف إلى الجوف، وهو: «السعوط»، أو صب اللبن في الحلق ودخل إلى الجوف وهو «الوجور»، فهل ذلك يُحرِّم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: إلى أن السعوط، والوجور محرم، ولا يشترط التقام الثدي؛ وهذا مذهب الجمهور.

وحجتهم في ذلك: القياس على التقام الثدي؛ حيث إن علة تحريم الرضاع هي: إنبات اللحم، ونشاز العظم، وهي موجودة بوصول اللبن إلى الجوف عن طريق الصب في الحلق، وعن طريق الأنف، فثبت به الحرمة قياساً.

المذهب الثاني: أن السعوط، والوجور لا يحرم، فلا يحرم إلاَّ ما وصل إلى الجوف عن طريق التقام الثدي، ولم يقولوا في ذلك بالقياس وهو رواية عن الإمام أحمد، وهو رأي الظاهرية.

المسألة الثالثة: هل يقع الربا في غير الأصناف الستة المنصوص عليها؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يقع الربا في غير الأصناف الستة المنصوص عليها مما يشابهها، فيحرم الربا في الأرز، والذرة، والعدس، والحمص، والتفاح، والبرتقال وغير ذلك، قياساً على الأشياء الستة بجامع الكيل. ذهب إلى ذلك الجمهور.

المذهب الثاني: أن الربا لا يقع إلَّا في هذه الأصناف الستة ـ فقط ـ ولا يتعدى حكم الربا إلى غيرها؛ بناءً على عدم جواز القياس.

هذا ما ذهب إليه الظاهرية.

فلا ربا عندهم في الأرز، ولا الذرة، ولا البرتقال، ولا غيرها مما يشابه هذه الأصناف الستة.

وهناك: أمثلة كثيرة على ذلك، وسبق ذكر بعضها أثناء بحث تعريف القياس، وبيان حجيته، وأقيسة الصحابة. والله أعلم.

* * *

طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه إذا نص الشارع على العلة، مثل

قوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة»، فإنه يجب إلحاق غير المنصوص عليه إذا وجدت في تلك العلة بطريق اللفظ والعموم، ولا نلحق الفرع بالأصل بطريق القياس.

أي: أن أصحاب هذا المذهب جعلوا النص على العلة في حكم الأصل يعتبر نصاً على كل ما فيه هذه العلة، وأجروه مجرى لفظ العموم.

ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام وقال: «لو أن الله ـ تعالى ـ قال: حرمت عليكم الماعز؛ لأنه ذو أربع، عقلنا من اللفظ تحريم كل ذات أربع».

وذهب إلى ذلك كذلك القاشاني، والنهرواني، وأبو بكر الجصاص، والكرخي من الحنفية، وقد أومأ إلى ذلك الإمام أحمد.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(إذ لا فرق في اللغة بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها» وبين قوله: «حرمت كل مشتد»..).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول عليه بقولهم: إن أهل اللغة لا يفرقون بين قوله: «حرمت الخمر؛ لشدتها»، وبين قوله: «حرمت كل مشتد»، حيث العبارة الثانية هي ما فهم لغة من العبارة الأولى.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وهذا خطأ).**

ش: **أقول:** المذهب الثاني: أن الشارع إذا نص على العلة فإنه يجب الإلحاق بطريق القياس، لا بطريق اللغة.

ذهب إلى ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، وكثير من الشافعية والغزالي والآمدي وكثير من الشافعية، وبعض الحنابلة كابن قدامة هنا.

ونسبه ابن الحاجب إلى الجمهور.

وخطأوا المذهب الأول.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (إذ لا يتناول قوله: «حرمت الخمر لشدتها» من حيث الوضع إلاَّ تحريمها خاصة، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، وكيف يصح هذا، ولله ـ تعالى ـ أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة، ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس. والله أعلم).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إننا لو نظرنا نظرة لغوية إلى قوله: «حرمت الخمر، لشدتها»، فإنه لا يقتضي إلاَّ تحريم الخمر خاصة، ولو لم نحتج بالقياس ونتعبد به لاقتصرنا عليه، ولم نجعل الحكم يتعداه إلى غيره، كما لو قال: «أعتقت سالماً لسواده»، حيث قصرنا العتق على سالم فقط، ولا يتعداه وإن كان غيره أشد سواداً من سالم، وكذلك لو قال لوكيله: «بع غانماً لسوء خلقه»، لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع، وإن كان غيره أسوأ خلقاً من غانم.

وكيف يصح ما تقولونه من الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم، ولله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة ذكر العلة: زوال التحريم عند زوال الشدة.

فإذا علمت ذلك، فإنه لا يلحق الفرع بالأصل بسبب العلة المنصوص عليها إلاَّ عن طريق القياس.

تنبيه: اختلف العلماء في ترجمة هذه المسألة فبعضهم يترجمها بما ذكرنا وبعضهم يترجمها بقوله: «هل النص على علة الحكم أمر بالقياس أو لا؟».

وسبب ذلك: اختلافهم في تفسير مذهب النظام.

وما ذكرناه هو الأرجح عندي، وهو تفسير الجصاص، والغزالي. والله أعلم.

* * *

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

قوله: (**فصل: ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه**).

ش: أقول: الجمهور لم يقولوا بكل قياس، بل إن القياس له شروط، إذ اختل واحد من هذه الشروط فإن القياس يكون خطأً وفاسداً.

أي: أنه يتطرق الخطأ إلى القياس من وجوه هي كما يلي:

الوجــه الأول

قوله: (**أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً**).

ش: أقول: الوجه الأول ـ من وجوه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: يجوز أن يكون حكم الأصل غير معلل عند الله ـ تعالى ـ، فيقوم القائس بذكر علة للحكم، فيكون القياس خطأ؛ لأنه مبني على خطأ.

مثل: أن يقوم بعضهم بتعليل أحكام تعبدية كتحريم لحم الخنزير، ثم يقيس عليه غيره، فهذا القياس خطأ.

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: (**والثاني: أن لا يصيب علته عند الله ــ تعالى ــ**).

ش: أقول: الوجه الثاني ــ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ــ: أن يكون حكم الأصل معللاً، ولكن القائس لم يصب العلة عند الله ــ تعالى ــ، وعلل بعلة أخرى، ثم بدأ عليه القياس، فهذا القياس خطأ؛ لأنه مبني على علة غير صحيحة.

مثل: أن يعلل تحريم الربا في البر بكونه مطعوماً، فيقيس عليه كل مطعوم كالبرتقال والتفاح ونحوهما.

* * *

الوجـه الثـالث

قوله: (**والثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة**).

ش: أقول: الوجه الثالث ــ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ــ: أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلل، وأصاب في عين العلة فيحتمل أنه قد قصر ونقَّص من أوصاف العلة وصفين أو ثلاثة، فيكون قد علل بعلة ناقصة فيكون القياس خطأ؛ لأن العلة التي بني عليها القياس ناقصة.

مثل: قول الحنابلة: إن القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص فقاسوا عليه، فأوجبوا القصاص بكل قتل عمد عدوان سواء بمحدد أو بمثقل.

فخطأ الحنفية ذلك القياس، وقال: إن علتكم ناقصة؛ حيث تركتم: «كون آلة القتل سارية في البدن»، وبذلك أخرجوا القتل بالمثقل.

* * *

الوجـه الرابـع

قوله: (**الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها**).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن القائس وإن أصاب في أن الحكم معلل، وأصاب في عين العلة، فيحتمل أنه قد زاد في العلة، فجمع إلى العلة وصفاً ليس منها، ولا يصلح أن يكون مناطاً للحكم.

مثل: ما سبق قوله في تنقيح المناط، حيث إن بعض العلماء قد علل وجوب كفارة الوقاع في نهار رمضان بأنه «أفسد الصوم المحترم»، وبناء على ذلك فإن من أكل أو شرب عمداً فإن الكفارة واجبة عليه قياساً على المجامع في نهار رمضان.

وهذا القياس خطأ؛ لأنه مبني على علة خاطئة حيث زادوا في العلة وإنما العلة هي: «وقاع مكلف في نهار رمضان».

* * *

الوجـه الخـامس

قوله: (**الخامس: أن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة، ولا يكون كذلك**).

ش: **أقول**: الوجه الخامس ـ من أوجه تطرق الخطأ إلى القياس ـ: أن يصيب القائس في أصل العلة وتعيينها، وضبطها، ولكن يخطىء في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها، وقرائنها، ولا تكون كذلك.

مثل: أن يظن القائس بأن الأرز موزون فيلحقه بالخضروات في عدم تحريم الربا، بجامع: أن كلاً منهما ليس بمكيل.

فيكون القياس خطأ؛ لأنه مبني على خطأ؛ حيث أخطأ في وجود العلة في الفرع.

* * *

أقسام القياس من حيث القطع والظن

قوله: **(فصل: إلحاق المسكوت بالمنطوق، ينقسم إلى «مقطوع» و «مظنون»).**

ش: **أقول**: قبل أن يبدأ بذكر أدلة إثبات العلة الشرعية «مسالك العلة»، أراد أن يبين القياس الظني، فقسم القياس ـ من حيث القطع والظن إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي.

القسم الثاني: القياس الظني.

أي: مساواة الفرع للأصل تارة يقطع بها القائس، وتارة لا يقطع، بل تغلب على ظنه ـ فقط ـ. وإليك بيان كل قسم:

القسم الأول
في القياس القطعي

قوله: **(فالمقطوع ضربان).**

ش: **أقول**: إن القياس القطعي ينقسم إلى نوعين، أو ضربين، هما:

الضرب الأول

قوله: **(أحدهما: أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم).**

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من ضربي القياس القطعي ــ : أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

وقد بينا فيما سبق: أن بعضهم يسميه قياساً جلياً، وبعضهم يسميه بمفهوم الموافقة الأولوي، وبعضهم يسميه دلالة النص.

* * *

شــرط ذلــك

قوله: (ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة).

ش: **أقول**: اشترط في هذا الضرب ــ وهو القياس القطعي ــ : أن يكون المسكوت عنه فيه المعنى الذي شرع الحكم في المنطوق لأجله وزيادة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن الله ــ عز وجل ــ قد حرم مجرد التأفيف للوالدين، والعلة هي: الإيذاء، فقاس العلماء عليه: شتم الوالدين، وضربهما، وقتلهما؛ فكان هذا القياس قياساً قطعياً؛ لأن المعنى الذي شرع حكم المنطوق به لأجله ــ وهو الإيذاء ــ وجد في المسكوت عنه وزيادة؛ حيث إن القتل والضرب والشتم أشد إيذاء من مجرد التأفيف والتضجر.

* * *

أمثلة على الضرب الأول من القياس القطعي

قوله: (كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى، فإن الثلاثة اثنان وزيادة، وإذا نهى عن التضحية بالعوراء، فالعمياء أولى، فإن العمى عور مرتين).

ش: **أقول**: من أمثلة الضرب الأول من القياس القطعي، وهو كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ـ ما يلي ـ :

المثال الأول: قياس الضرب على التأفيف للوالدين، لأن الضرب تأفيف وزيادة، وقد سبق.

المثال الثاني: قياس الثلاثة على الاثنين في الشهادة، فيجب قبول شهادة الثلاثة كما قبلت شهادة الاثنين؛ لأن الثلاثة اثنان وزيادة.

المثال الثالث: قياس العمياء على العوراء في التضحية، فلا يجوز التضحية بالعمياء كما لا تجوز التضحية بالعوراء؛ لأن العمياء عوراء وزيادة.

المثال الرابع: قياس مقطوعة الرجلين على العرجاء في التضحية، فلا تجوز التضحية بمقطوعة الرجلين كما لا تجوز التضحية بالعرجاء؛ لأن مقطوعة الرجلين عرجاء وزيادة.

والأمثلة على ذلك كثيرة.

* * *

أمثلة عدَّها بعض المجتهدين من هذا الضرب

قوله: (**فأما قولهم: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى» و «إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى»، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين**).

ش: **أقول**: بعض العلماء المجتهدين قد ذكروا أمثلة اعتقدوا بأنها من الضرب الأول من القياس القطعي ـ وهو كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ـ ومنها:

المثال الأول: قولهم: إذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ فوجوبها في قتل العمد أولى؛ لأن في قتل العمد ما في الخطأ وزيادة عدوان.

المثال الثاني: قولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فشهادة الكافر أولى بأن ترد؛ لأن الكفر فسق وزيادة.

* * *

حكم تلك الأمثلة

قوله: (**وليس من الأول؛ لأن العمد نوع يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لدينه، والفاسق متهم في الدين**).

ش: **أقول**: إن تلك الأمثلة ليست من جنس الأمثلة الأولى السابقة الذكر؛ لأن قتل الوالدين أو ضربهما أشد إيذاء من التأفيف، وأن الثلاثة اثنان وزيادة، وأن العمياء عور مرتين وأن مقطوعة الرجلين عرجاء مرتين.

أما العمد فليس خطأ مرتين، ولا يمكن أن يقال ذلك؛ لأن العمد يخالف الخطأ.

فقتل العمد جرم عظيم لا تقوى أية كفارة على محوه وتطهيره ورفعه.

أما قتل الخطأ فهو أخف من العمد لذلك تقوى الكفارة على رفعه.

فاختلفا.

وكذلك يقال في ــ المثال الثاني ــ وهو قولهم: «إذا كانت شهادة الفاسق مردودة فالكافر أولى»، فإن الكافر يختلف عن الفاسق.

وذلك لأن الفاسق متهم في دينه فيكذب.

أما الكافر فإنه يحترز عن الكذب لدينه.

* * *

الضرب الثاني

قوله: (الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ـ من ضربـي القياس القطعي ـ: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به، أي: يكون مثله، ولا يكون أولى منه، ولا هو دونه.

* * *

أمثلة على ذلك

قوله: (كسراية العتق في العبد، والأمة مثله، وموت الحيوان في السمن، والزيت مثله).

ش: **أقول**: من أمثلة ـ الضرب الثاني ـ وهو كون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به ـ ما يلي ـ:

المثال الأول: قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي»، فالأمة مثل العبد ولا فرق، ولا دخل للذكورة والأنوثة في ذلك، فهذا يسمى قياساً مساوياً.

المثال الثاني: أنه إذا مات الحيوان في السمن فإنه يراق المائع، ويزال ما حول مكان الحيوان الميت، فيقاس على السمن الزيت؛ لأنه مثله والعسل ـ أيضاً ـ ونحوهما.

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن العبد مثل الأمة في ذلك.

* * *

بيان أن هذا الضرب يرجع إلى نفي الفارق

قوله: (وهذا يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده، ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به، بل يكون مظنوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً، وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ وهو: أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به ــ جنس يرجع حاصلة إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم، وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع، واستقراء موارده، ومصادره في ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة، كما لا يختلف بالبياض والسواد، والطول والقصر، والحسن والقبح، فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر الذكورة فيه والأنوثة: كولاية النكاح والقضاء، والشهادة، وأمثالها.

وضابط هذا الجنس: أن لا يحتاج إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يتعرض للفارق، ويعلم أنه لا فارق إلاَّ كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً.

فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: «لا فارق إلاَّ كذا» بأن احتمل أن يكون هناك فارق آخر.

أو تطرق الاحتمال إلى قولنا: «لا مدخل له في التأثير» بأن احتمل أن يكون له مدخل.

فإن احتمل أحد هذين الاحتمالين، فإن هذا الإلحاق لم يكن مقطوعاً به؛ لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير.

وقد اختلف في تسمية ذلك قياساً ـ كما سبق بيانه في مفهوم الموافقة ـ .

* * *

طريقا إلحاق الفرع بالأصل

قوله: **(وفي الجملة فالإلحاق له طريقان)**.

ش: **أقول**: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به له طريقان متباينان، هما:

الطريق الأول

قوله: **(أحدهما: أنه لا فارق إلاَّ كذا، وهذه مقدمة، ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى، فيلزم منه نتيجة، وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل فلا يحتاج إلى التعرض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طريقي الإلحاق ـ : أن لا يتعرض إلاَّ للفارق، وسقوط أثره، فيقول مقدمتين، يحصل منهما نتيجة:

المقدمة الأولى: أنه لا فارق بين المسكوت والمنطوق إلاَّ كذا.

المقدمة الثانية: أنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير.

فيلزم من ذلك نتيجة، وهي: أنه لا فرق في الحكم بين المسكوت عنه والمنطوق به.

وهذا إنما يحسن بشرط: ظهور التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد، وقرب السمن من الزيت؛ لأنه لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع.

وقد اختلف العلماء في تسمية ذلك بالقياس؛ لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئين، ولكن قصد فيه نفي الفرق فحصل الاجتماع، وهو ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلل، وينتظم حيث عرف أنه معلل، لكن لم تتعين العلة، فإنا نقول: إن الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين علة الربا بأنه الطعم، أو الكيل، أو القوت.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (**الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع وهذا المتفق على تسميته قياساً**).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ من ضربي إلحاق الفرع بالأصل ــ أن يتعرض المجتهد للجامع، ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويظهر تأثير الجامع في الحكم، فيقول: العلة في الأصل كذا، وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم، أي لا يمكن الجمع إلاَّ بعد تعين العلة، وبيان تحقيق وجودها في الفرع.

وهذا الطريق هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق.

وهذا هو القسم الثاني ــ من قسمي القياس ــ وهو القياس الظني.

* * *

مقدمتا القياس

قوله: **(وهذا يحتاج إلى مقدمتين ـ أيضاً ـ)**.

ش: **أقول**: إن القياس ـ بالطريق الثاني السابق الذكر ـ يحتاج إلى إثبات مقدمتين، هما:

المقدمة الأولى

قوله: **(إحداهما: أن السكر ـ مثلاً ـ علة التحريم في الخمر)**.

ش: **أقول**: المقدمة الأولى ـ من مقدمتي القياس ـ: أن يقول المجتهد: إن علة تحريم الخمر هي: الإسكار.

* * *

المقدمة الثانية

قوله: **(والثانية: أنه موجود في النبيذ)**.

ش: **أقول**: المقدمة الثانية ـ من مقدمتي القياس ـ: أن يقول المجتهد: إن الإسكار موجود في النبيذ.

* * *

أدلة ثبوت المقدمة الثانية
ـ أي: علة الفرع ـ

قوله: **(فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس، ودليل العقل، والعرف، وأدلة الشرع)**.

ش: **أقول**: المقدمة الثانية ـ وهي قول المجتهد: «إن الإسكار موجود في النبيذ» ـ يجوز أن تثبت بسائر الأدلة كالحس، ودليل العقل، والعرف، وبدليل الشرع.

فمثلاً: قد يفهم بعقله أن النبيذ مسكر، أو أن العادة جرت في أن النبيذ يسكر، أو نحو ذلك.

* * *

دليل ثبوت المقدمة الأولى

ـ دليل ثبوت علة الأصل ـ

قوله: **(وأما الأولى فلا تثبت إلَّا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقة طريقه، فالشدة التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة للحل، فليس إيجابها لذاتها).**

ش: **أقول**: المقدمة الأولى ـ وهي قول المجتهد: «إن علة تحريم الخمر الإسكار» ـ فلا تثبت بكل دليل ـ كما هو الحال في المقدمة الثانية ـ، بل إنها لا تثبت إلَّا بطريق واحد من الأدلة وهي: الأدلة الشرعية ـ فقط ـ.

أي: أن علة حكم الأصل ـ كالإسكار مثلاً ـ لا تثبت إلَّا بأدلة شرعية كالكتاب، والسنة، والإجماع أو نوع استدلال مستنبط؛ وذلك لأنه كما أن نفس حكم الخمر ـ وهو التحريم ـ وضع شرعي، كذلك يجب أن تكون علامته ـ وهي الشدة ـ وضع شرعي. فطريق الحكم هو طريق للعلة.

فإذا اشتد هذا فهو علامة على أنه محرم، وهو وضع شرعي لا دخل لنا فيه بدليل أنه يجوز أن يجعل الشدة علامة لحل المشتد فليس جعلها علامة لتحريم المشتد لذاتها، وإنما بجعل الله لها. والله أعلم.

* * *

ما اعترض به على ما سبق

لقد اعترض على ما سبق باعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

اعترض معترض قائلاً: لم قصرتم معرفة العلة الشرعية على الأدلة الشرعية، فلم لا نتوصل إلى العلة بالعادات، كما نتوصل إلى جهة القبلة بأمارات من جهة العادات، وكذلك نتوصل إلى قيم المتلفات؟

جـوابـه

إنما جاز ذلك في القبلة؛ لأنه قد عرف كونها في بعض الجهات، وعرف كون الشمس في بعض الجهات، وكذلك الرياح والنجوم، فأمكن أن يستدل ببعض ما هو في جهة على جهتها.

وكذلك المقيِّم يتوصل إلى قيمة المتلف باعتبار ثمن نظيره؛ لأن العادة جارية ببيع الأشياء التي هي من جنس المتلف.

بخلاف العلل الشرعية، فإن أحكامها شرعية لم تثبت بالعادات.

* * *

الاعتراض الثاني

قال معترض آخر: أليس بعقولنا نستدل على أن الحكم إذا ثبت عند صفة وارتفع بزوالها أنها مؤثرة فيه؟

جـوابـه

نحن لا ننكر معرفة الأدلة الشرعية بعقولنا، فلا يمكن أن نعرف الإمارات إلاَّ بعقولنا، وإنما الذي ننكره أن تكون الأمارة الشرعية طريقها أمارة عقلية.

تنبيه: بيانه لأقسام القياس من حيث القطع والظن يعتبر تمهيداً للدخول في الأدلة الشرعية المثبتة للعلة «مسالك العلة». وإليك بيان ذلك:

إن القياس ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: القياس القطعي، وهو ما كان المسكوت عنه ــ وهو الفرع ــ أولى بالحكم من المنطوق به ــ وهو الأصل ــ أو مساوياً له. وقد سبق بيان ذلك بالأمثلة.

وهو ما يسمى بعدم الفارق بين الأصل والفرع.

ففي هذا القسم لا يتعرض المجتهد للعلة؛ لكثرة ما بين الفرع والأصل من الاجتماع والتشابه في وجوه كثيرة.

القسم الثاني: القياس الظني: ما عدا ذلك، بأن يتعرض المجتهد للعلة ويبين وجودها في الفرع على ما تقتضيه المقدمتان السابقتان.

وإثبات علة الفرع لا إشكال فيه؛ لأنها تثبت بأي دليل معتبر.

إنما الكلام في إثبات علة الأصل، فقد ذكر العلماء أدلة شرعية لمعرفة علة حكم الأصل. وإليك بيان ذلك:

* * *

أدلة إثبات العلة الشرعية

«مسالك العلة»

قوله: **(وأدلة الشرع: ترجع إلى نص، أو إجماع، أو استنباط، فهذه ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: أدلة إثبات العلة الشرعية ــ أو مسالك العلة الشرعية ــ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بالأدلة النقلية.

القسم الثاني: إثبات العلة بالإجماع.

القسم الثالث: إثبات العلة بالاستنباط.

* * *

القسم الأول

إثبات العلة الشرعية بالأدلة النقلية

قوله: (**القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية، وهي ثلاثة أضرب**).

ش: **أقول**: القسم الأول ـ من أدلة إثبات العلة الشرعية، أو مسالك العلة ـ: الأدلة النقلية، وهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية.

الضرب الثاني: النص الظاهر في العلية.

الضرب الثالث: التنبيه والإيماء إلى العلة.

ولكن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أدخل الضرب الثاني ضمن الضرب الأول، فأدخل النص الظاهر مع النص الصريح.

وهذه طريقة بعض العلماء قال فخر الدين الرازي في «المحصول»: «ونعني بالنص: ما تكون دلالته على العلية ظاهرة سواء كانت قاطعة، أو محتملة».

لذلك نجد أن ابن قدامة ما ذكر إلاَّ ضربين هما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة.

* * *

بيان خلاف العلماء في
تقديم النصوص على الإجماع في ذلك

قدم ابن قدامة ــ رحمه الله ــ الأدلة النقلية ــ وهي النصوص من الكتاب والسنة؛ نظراً لشرفها على الإجماع، وهذا مذهب من مذاهب العلماء.

وجمهور الأصوليين قدموا ذكر الإجماع في بداية مسالك العلة، وليس تقديمه على النصوص من الكتاب والسنة؛ لأنه مقدم في الاستدلال، فهذا لم يقصده العلماء، وإنما قدموه؛ لأن الإجماع لا يتطرق إليه احتمال النسخ والتأويل، بخلاف الظواهر من النصوص فإنها تحتمل النسخ والتأويل.

وإليك بيان هذين الضربين مع ضرب أمثلة على كل واحد منهما:

الضرب الأول: النص الصريح في العلية

قوله: **(الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل)**.

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من ضربي إثبات العلة الشرعية بالأدلة النقلية ــ: النص الصريح في العلية من الكتاب والسنة.

وعرف بأنه الذي ورد فيه لفظ التعليل.

أي: ما صرح فيه بكون الوصف علة أو سبباً للحكم الفلاني، مثل أن يقول: «لعلة كذا»، أو «لسبب كذا»، أو «لأجل كذا»، أو «لكيلا يكون»، أو «لموجب كذا»، أو «المؤثر كذا»، أو نحو ذلك مما ينص على علة الحكم بحيث لا يحتمل غير العلة.

قال الإمام الشافعي: «متى ما وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو إعلاماً ابتدرنا إليه، وهو أولى ما يسلك».

* * *

أمثلة على التعليل بالنص الصريح

قوله: (كقوله: «كيلا يكون دولة»، «لكيلا تأسوا»، «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله»، «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل»، «لنعلم من يتبع الرسول»، «ليذوق وبال أمره»، وقول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»، و «إنما نهيتكم من أجلة الدافة»، وكذلك إن ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، و ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩] وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل).

ش: أقول: إن صيغ الصريح في العلية أقسام:

القسم الأول: «لعلة كذا»، أو «لسبب كذا»، كأن يقول: «اقطعوا يد السارق لعلة سرقته، وبسبب سرقته»، وهي أقوى أنواع الصريح.

القسم الثاني: «من أجل» أو «لأجل»، كقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٣٢، ٤٥]، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر» وقوله: «إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة».

أي من أجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق.

والدافة: القافلة السائرة، مشتقة من الدفيف، وهو السير اللين.

القسم الثالث: «كي يكون كذا» سواء كانت مجردة من «لا»، كقوله تعالى: ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه: ٤٠]، أو كانت مقرونة بها، نحو قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، فلا يحصل للفقراء والمساكين شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ

﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد: ٢٢، ٢٣].

القسم الرابع: «اللام»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥] في الذي يقتل الصيد وهو محرم، فجزاء مثل ما قتل من النعم. وقد اختلف في ذلك فقال بعض العلماء كالغزالي، وفخر الدين الرازي إن «اللام» من الصريح.

ولكن قال كثير من العلماء، إن «اللام» ليست من الصريح، بل هي من الظاهر ـ وهو ما يحتمل غير العلة احتمالاً مرجوحاً.

القسم الخامس: «الباء»، ومنه قوله تعالى: ﴿سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٢، ١٣].

وبعضهم خالف في ذلك فجعل هذا القسم من الظاهر.

القسم السادس: ذكر المفعول له، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: ١٩]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

هذا هو الصريح في نظر ابن قدامة، وقد خالف بعض الأصوليين في بعض هذه الأقسام، وتركت ذكر هذا الخلاف والتفصيل فيه خشية الإطالة.

* * *

شرط التعليل بالنص الصريح

قوله: (فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل، نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح علة، فيكون مجازاً، كما لو قيل: «لم فعلت هذا؟» قال: «لأني أردت»، فهذا استعمال اللفظ في غير محله).

ش: **أقول**: يشترط في صيغ النص الصريح في العلية أن لا يقوم دليل يدل على أنه لم يقصد بها التعليل.

فإن قام دليل يدل على أنه لم يقصد التعليل فلا تكون صيغة للتعليل مثل أن يضاف الحكم إلى ما لا يصلح أن يكون علة، كما لو قلت لزيد: «لم فعلت هذا؟» فيجيبني ويقول: «لأني أردت»، أو قال: «بسبب إني أردت» أو نحو من ذلك، فإن هذه الصيغة وإن كانت صريحة في التعليل إلاَّ أنها ملغاة هنا، ويكون تعليل مجازي، وليس حقيقي، لأنه استعمل اللفظ في غير محله.

* * *

خلاف العلماء في صيغة «إنَّ» و «فإنَّ»

ولقد اختلف العلماء في صيغة «إنَّ» المكسورة الهمزة المشددة النون، وصيغة «فإن»، هل هي من صيغ الصريح في التعليل، أو من الظاهر أو من الإيماء؟ على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: (فأما لفظة «إنَّ» مثل قوله ـ عليه السلام ـ: «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم»، و «ولا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإن انضم إلى «إنَّ» حرف الفاء فهو آكد نحو قوله ـ عليه السلام ـ:

«لا تقربوه طيباً فإنه يبعث ملبياً»، قال أبو الخطاب هذا صريح في التعليل).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن صيغة «إنَّ» وصيغة «فإنَّ» من الصريح في التعليل.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء: كالآمدي، وابن الحاجب، وأبي يعلى، وغيرهم.

ومن أمثلة التعليل بصيغة «إن» ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال ــ في الرواية ــ «إنها رجس»، وفي رواية: «إنها ركس»، والركس هو الرجس، وهو المستقذر والمنتن.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فقد علل طهارة سؤر الهرة بكثرة ترددها على المنازل، ومشقة الاحتراز منها.

ومن ذلك قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فقد علل نهيه عن الزواج بخالة الزوجة وبعمتها بأنه يتسبب في قطع الأرحام.

ومن أمثلة التعليل بصيغة «فإن» ــ وهي آكد في التعليل من صيغة «إن» ــ ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ــ في المحرم الذي وقصته ناقته فمات ــ : «اغسلوه بما وسدر وكفنوه في ثوبيه، ولا تخمروا رأسه، فإن الله يبعثه يوم القيامة ملبياً»، فقد علل عدم تغطية رأسه بأنه لا يزال في إحرام إلى يوم القيامة.

ومن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال ــ في الشهداء ــ : «زملوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً».

* * *

وجه كون «فإن» آكد من «إن»

وجه كون «فإن» آكدمن صيغة «إن» لدلالتها على أن ما بعدها سبب للحكم دلالة واضحة.

* * *

بيان مذهب أبـي الخطاب

نسب ابن قدامة ــ هنا ــ هذا المذهب إلى أبـي الخطاب، وهذا فيه تساهل في النسبة؛ لأن مذهب أبـي الخطاب ــ كما في التمهيد ــ هو التفصيل، وبيانه:

أن صيغة «إنَّ» من قسم الصريح في التعليل.

أما صيغة «فإنَّ» فإنه من قسم التنبيه، وهو غير صريح في التعليل.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح. والله أعلم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن صيغة «إن» وصيغة «فإن» من باب التنبيه والإيماء إلى العلة، وليس من باب الصريح في التعليل.

ذهب إلى ذلك ابن البناء ــ الحسن بن أحمد بن البناء.

* * *

المذهـب الثالـث

أن التعليل بصيغة «إن» وصيغة: «فإن» من باب الظاهر.

وهو ما ذهب إليه ناصر الدين البيضاوي، وابن السبكي وبعض العلماء.

* * *

المذهب الرابع

الفصل بينهما:

فالتعليل بصيغة «إن» من قسم الصريح.

والتعليل بصيغة «فإن» من قسم التنبيه والإيماء، وهو مذهب أبي الخطاب.

* * *

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة

قوله: (الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ـ من ضربي إثبات العلة بالأدلة النقلية ـ: التنبيه والإيماء إلى العلة.

* * *

تعريفهما لغة

التنبيه يستعمل في اللغة للقيام والانتباه، يقال: «نبهه» و «أنبهه»، فتنبه وانتبه.

أما الإيماء في اللغة بمعنى الإشارة، مأخوذة من «وما إليه» «يمأ» و «مئا»، أي: أشار، ويأتي الإيماء بمعنى الإشارة بالرأس أو باليد.

فالتنبيه والإيماء لفظان متقاربان في المعنى لغة.

* * *

المراد بهما هنا

الأصوليون استعملوا كلاً منهما في مدلول واحد.

ويريدون به: أن يكون التعليل مفهوماً من لازم مدلول اللفظ وضعاً.

وهو اصطلاحاً: كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً، فيحمل على التعليل؛ دفعاً للاستبعاد.

ومعناه: أن ذكر الوصف مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبث، فتعين أن يكون لفائدة، وهي: إما كونه علة، أو جزء علة، أو شرطاً، والأظهر: كونه علة؛ لأنه الأكثر في تصرف الشارع.

* * *

الفرق بين التنبيه والنص على العلة

تبين بما سبق قوله: أن التنبيه والإيماء إلى العلة يفارق ويخالف النص الصريح على العلة؛ لأن الصريح هو: ما يكون اللفظ فيه دالاً بوضعه على التعليل.

أما الإيماء فإنه يدل بلازمه، أي: أن اللفظ في الإيماء لا يكون موضوعاً للتعليل، وإنما يفهم التعليل فيه من السياق، أو القرائن اللفظية الأخرى بخلاف الصريح كما سبق.

* * *

أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة

قوله: **(وهو أنواع ستة)**.

ش: **أقول**: التنبيه والإيماء إلى العلة ليس نوعاً واحداً، ولكنه ينقسم إلى أنواع كثيرة، اختلف العلماء في هذه الأنواع.

فمنهم من جعله خمسة أنواع، ومنهم من جعله ستة، ومنهم من جعله أكثر من ذلك.

ولكن الحق أن أقسامه وأنواعه ستة. وإليك بيان ذلك:

النـوع الأول

قوله: (أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصفٍ بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [النساء: ٢٢٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقول النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» و «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»).

ش: **أقول:** النوع الأول ـ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ـ: أن يذكر الوصف أولاً، ثم يأتي في ذكر الحكم مقترناً بالفاء.

وهذا يدل على أن هذا الوصف علة لذلك الحكم، وإلاَّ لما ذكر بعده وهذا شامل لكلام الله ـ تعالى ـ وكلام رسوله ﷺ.

مثاله في كلام الله: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [النساء: ٢٢٢].

فإن ذكر الوصف أولاً: ـ وهو وصف الحيض بأنه أذى ـ ثم ذكر الحكم بعد ذلك ـ وهو تحريم الاقتراب إلى الحائض ـ: يدل على أن علة تحريم وطء المرأة الحائض هي: كون الحيض أذى.

مثال آخر: قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فإن ذكر الوصف ـ أولاً ـ وهو: وصف هذا الشخص بأنه سارق ثم ذكر الحكم بعد ذلك ـ وهو: قطع اليد ـ يدل على أن علة القطع هي: «السرقة».

مثاله في كلام الرسول ﷺ: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «من بدل دينه فاقتلوه».

فإن ذكر الوصف أولاً ــ وهو: تبديل الدين ــ ثم ذكر الحكم بعد ذلك ــ وهو: القتل ــ يدل على أن علة القتل هو: تبديل الدين.

مثال آخر: قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ : «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».

فإن ذكر الوصف أولاً ــ وهو: إحياء الأرض الميتة ــ ثم ذكر الحكم بعد لك ــ وهو: ملكية تلك الأرض ــ يدل على أن علة ملكية تلك الأرض هي: كونه أحياها.

* * *

وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة

قوله: **(فيدل ذلك على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتعقيب، فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيبه، فيلزم منه السببية؛ إذ لا معنى للسبب إلَّا ما ثبت الحكم عقيبه)**.

ش: **أقول**: جميع الأمثلة السابقة وغيرها مما شابهها فيها دلالة على أن الوصف المتقدم علة للحكم المتأخر عنه، ووجهه: أن الفاء ظاهرة في أنها للتعقيب، ولهذا فإنه لو قيل: «جاء زيد فعمرو»، فإن ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة.

كذا هنا فإن ذكر الحكم مقترناً بالفاء بعد الوصف مباشرة يلزم منه أمران:

الأمر الأول: ثبوت الحكم عقيب ذلك الوصف من غير مهلة.

الأمر الثاني: السببية؛ لأنه لا معنى لكون الوصف سبباً إلَّا ما ثبت الحكم عقيبه وبعده مباشرة.

وليس ذلك قطعاً، بل ظاهراً؛ لأن الفاء في اللغة ترد بمعنى «الواو» في إرادة الجمع المطلق.

وقد ترد بمعنى «ثم» في إرادة التأخير مع المهلة غير أنها ظاهرة في التعقيب.

* * *

هل تشترط المناسبة لوصف المومأ إليه؟

لقد اختلف العلماء في الحكم المترتب على الوصف هل يشترط لإشعاره بكون الوصف علة: أن يكون الوصف مناسباً لذلك الحكم، أو لا يشترط ذلك؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة نحو قوله: «من مسَّ ذكره فليتوضأ»).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا تشترط مناسبة الوصف للحكم.

أي: أن ذكر الوصف أولاً، ثم ذكر الحكم بعده مقروناً بالفاء يدل على أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم سواء كان ذلك الوصف مناسباً للحكم، أو لم يكن مناسباً له.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ومنهم ابن قدامة، وفخر الدين الرازي، وابن الحاجب، وصفي الدين الهندي، والغزالي.

ومثال الوصف المناسب للحكم ما سبق من الأمثلة، فإن وصف السرقة يناسب القطع؛ لأن اليد التي امتدت إلى الحرام يجب أن تقطع.

وكذلك وصف إحياء الأرض يناسب الحكم وهو: أن يعطى تلك الأرض التي أحياها؛ لأنه عانى كثيراً من المشاق من أجل ذلك الإحياء.

وكذلك وصف تبديل الدين يناسب الحكم بقتله؛ لأن من ترك الدين الإسلامي فإنه لم يتركه إلاَّ احتقاراً له فناسب ذلك قتله.

ومثال الوصف غير المناسب للحكم قوله ﷺ: «من مسَّ ذكره فليتوضأ»، فإن ذكر الوصف ـ وهو مسُّ الذكر ـ وذكر الحكم بعد ذلك ـ وهو وجوب الوضوء عند بعضهم ـ يدل على أن علة وجوب الوضوء هي: مسُّ الذكر.

ففهمنا من ذلك: أن سبب الأمر بالوضوء هو: مسّ الذكر، وإن لم يناسب هذا السبب وهذا الوصف الحكم.

وألحق بعضهم بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع، والنكاح، والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف، أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير، وتحريم الوطء عند طريان الحيض.

فإنه يمكن ـ في كل ما سبق ـ أن يقال: لا يتجدد إلاَّ بتجدد سبب، ولم يتجدد إلاَّ هذا، فإذاً هو السبب وإن لم يناسب.

* * *

المذهب الثاني

تشترط مناسبة الوصف للحكم.

أي: أن الوصف المذكور قبل الحكم المقرون بالفاء لا يدل على العلية إلاَّ إذا كان مناسباً لذلك الحكم.

* * *

الراجـح ودليلـه

والراجح عندي: المذهب الأول ــ وهو: أنه لا تشترط مناسبة الوصف للحكم ــ ؛ لأننا لو قلنا: إن الوصف المومأ إليه الخالي عن المناسبة لا يصلح أن يكون علة للحكم فإنه يلزم على هذا القول أمران باطلان وهما: إما أن لا يكون للحكم علة أصلاً، وإما أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول: ــ وهو أن لا يكون للحكم علة أصلاً ــ فهو باطل؛ لأن الحكم بدون العلة والحكمة عبث، والعبث عليه سبحانه وتعالى باطل ولأن الحكم مع علته أكثر فائدة مما إذا لم يكن كذلك، ومما لا شك فيه فإن حمل تصرفات الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى وأليق بالمقام.

أما الثاني: ــ وهو أن تكون له علة أخرى غير ذلك الوصف ــ فهذا باطل أيضاً لأن ذلك الغير معدوم، والأصل بقاء ما كان على ما كان.

فلم يبق إلاَّ أن يكون ذلك الوصف الخالي من المناسبة علة للحكم.

* * *

كلام الراوي مثل كلام الشارع في ذلك

قوله: **(ويلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفاء كقوله: «سهى رسول الله ﷺ فسجد» و «رضَّ يهودي رأس جارية فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين» يفهم منه السببية)**.

ش: **أقول**: إن كلام الشارع، وكلام الراوي سواء في ذلك، ولا فرق بينهما، إلاَّ أن رتبة كلام الراوي أقل من رتبة كلام الشارع في القوة؛ لكونه غير معصوم عن الخطأ.

فإذا ذكر الراوي وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم.

من أمثلة ذلك: قول الراوي: «سهى رسول الله ﷺ فسجد».

فإن ذكر الوصف أولاً ــ وهو: سهوه ﷺ ــ ثم ذكر بعده الحكم ــ وهو: سجوده ــ يدل على أن السهو علة وسبب لسجوده.

ومن الأمثلة، قول الراوي: «رضَّ يهودي رأس جارية، فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين».

فإن ذكر الوصف أولاً ــ وهو رض اليهودي رأس الجارية ــ ثم ذكر الحكم ــ وهو أمر الرسول ﷺ أن يرض رأسه ــ يدل على أن رضّ اليهودي لرأس الجارية سبب وعلة لأمر الرسول ﷺ في رضّ رأس اليهودي بين حجرين.

وكذلك يقال في قول الراوي: «زنا ماعز فرجم».

* * *

أدلــة ذلــك

لقد استدل على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في ذلك.

ــ أي: أن الراوي إذا ذكر وصفاً أولاً، ثم ذكر حكماً بعده مقروناً بالفاء، فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم ــ بأدلة. إليك بيانها:

الدليل الأول

قوله: (فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيساً في دين الله).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ : أن الصحابـي الذي شهد له الله ورسوله بالعدالة، وبذل النفس والنفيس لإعلاء كلمة الله لا يمكن أن يُعبِّر بلفظ يفهم السببية إلاَّ إذا كان كذلك؛ لأنه يعلم أنه لو عبر بهذا اللفظ الذي يفهم السببية وهو ليس كذلك فإنه يكون ملبساً ومدلساً في دين الله وهذا يتنزه عنه الصحابـي.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(والظاهر أن الصحابـي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعليل).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ : أن الصحابـي يعلم ــ تمام العلم ــ أن هذه الشريعة عامة وشاملة لجميع المكلفين إلى قيام الساعة، فيبعد ــ كل البعد مع علمه هذا ــ أن يعبر بلفظ يفهم السببية، وهو ليس كذلك؛ لأنه لو عبر بهذا اللفظ المفهم للسببية والعلية وهو ليس كذلك لعم فساده، وهذا لا يمكن من الصحابـي.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(والظاهر: أنه مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلاَّ بما يدل عليها، واللفظ مشعر به).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على أن كلام الراوي يلحق بكلام الشارع في فهم السببية ــ : أن الصحابـي العالم بمواقع الكلام،

ومجاري اللغة، والعارف بدلالات الألفاظ، واشتقاقاتها لا يمكن أن يعبر بلفظ يفهم السببية إلاَّ إذا كان كذلك بحكم كونه من فصحاء العرب وبحكم معرفته باللغة العربية.

فلو لم يفهم السببية لما عبر بذلك اللفظ الذي أشعرنا بها.

* * *

هل يشترط الفقه في الراوي؟

اتفق العلماء على أن كلام الراوي ملحق بكلام الشارع في أنه يفهم السببية ولكن اختلفوا في هذا الراوي ــ الذي أفهم كلامه السببية والعلية ــ هل يشترط كونه فقيهاً أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ولا يحتاج إلى فقه الراوي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يشترط فقه الراوي.

أي: أن الراوي ــ إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم، مطلقاً، أي: سواء كان الراوي فقيهاً، أو غير فقيه، أي: لا يُميز بينهما في القوة.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء ــ منهم ابن قدامة هنا ــ .

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بعدم التفريق بين كلام الراوي الفقيه، والراوي غير الفقيه في القبول ــ بقولهم: إن

التعبير بلفظ يفهم منه السببية والعلية لا يقتبس من الفقه، ولكنه يقتبس ويستفاد من اللغة ودلالات الألفاظ.

لذلك اشتراط الفقه في الراوي لا معنى له.

* * *

المذهب الثاني

أنه يشترط فقه الراوي.

أي: أن الراوي الفقيه إذا ذكر وصفاً، ثم ذكر بعده حكماً مقروناً بالفاء فإنه يفهم أن ذلك الوصف سبب وعلة لذلك الحكم بصورة أقوى من كلام الراوي غير الفقيه.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

فهم ميزوا بين كلام الراوي الفقيه، وكلام الراوي غير الفقيه فجعلوا الثاني في مرتبة أقل من الأول.

* * *

دليل هذا المذهب

أن احتمال الخطأ والوهم في كلام غير الفقيه أقوى من احتماله في كلام الراوي الفقيه.

* * *

الخلاف لفظي

يظهر مما سبق أن الخلاف بين المذهبين السابقين لفظي، لا أثر له وذلك لأن أصحاب المذهبين متفقون على قبول كلام الراوي الفقيه وغير الفقيه وأنه يفهم السببية والعلية لكن الخلاف في أيهما أقوى فقط؟

فأصحاب المذهب الأول يقولون: إن كلام الراوي الفقيه وكلام الراوي غير الفقيه سواء في إفهام السببية والعلية، ولا فرق بينهما.

أما أصحاب المذهب الثاني فيقولون: إن كلام الراوي الفقيه أقوى في إفهام السببية والعلية من كلام غير الفقيه؛ لأن كلام الفقيه أقل احتمالاً للخطأ.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

ذكر الوصف أولاً، ثم ذكر الحكم ثانياً مقروناً بالفاء يُعتبر هو النوع الأول من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة عند جمهور العلماء.

ولكن خالف بعض العلماء ــ كابن الحاجب وأكثر الحنفية ــ في ذلك وعدوا ذلك من قسم إثبات العلة بالنص، لكنهم لم يعتبروه من الصريح، بل من الظاهر في التعليل، وهذا ممكن، لكن اعتباره من الإيماء أرجح.

* * *

النوع الثاني

قوله: (الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء يدل على التعليل به كقوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، أي: لتقواه، وقول النبي ﷺ: «من اتخذ كلباً إلاَّ كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان، وكذلك ما أشبهه).

ش: أقول: النوع الثاني ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ: «ترتب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء والشرط».

فإذا وردت أداة من أدوات الشرط فإن فعل الشرط يكون وصف وعلة، وفعل الشرط يكون هو الحكم.

من أمثلته: قوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

فورود الوصف ــ وهو الإتيان بالفاحشة ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو مضاعفة العذاب ــ .

إذن تقول: علة وسبب مضاعفة العذاب هو: الإتيان بالفاحشة.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب: ٣١].

فورود الوصف ــ وهو القنوت لله ورسوله والعمل الصالح ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو: مضاعفة الأجر ــ .

إذن تقول: إن سبب وعلة مضاعفة الأجر هو: القنوت لله ورسوله والعمل الصالح.

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢].

فورود الوصف ــ وهو تقوى الله ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم وهو: إخراجه من الضيق الذي هو فيه.

إذن: سبب وعلة إخراجه من ضيقه هو: تقوى الله.

مثال رابع: «من اتخذ كلباً ــ إلاَّ كلب ماشية أو صيد ــ نقص من أجره كل يوم قيراطان».

فورود الوصف ــ وهو اتخاذ الكلب ــ فعلاً للشرط «مَنْ» يدل على أنه علة وسبب للحكم ــ وهو: نقصان أجره ــ .

فنقول: إن سبب وعلة نقصان أجره هو اتخاذه للكلب.

وهكذا في كل مثال.

* * *

وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة

قوله: **(فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه، ولا معنى للسبب إلاَّ ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده)**.

ش: **أقول**: وجه جعل ذلك من الإيماء إلى العلة: أن الجزاء والجواب يتعقب فعل الشرط ويلازمه، ولا ينفك عنه، ومعروف أن السبب يثبت الحكم عقبه ويوجد بوجوده.

وهذا يعني: أن الشرط في مثل هذا المقام سبب للجزاء والجواب.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

خالف بعض العلماء في ذلك النوع، فقالوا: إن هذا النوع لا يعتبر من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة، بل من قسم النص على العلة، لكنه ليس من الصريح، بل هو من الظاهر في التعليل.

والحق: أنه من أنواع الإيماء إلى العلة كما سبق.

* * *

النوع الثالث

قوله: **(النوع الثالث: أن يسأل النبي ﷺ ــ عن أمر حادث، فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة، كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال: «هلكت وأهلكت» قال: «ما صنعت؟» قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال ــ عليه السلام ــ : «أعتق رقبة»)**.

ش: **أقول**: النوع الثالث ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ: لو أن حادثة وقعت، فرفعت إلى النبي ﷺ فسئل عن حكمها، فذكر عقيب هذا السؤال حكماً، فإن هذا يدل على كون ما حدث ووقع علة لذلك الحكم الذي ذكره النبي ﷺ.

فمثلاً لما سأله الأعرابي وقال له: «يا رسول الله: إني وقعت على أهلي في رمضان».

أي: أسألك عن حكم ذلك، فلما قال له النبي ﷺ: «أعتق رقبة» غلب على الظن: أن الوقاع ــ وهو الجماع في نهار رمضان ــ علة وسبب للحكم وهو ــ وجوب الكفارة.

* * *

وجه كون ذلك إيماء

قوله: (**فيدل على أنه الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك فأعتق رقبة»**).

ش: **أقول**: وجه كون الوقاع سبباً وعلة للحكم: أنه لما كان الحكم الذي ذكره رسول الله ﷺ جواباً عن سؤال الأعرابي فإنه يتضمن أن يكون السؤال معاداً في الجواب، فكأنه قال: «واقعت أهلك في نهار رمضان فأعتق رقبة».

* * *

اعتراض على ذلك

أورد بعضهم اعتراضاً ذلك قائلاً: إن ما ذكره الرسول ﷺ يحتمل أن لا يكون جواباً عن سؤال الأعرابي؛ لأنه قد يكون جواباً عن سؤال آخر، أو هو ابتداء كلام، أو هو زجر للأعرابي عن الكلام.

جـوابـه

قوله: (واحتمال المذكور عنه ليس بجواب ممتنع؛ إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب، فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهو ممتنع باتفاق).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن هذه الاحتمالات قد تتصور عقلاً، لكنها ممتنعة هنا؛ لأن قول الرسول ﷺ: «أعتق رقبة» ــ لو لم يكن جواباً عن سؤال الأعرابي للزم خلو سؤال الأعرابي عن الجواب مما يفضي ويؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا غير جائز باتفاق ــ كما بيناه سابقاً ــ .

أي: أن الأعرابي بحاجة ماسة إلى الجواب عما حصل له من مصيبة كما قال: «هلكت وأهلكت»، فلو لم يكن قوله: «أعتق رقبة» جواباً له لبقي سؤال الأعرابي من غير جواب؛ إذ لا يوجد غير هذه العبارة، ولزم تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه وهو ممتنع بالاتفاق.

* * *

موقف بعض العلماء من هذا النوع

قال بعض العلماء: إن هذا النوع ــ وهو النوع الثالث من أنواع الإيماء إلى العلة ــ يرجع إلى النوع الأول ــ من أنواع الإيماء إلى العلة ــ .

غاية ما في الأمر: أن هذا النوع كانت الفاء فيه ظاهرة، وهنا مقدرة.

قلت: وهذا الرأي سديد، لكنه لا يعد بدرجة النوع الأول في القوة كما هو الشأن فيما كانت الفاء فيه ظاهرة، بل يعد أقل رتبة منه؛ لأن المقدر وإن كان متساوياً مع الظاهر في أصل الثبوت، إلاَّ أنه لا يساويه في القوة.

* * *

النوع الرابع

قوله: **(النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يقدر التعليل به كان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ صيانة لكلام النبـي ﷺ عن اللغو).**

ش: **أقول**: النوع الرابع ـ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ـ: أن يذكر الشارع وصفاً مع الحكم، ولم يصرح بالتعليل به، ولكن لو لم يكن الحكم معللاً به لما كان لذكره فائدة.

ولذلك قالوا: إن هذا يفيد العلية ظناً؛ بناء على أنه لو لم يكن كذلك، لكان ذكره لغواً وعبثاً لا فائدة فيه.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ وذلك صيانة لكلام الشارع عن اللغو وعدم الفائدة.

ولا طريق إلى ذلك إلاَّ بجعل ذلك الوصف علة لذلك الحكم، وإذا كان ذكر عديم الفائدة في كلام العقلاء لا يوجد، فعدم وروده في كلام الشارع أولى.

والأمثلة ستأتي أثناء ذكرنا لأقسامه.

* * *

أقسام هذا النوع

قوله: **(وهو قسمان).**

ش: **أقول**: النوع الرابع ـ من أنواع الإيماء والتنبيه إلى العلة ـ ينقسم إلى قسمين هما:

* * *

القسم الأول

قوله: (أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم بذكر الحكم عقيبه كما سئل الرسول ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس»؟ قالوا: نعم، قال: «فلا إذن» فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره).

ش: أقول: القسم الأول ـ من أقسام النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى العلة ـ: أن يتوجه سؤال إلى النبي ﷺ عن حكم شيء ما، فيسأل ـ عليه السلام ـ عن وصف له، وبعد أن يخبر بذلك الوصف، يقول حكمه فيه.

فهذا يفيد أن ذلك الوصف الذي أخبروه فيه علة لذلك الحكم الذي نطق به بعده.

مثاله: أن النبي ﷺ سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أينقص الرطب إذا جف؟» فقالوا: «نعم» فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «فلا إذن».

فقد دل سؤاله واستكشافه عن نقصان الرطب عند الجفاف على أن هذا النقصان علة لعدم جواز بيعه رطباً.

ولو لم يفهم منه ذلك لما كان للسؤال عنه وذكره الحكم بعده فائدة.

* * *

القسم الثاني

قوله: (الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روي أنه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالدين، فقال ـ عليه السلام ـ: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟» قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل).

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من أقسام النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى العلة ــ : أن يتوجه سؤال إلى النبـي ﷺ عن حكم واقعة معينة فيذكر الرسول ﷺ حكم حادثة أخرى مشابهة لها منبهاً على وجه الشبه بذكر وصف مشترك بينهما، فيفيد: أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

مثال ذلك: ما روي أن امرأة من جهينة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ فقال: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزي عنها؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى».

فقد ذكر النبـي ﷺ نظير دين الله، وهو دين الآدمي، ونبه على التعليل به؛ لكونه علة الانتفاع.

ولو لم يكن قد ساقه لهذا الغرض لكان عبثاً، ففهم أن نظيره في المسؤول عنه ــ وهو دين الله وهو الحج ــ كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو: النفع.

تنبيه: بعضهم جعل هذا النوع أربعة أقسام، ولكن الحق: أنه ينقسم إلى قسمين كما ذكر، وما ذكره البعض من القسمين الآخرين يرجعان إلى ما سبق من الأنواع.

* * *

النوع الخامس

قوله: (النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدرنا النهي عن

البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خبطاً في الكلام، وكذا قوله ــ عليه السلام ــ : «لا يقضى القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب؛ إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً).

ش: **أقول**: النوع الخامس ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ أن يأتي أمر الشارع أو نهيه في أمر ما، ثم بذكر في أثناء هذا الأمر أو هذا النهي شيئاً آخر لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا بأولة، ولا بآخره مما قد يعتبر خبطاً واضطراباً في الكلام ينزه الشارع عنه.

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، فيفهم من ذلك: أن علة النهي عن البيع هي: كونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن البيع مطلقاً؛ فإنه متناقض مع قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فلم يبق إلاَّ أن يكون النهي عن البيع في وقت محدد وهو وقت كونه شاغلاً عن السعي للجمعة.

ونبين ذلك بصورة أوضح فنقول:

إن الآية سيقت لبيان أحكام الجمعة، لا لبيان أحكام البيع، وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، صيغة أمر، إلاَّ أنه في معنى النهي؛ لأن النهي: طلب ترك الفعل، فهو طلب لترك البيع، ولما كان كذلك ــ وقد ذكر عقيب أحكام الجمعة ــ فإن هذا يشير إلى أن النهي عن البيع علته المنع من السعي الواجب إلى الجمعة، بدليل: ارتباطه بأحكام الجمعة، ولو لم يقدر ذلك لم يكن مرتبطاً بما قبله، فكان ذكره عبثاً ما دام أنه لم يسق له الكلام، ولا تعلق له به، وهو محال على الله ــ تعالى ــ ومن المعلوم: أن

البيع لا يمنع منه مطلقاً، فدل على أنه ممنوع في وقت محدد، وحال محددة، وهي: وقت أن يكون شاغلاً عن السعي للجمعة الواجب على المكلفين.

مثال آخر: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان».

فهنا قد نبه الرسول ﷺ على أن علة النهي عن القضاء هي: الغضب الذي يعكر صفو الفكر عن التركيز؛ لأننا لا يمكن أن نقدر أن النهي عن القضاء مطلقاً من غير رابطة الغضب؛ حيث يكون متناقضاً مع ما ورد من الأمر بتولي القضاء لمن كان أهلاً له.

فدل على أن المنهي عنه هو: القضاء في حال الغضب؛ لأنه يؤدي إلى عدم العدل، وعدم فهم أدلة الخصمين.

* * *

النوع السادس

قوله: (النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب، فيدل على التعليل به كقوله تعالى:

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣ ـ ١٤]، أي: لبرهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به، كما لو قال: «أكرم العلماء وأهن الفساق» يفهم منه: أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم، فكذلك في لفظات الشارع، فإن الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلاَّ لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسب فهمنا التعليل به).

ش: **أقول**: النوع السادس ــ من أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة ــ: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً لأن يكون علة لذلك الحكم.

مثاله: قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨].

فذكر الشارع ــ هنا ــ للحكم ــ وهو: القطع ــ وقد اقترن بوصف مناسب ــ وهو: السرقة ــ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن السارق يناسبه قطع اليد التي امتدت لأخذ مال الغير، والتقدير يكون: «قطعنا يده؛ لأنه سرق».

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴾ [الانفطار: ١٣].

فذكر الشارع الحكم ــ وهو جعلهم في النعيم ــ وقد اقترن بوصف مناسب ــ وهو البر ــ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن البار يناسبه جعله في النعيم، والتقدير: «جعلنا الأبرار في النعيم؛ لبرهم».

مثال ثالث: قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ [الانفطار: ١٤].

فذكر الشارع ــ هنا ــ للحكم ــ وهو جعلهم في الجحيم ــ وقد اقترن بوصف مناسب ــ وهو الفجور ــ يدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف ــ كما تلاحظ ــ مناسب للحكم؛ حيث إن صفة الفجور تناسب جعلهم في الجحيم، والتقدير: «جعلنا الفجار في الجحيم؛ لفجورهم».

وهذا الحكم عام في كلام الشارع، وكلام المكلفين لا فرق بين الكلامين.

فغالب كلام وألفاظ الشارع قد اعتبرت فيه المناسبة ـ كما سبق التمثيل عليه ـ.

ومثال كلام المكلف: قولنا: «أكرم العلماء».

فهنا ذكر الحكم ـ وهو الإكرام ـ وهو مقرون بوصف مناسب ـ وهو العلم ـ يدل على أن الوصف المناسب علة لذلك الحكم.

أي: أننا ما أكرمناهم إلاَّ من أجل علمهم.

والوصف مناسب للحكم؛ حيث إن العالم يناسبه الإكرام.

مثال آخر: قولنا: «وأهن الفساق».

فذكر الحكم ـ وهو: الإهانة ـ وهو مقترن بوصف مناسب ـ وهو: الفسق ـ يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم.

والوصف مناسب للحكم، حيث إن الفاسق تناسبه الإهانة.

والتقدير: «أهن الفساق؛ لفسقهم».

والخلاصة: أننا نعلم أن الشارع لا يورد حكماً إلاَّ وفيه مصلحة للعباد؛ فإذا ورد الحكم مقروناً بمناسب يغلب على ظننا أن هذا الوصف لذلك الحكم.

لذلك عرف المناسب بأنه: الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة.

* * *

احتمال الوصف المقرون بالحكم

أن يكون هو العلة، أو لتضمنه للعلة

قوله: (ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، لكنه يحتمل أن يكون اعتباره؛ لكونه علة في نفسه، ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، ينبه على أن الغضب علة، لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحاقن، ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدَّى إلى الأكل والشرب. والظاهر الإضافة إلى الأصل فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل).

ش: **أقول**: إن الوصف في كل موضع من المواضع السابقة رتب الحكم عليه، ومعتبر فيه.

والوصف ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الوصف الذي اعتبر وكان علة في نفسه وذاته.

مثال قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن الوصف ـ وهو: السرقة ـ هو علة الحكم ـ وهو: القطع ـ .

كذلك قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» فإن الوصف ـ وهو: إحياء الأرض الميتة ـ علة للحكم ـ وهو: كون تلك الأرض من حقه ـ .

فهنا اعتبر الوصف المناسب علة في نفسه، دون ما تضمنه.

القسم الثاني: الوصف الذي اعتبر، وكان اعتباره؛ لكونه يحتمل: أن العلة ما تضمنه ذلك الوصف واشتمل عليه.

ومن أمثلته ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان».

فهنا: نهى الشارع عن القضاء مع الغضب، والعلة ليست هي: نفس الوصف المناسب ـ وهو الغضب ـ ولكن العلة هي: «الدهشة المانعة من تركيز الفكر» التي تضمنها وصف الغضب.

فظاهر الحديث يدل على أن العلة هي: «الغضب»، ولكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء، وأن الجوع المبرح، والألم المبرح ومدافعة الأخبثين يمنع من استيفاء الفكر وتركيزه علمنا أن علة المنع ليست هي الغضب، بل تشويش الفكر.

هذا ما ذهب إليه بعض العلماء ـ كابن قدامة هنا، والغزالي، وفخر الدين الرازي ـ .

وذهب كثير من العلماء إلى أن علة النهي عن القضاء هي: الغضب نفسه.

فالغضب علة مانعة من القضاء؛ لأن فيه تشويش الفكر واضطراب الحال يؤدي إلى عدم العدل والإنصاف والدقة التي ينبغي للقاضي أن يكون حكمه على وفقها.

فلهذا تجدهم جعلوا العلة ـ هنا ـ من القسم الأول.

وقالوا: إن الحديث وإن دل بظاهره على أن مطلق الغضب علة إلاَّ أن جواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على أن مطلق الغضب ليس بعلة، بل الغضب المانع من القضاء إنما هو الغضب الشديد الذي يشوش الفكر، ويمنع القاضي من استيفاء النظر والفكر.

والحق هو ما ذهب إليه ابن قدامة ــ هنا ــ والغزالي ــ وهو: أن الغضب ليس بعلة بذاته، ولكنه تضمن العلة ــ وهو: تشويش الفكر ــ .

أما كون نفس الغضب هو العلة فهذا خطأ؛ لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدماً، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً؛ لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب، والغضب يوجد حيث لا تشويش، فعلمنا بذلك أنه ليس بينهما ملازمة، وحينئذٍ: تعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة، بل العلة إنما هو التشويش ــ فقط ــ إلاَّ أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.

* * *

أثــر الخــلاف

أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن العلة هي: تشويش الفكر عن استيفاء الفكر والنظر ــ يقولون: يجوز قياس كل ما يشوش الفكر على الغضب كالجوع، والعطش، والحاقن، والألم، ونحو ذلك، فهم يقولون: إن العلة متعدية.

أما أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: إن العلة هي الغضب؛ لكونه مشوشاً للفكر ــ فإنهم ذهبوا إلى أن العلة قاصرة، فلا يجوز قياس الجوع والألم ونحوه عليه.

مثال آخر ــ للقسم الثاني ــ وهو: الوصف الذي تضمن علة ــ حديث الأعرابي ــ وهو: أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: «وقعت على أهلي في نهار رمضان»، فقال الرسول ﷺ: «أعتق رقبة».

فقال بعض العلماء: إن الرسول ﷺ أوجب الكفارة بسبب الوقاع،

أي: رتب فساد الصوم على الوقاع، والوقاع وصف مناسب متضمن لعلة؛ حيث تضمن إفساد الصوم.

وقالوا ذلك حتى يقاس على الوقاع: كل مفسد للصوم كالأكل والشرب عمداً بجامع: إفساد الصوم المحترم.

ولكن الحق في ذلك: أن علة الكفارة هي: وقاع مكلف في نهار رمضان ــ فقط ــ وهو وصف مناسب، هو بنفسه العلة؛ لأن هذا هو الظاهر، فيصرف إليه؛ لأنه الأصل، فصرفه عن هذا الأصل والظاهر إلى شيء تضمنه يحتاج إلى دليل وبرهان.

وقد تكلمنا عن ذلك في «تنقيح المناط».

تنبيه: هناك أنواع أخرى للتنبيه والإيماء إلى العلة ذكرها بعض العلماء، وخالف آخرون فيها.

تنبيه آخر: أنواع الإيماء ليست بمتضاده، ولا متناقضة، وبناء على ذلك فلا مانع من أن يأتي مثال واحد ينطبق على أكثر من نوع.

فبعض الأمثلة يكون الإيماء والتنبيه فيه من عدة جهات بحسب جهة النظر فيه ــ وقد لاحظت ذلك في الأمثلة السابقة ــ .

* * *

القسم الثاني

إثبات العلة الشرعية بالإجماع

قوله: **(القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع).**

ش: **أقول:** القسم الثاني ــ من أقسام إثبات العلة الشرعية، أو من مسالك العلة ــ : الإجماع.

وقد سبق بيان أن أكثر العلماء يقدمون الإجماع على النص على العلة، وذلك لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ والتأويل.

* * *

موقف العلماء من كون الإجماع مثبتاً للعلة

لقد اختلف العلماء في هذا المسلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن الإجماع يعتبر من أقوى الأدلة على إثبات العلة الشرعية.

أي: هو أقوى مسلك من مسالك العلة.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء من السلف والخلف.

* * *

المذهب الثاني

أن الإجماع لا يعتبر مسلكاً من مسالك العلة، ولا دليلاً من الأدلة التي تثبت به العلة الشرعية.

وحكي ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني، ونقل عنه قوله ــ بعدما ذكر مذهب الجمهور السابق ــ: «وهذا لا يصح عندنا فإن القياسين ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم».

وقال الشوكاني ــ مؤيداً لكلام القاضي أبي بكر السابق ــ: «وهذا الذي قاله ــ أي القاضي ــ صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم».

وقال بعض الشافعية: لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه.

الراجـــح

هو المذهب الأول وهو: أن الإجماع يعتبر من الأدلة المثبتة للعلة الشرعية ـ أي: من مسالك العلة ـ .

فإذا أجمع القائلون بالقياس ـ وهم الجمهور ـ على علية وصف، فإن إجماعهم هذا صحيح، ما دمنا أننا قد ذكرنا أن القياس نفسه مجمع على صحة الاستدلال به ـ كما سبق ذكر ذلك في حجيته ـ .

أما ما ذكره منكرو القياس ـ من إنكار القياس وعدم القول به ـ فهو باطل من وجهين:

الوجه الأول: أنه لا دليل لهم صحيح على هذا الإنكار، وقد سبق إبطال كل دليل استدلوا به، سواء كان دليلاً عقلياً، أو نقلياً.

الوجه الثاني: أن معظم الشريعة صدر عن اجتهاد وقياس، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، وهذا قد تواتر واستفاض، ومع ذلك لم يلتفت منكرو القياس إلى ذلك التواتر، ومن لم يلتفت إلى المتواتر، ولم يحفل بمخالفته لم يعتد بما ذهب إليه، ولم يوثق بقوله.

لذلك، فإن المثبتين للقياس إذا أجمعوا على علية وصف، فإن إجماعهم هذا صحيح. والله أعلم.

* * *

نوعا الإجماع على العلة

الإجماع على العلة نوعان:

النوع الأول: أن يجمع العلماء على علية وصف معين بذاته كإجماعهم على أن «الصغر» علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله.

النوع الثاني: أن يجمع العلماء على أصل التعليل، مع الاختلاف في عين العلة، كإجماعهم على أن تحريم الربا في البر معلل بوصف من الأوصاف، مع أنهم اختلفوا في العلة بعينها، فبعضهم قال: إن العلة هي المكيل، وبعضهم ذهب إلى أن العلة: الطعم، وبعضهم ذهب إلى أنه الادخار، وبعضهم ذهب إلى أنه الوزن.

* * *

أمثلة للعلة المجمع عليها

هناك كثير من الأمثلة على ذلك. وإليك بيانها:

المثــال الأول

قوله: **(كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية).**

ش: **أقـول**: المثـال الأول ـ مـن أمثلـة العلـة المجمـع عليهـا ـ: إجماعهم على أن «الصغر» علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله.

أي: أنه لما منع الصغير من التصرف بماله، أجمع العلماء على أن علة ذلك هي: «الصغر».

لذلك قاسوا على ذلك، ولاية النكاح للصغير بجامع الصغر.

فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الولاية على الصغير في التصرف بماله.

الفرع: الولاية في النكاح.

العلة: الصغر ـ وهي مجمع عليها.

الحكم: الولاية على الصغير في النكاح، وجلب ما هو الأصلح له فيه.

المثـال الثانـي

قوله: (**وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان: اشتغال قلبه عن الفكر، والنظر في الدليل، والحكم، وتغير طبعه عن السكون، والتلبث للاجتهاد**).

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة العلة المجمع عليها ــ: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، فأجمع أكثر العلماء على أن علة منع القاضي عن القضاء وهو غضبان، هو: «تشويش الفكر، وصرفه عن النظر في أدلة الخصمين وعدم تريثه وسكونه، واضطرابه».

لذلك قاسوا عليه: كل ما يشغل فكره من شدة جوع، وشدة عطش، وشدة ألم، فقاسوا على الغاضب الجائع فعندنا أربعة أركان:

الأصل: الغضبان.

الفرع: الجائع.

العلة: اشتغال الفكر والذهن عن التركيز.

الحكم: أن كلاً منهما يمنع من القضاء بين اثنين.

ومنع بعضهم أن تكون العلة هي: التشويش، وقال: إن العلة هي: الغضب نفسه، لذلك تكون العلة هنا قاصرة.

وقد سبق بيان ذلك.

* * *

المثـال الثالـث

قوله: (**وكتأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان، فإنه يؤثر في**

الغصب إجماعاً، فيقيس السارق ـ وإن قطع ـ على الغاصب؛ لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً).

ش: **أقول**: المثال الثالث ـ من أمثلة العلة المجمع عليها ـ : تلف مال تحت اليد العادية. بيانه:

أنه على الغاصب ضمان ما أتلف من مال، والوصف المؤثر في ذلك إجماعاً: كون التالف مالاً تلف تحت اليد العادية.

فيقاس عليه: السارق، فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع، فإن هذا لا يعفيه من ضمان ما أتلف، والجامع بينهما: أنه مال تلف تحت اليد العادية.

* * *

المثال الرابع

أن الأخ الشقيق مقدم في الإرث على الأخ لأب، والعلة المجمع عليها هنا هي: امتزاج الجنسين، وكون النسب من الأبوين.

فيقاس عليه: تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح وتحمل العاقلة بجامع امتزاج النسبين في كل منها.

* * *

المثال الخامس

أن البكر الصغيرة يولى عليها، وأجمعوا على أن علة ذلك هي: الصغر.

فيقاس عل ذلك ـ عند الحنفية ـ الثيب الصغيرة في وجوب التولية عليها بجامع الصغر.

* * *

بيان أنه ليس للمعترض المطالبة بتأثير العلة في الأصل والفرع

قوله: (فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها، وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه: أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلاَّ ويتوجه عليها هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثار خيال الفرق، وكذلك لو قال: الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً فالتؤثر في التقديم في النكاح، أو قال: الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الثيب).

ش: أقول: إذا قاس المستدل الفرع على الأصل بجامع وعلة قد أجمع العلماء عليها، فليس للخصم ــ وهو المعترض ــ أن يطالب بتأثير تلك العلة في الأصل، ولا أن يطالب بتأثير تلك العلة في الفرع، وإن طالب في ذلك فلا يصح ذلك ولا يقبل. وبيان ذلك:

أما الأول ــ وهو: مطالبته بتأثير تلك العلة في الأصل ــ فهو ساقط وباطل؛ وذلك لأن تأثير تلك العلة ثابت بالإجماع كالأمثلة السابقة الذكر.

وأما الثاني ــ وهو: مطالبة الخصم بتأثير تلك العلة في الفرع ــ فهو أيضاً ــ باطل وساقط؛ لأن هذه المطالبة ستكون في كل قياس؛ لأن القياس ــ كما سبق ــ هو: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة الجامع بينهما وهي: العلة.

وما من تعدية ــ وهو القياس ــ إلاَّ ويتجه عليها هذا السؤال ــ وهو مطالبة المعترض بتأثير العلة في الفرع ــ .

فمثلاً يقول المعترض: ما الدليل على أن التشويش ـ مثلاً ـ مؤثر في منع القاضي الجائع من القضاء.

ولو فتح هذا الباب، وهو أن يقبل المستدل والقائس مثل تلك الأسئلة، لما أمكن إغلاقه.

ولكن يكلف المعترض ـ الذي أورد هذا السؤال ـ ببيان الفرق بين الأصل والفرع فإن أورد فرقاً بينهما مقبولاً جاء على سنن الفروق المعروفة، فإنه يلزم القائس أن يجيب عنه، وبين أن ما أثاره من فرق لا يعتبر فرقاً حقيقياً.

فمثلاً: قال المستدل: إن الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث على الأخوة لأب إجماعاً، فالتؤثر في التقديم في النكاح.

أي: أنه كما قدم الأخوة الأشقاء في الميراث على الأخوة لأب، كذلك يقدم الأخوة الأشقاء في النكاح بجامع امتزاج النسبين.

فيقول المعترض ـ مثلاً ـ: الأخوة لأم أثرت في الميراث؛ لأن مجردها يؤثر في التوريث، فلم قلت ـ أيها القائس ـ: إذا استعمل في الترجيح ما يستقل بالتأثير، فيستعمل حيث لا يستقل، فتقبل المطالبة إذا وردت على هذه الصيغة.

فإن ذكر ذلك لزم المستدل ـ وهو القائس ـ أن يجيب عنه.

أما المطالبة بتأثير العلة في الفرع ـ ابتداء فإنه لا يصح.

كذلك يقال: في المثال الخامس ـ وهو: أن «الصغر» أثر في الولاية على البكر في التزويج، فكذلك أثر في الولاية على الثيب الصغيرة.

فإن طالب المعترض بتأثير العلة في الفرع ـ وهي الثيب الصغيرة ـ فعليه الدليل على ذلك، وذكره للفرق بين الفرع والأصل.

القسم الثالث

إثبات العلة الشرعية بالاستنباط

قوله: **(القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط)**.

ش: **أقول**: القسم الثالث ــ من أقسام إثبات العلة الشرعية ــ: الاستنباط.

وتسمى: المسالك العقلية، والمسالك الاجتهادية.

والمراد به: استنباط المجتهد لعلة حكم الأصل باجتهاده.

* * *

أنواع استنباط العلة

قوله: **(وهو ثلاثة أنواع)**.

ش: **أقول**: استنباط العلة من حكم الأصل واستخراجها يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: إثبات العلة بالمناسبة والإخالة.

النوع الثاني: إثبات العلة بالسبر والتقسيم.

النوع الثالث: إثبات العلة بالدوران.

وإليك بيان كل واحد من تلك الأنواع:

النوع الأول

قوله: **(أحدها: إثبات العلة بالمناسبة)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ــ من أنواع إثبات العلة بالاستنباط ــ: المناسبة والإخالة.

تعريف المناسبة لغة

المناسبة، أو المناسب يأتي في اللغة بمعنى المشاكل للشيء، ويطلق لغة على الملائمة، ومنه قولهم: «تلائم القوم والتأموا» إذا اجتمعوا واتفقوا وتناسبوا.

ومن العلماء من يفرق بين المناسبة والملائمة.

* * *

تعريفها اصطلاحاً

قوله: (وهو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً، ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم عقيبة مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة، بل متى كان في إثبات الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به؛ إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلاَّ لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلل بالوصف المشتمل عليها).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في تعريف المناسب في الاصطلاح، ومن تلك التعريفات ما يلي:

التعريف الأول: أن يكون الوصف الذي اقترن به الحكم مناسباً له وهذا تعريف ابن قدامة ــ هنا ــ .

ومعناه: أن يدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح، أو فيه دفع مفسدة من المفاسد.

وأدرك العقل ذلك لوجود رابط «ما» من الروابط العقلية بين ذلك الوصف وتلك المصلحة.

مثال ذلك: قولنا: «حرمت الخمر» لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهذا التعليل مناسب؛ لأنه يؤدي إلى حفظ العقل من التخبط، لذلك يقاس على الخمر كل ما يزيل العقل ويغطيه عن إدراك الحقائق كالنبيذ المشتد، والهروين، والحشيش، وجميع أنواع المخدرات، لكن لو قلنا: حرمت الخمر؛ لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تحفظ في الدن أو الزجاجات، فإن ذلك لا يناسب.

فالمناسب يكون ـ على ذلك ـ ما تضمن تحصيل مصلحة كالحاجة فإنها علة لإحلال البيع، والشكر مع النعم. فإن ذلك يدل على التعليل بالأمرين؛ لأننا علمنا أن الشارع لا يأمر بشيء إلاَّ وفيه مصلحة، ولا ينهى عن شيء إلاَّ وفيه مفسدة على العباد.

فإذا علمنا أن الحكم يفضي إلى مصلحة في موضع فإنه يغلب على ظننا أن الشارع قصد بإثبات ذلك الحكم تحصيل تلك المصلحة، فنعلل بالوصف المشتمل على تلك الصلحة.

وهذا التعريف الذي أورده ابن قدامة هو بمعنى تعريف المناسب عند كثير من العلماء، حيث عرفوه بأنه: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية، أو دنيوية، أو دفع مفسدة»، وهذا التعريف المختار عندي.

وفسرت المصلحة بأنها اللذة ووسيلتها.

وفسرت المفسدة بأنها الألم ووسيلته.

وكل من المصلحة والمفسدة يكون على البدن، والنفس، ويكون في الدنيا والآخرة.

وإنما أتي بعبارة: «يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء»؛ لأن العاقل متى ما خير فإنه مما لا شك فيه يختار المصلحة ودفع المفسدة، وهذا معنى كونه مقصوداً.

وأتي بقيد: «الظاهر المنضبط»؛ لأن الخفي منه، وغير المنضبط غير معتبر؛ لأنه غير معلوم، فلا يمكن معرفة الحكم به.

ومن هنا يُلجأ فيما خفي من الأوصاف إلى مظنتها الظاهرة المنضبطة.

فالمشقة ــ مثلاً ــ تظهر في بادىء ذي بدء أنها مناسبة لترتيب الحكم ــ وهو الترخص في الإفطار مثلاً ــ عليها، تحصيلاً للمصلحة المقصودة، وهي: التخفيف، لكنها لما كانت غير منضبطة؛ لأنها ذات مراتب وتختلف باختلاف الأزمان، والأشخاص، تعذر جعلها علة للحكم ومناطاً له، وأنيط الحكم بما يلازمها وهو: السفر؛ لأنه مظنتها.

التعريف الثاني: أن المناسب عبارة عما لو عرض على العقل لتقلته بالقبول، وهذا هو تعريف أبي زيد الدبوسي الحنفي.

التعريف الثالث: أن المناسب هو: «الملائم لأفعال العقلاء في العادات».

التعريف الرابع: أن المناسب هو: «ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً».

وهناك تعريفات أخرى للمناسب نكتفي بما ذكرناه عنها والأقرب إلى الصواب منها هو التعريف الأول. والله أعلم.

* * *

تقسيمات المناسب

قسم العلماء المناسب بتقسيمات كثيرة، هي كما يلي:

التقسيم الأول

من حيث تأثيره وعدم تأثيره

قوله: **(إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر، وملائم، وغريب).**

ش: **أقول:** التقسيم الأول ـ من تقسيمات المناسب ـ: ينقسم المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره إلى أقسام أو أنواع ثلاثة:

النوع الأول: المناسب المؤثر.

النوع الثاني: المناسب الملائم.

النوع الثالث: المناسب الغريب.

والسبب في ذلك التقسيم: أن الوصف المناسب إما أن يظهر تأثير عينه في عين الحكم، أو يظهر تأثير عينه في جنس الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في عين الحكم، أو يظهر تأثير جنسه في جنس الحكم. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

النوع الأول: المؤثر

قوله: **(فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع).**

ش: **أقول:** النوع الأول: المناسب المؤثر، وهو: الذي دل النص أو الإجماع على كونه علة للحكم في محل النص، أو في غير محل النص.

* * *

انقسـام المؤثـر

قوله: (وهو شيئان).

ش: **أقول**: المناسب المؤثر يتكون من شيئين، هما:

الشيء الأول: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

الشيء الثاني: ما يظهر تأثير عينه في جنس الحكم.

ومعنى ذلك: أننا إذا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت مناسبته بنص أو إجماع ألحقنا به إثبات عين ذلك الحكم، أو جنسه بذلك الوصف المناسب في صورة أخرى.

فهذا هو المؤثر بقسميه، أي: ثبت تأثير الوصف في حكم الأصل المقيس عليه بنص أو إجماع. وإليك بيان ذلك:

* * *

الشيء الأول والقسم الأول من المؤثر

قوله: (**أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عينه في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر، وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس، ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر، بل يعلل بهما؛ فإن الحيض، والعدة، والردة تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع، وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل، وربما يقربه منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلاّ تعدد المحل كقولنا: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به»، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع**

في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه).

ش: **أقول**: الشيء الأول، أو القسم الأول ـ من قسمي المؤثر ـ: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

ويتبين ذلك بالأمثلة:

المثال الأول: الحرة الحائض تسقط عنها الصلاة بالنص والإجماع؛ لوصف مناسب وهو: «مشقة التكرار». بيان ذلك:

أن الصلاة تكرر، فلو وجب قضاؤها لشق عليها ذلك.

فهنا: قد ظهر تأثير عين الوصف ـ وهو المشقة ـ في عين الحكم وهو: سقوط الصلاة.

فقسنا على الحرة الأمة في ذلك؛ لأنهما يشتركان في مشقة التكرار.

المثال الثاني: تجب الولاية على مال الصغير بالإجماع، والعلة هي: الصغر، فهنا اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع.

وهذا لم يختلف فيه القائلون بالقياس.

وهذا الوصف المناسب الذي أثر عينه في عين الحكم يمكن أن يجتمع معه وصف آخر في الأصل المقيس عليه، فاجتماع مؤثرين لا يضر، فيعلل بهما حكم الأصل، ويلحق الفرع بالأصل بجامع الوصف المشترك بينهما.

مثال ذلك: أن يجتمع في امرأة واحدة: «حيض» و «عدة» و «ردة».

أي: توجد امرأة حائض، ومعتدة، ومردة، فهنا لا يجوز وطئها، ويعلل هذا الحكم ـ وهو عدم جواز وطئها ـ بالعلل والأسباب الثلاثة: «الحيض» و «العدة» و «الردة».

ويقاس عليها الأمة؛ لعدم الفارق بين الحرة والأمة في ذلك.

وهذا قد أقر به بعض من ينكر القياس، وهو قريب من تنقيح المناط، حيث إنا قلنا هناك أنه ظهر أثر الوقاع في نهار رمضان في عين الحكم ــ وهو: وجوب الكفارة على ذلك الأعرابي ــ وقلنا: إن الأعجمي والتركي والهندي في معناه؛ لأن العلة عامة وهي: «وقاع مكلف في نهار رمضان»؛ لأن الفرع ــ هنا ــ في معنى الأصل، ولا فرق.

فكذلك يقال: «إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر»، فالزبيب في معنى البر فيلحق به؛ لأنه لا فرق بين الفرع والأصل إلَّا تعدد المحل.

تنبيه: وقع في كلام ابن قدامة ــ فيما سبق ــ اضطراب وتقديم وتأخير وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المخطوطة، ولكن هو يريد ما قلته في الشرح. والله أعلم.

* * *

الشيء الثاني ــ أو القسم الثاني من المؤثر ــ

قوله: (**الشيء الثاني: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة**).

ش: **أقول**: الشيء الثاني ــ أو القسم الثاني من قسمي المؤثر ــ: ما يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم.

ويتبين ذلك بالمثال: فالأخ الشقيق مقدم في الميراث على الأخ لأب فيقاس على ذلك تقديمه في ولاية النكاح.

فوصف «الأخوة» قد اتحد في الأصل والفرع بالنوع.

والحكم ـ الذي هو الولاية والإرث ـ متحدان بالجنس، لا بالنوع.

فصار عندنا وصف ـ وهو الأخوة ـ قد أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم.

فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم.

* * *

الفرق بين قسمي المؤثر

يتبين الفرق بينهما بالمثالين السابقين، فنقول:

إن تأثير المشقة في الأمة والحرة متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة فيهما كذلك فمشقة الأمة هي مشقة الحرة، وسقوط الصلاة في حق الأمة هو سقوط الصلاة في حق الحرة.

بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث فإنهما متحدان بالنوع فقط؛ لأنهم أخوة وأخوة، ولكن لا نقول: «ولاية وولاية»، ولا نقول: «إرث وارث»، بل نقول: ولاية نكاح، وإرث فلا يجمعهما نوع واحد، بل جمعهما جنس واحد، وهو جنس التقديم.

* * *

النوع الثاني: الملائم

قوله: **(النوع الثاني: الملائم، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر).**

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من أنواع المناسب من حيث التأثير وعدمه ــ الملائم: وهو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

أي: الملائم هو: ما ظهر تأثير جنس الوصف في عين الحكم.

مثاله: ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحرج والمشقة في عين الحكم ــ وهو: إسقاط قضاء الصلاة؛ قياساً على المسافر، فإن مشقة السفر أثرت في عين الحكم ــ وهو: إسقاط الركعتين حين القصر.

* * *

النوع الثالث: الغريب

قوله: **(النوع الثالث: الغريب، وهو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام)**.

ش: **أقول**: النوع الثالث ــ من أنواع المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره ــ : الغريب: وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

مثاله: إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة، كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين.

أي: أنا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجده من حيث الجملة يراعي جنس المصالح في جنس الأحكام.

تنبيه: لقد اختلف العلماء في تعريفات الملائم والغريب اختلافاً واسعاً وسيأتي ذكر بعض ذلك.

* * *

مراتب جنس الوصف والحكم

قوله: **(ثم للجنسية مراتب بعضها أعم من بعض)**.

ش: **أقول**: لما فرغ من بيان أن الحكم ثابت بالوصف، شرع في بيان أن الحكم والوصف جنس تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، وفيما يلي بيان ذلك ليعرف أنواع تأير الأوصاف في الأحكام:

أولاً: مراتب الحكم.

ثانياً: مراتب الوصف.

أولًا:
مراتب الحكم من حيث الخصوص والعموم

قوله: **(فإن أعم الأوصاف كونه حكماً، ثم ينقسم إلى إيجاب، وندب، وتحريم وإباحة، وكراهية، ثم الواجب ينقسم إلى عبادة، وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام)**.

ش: **أقول**: مراتب الحكم، وبيان تأثير الوصف عليه.

فأعم مراتب الحكم: وصفه بأنه حكم؛ لأنه يشمل الحكم التكليفي والحكم الوضعي هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا واجب ـ مثلاً ـ؛ لأن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام: «واجب، ومندوب، ومباح، ومكروه، وحرام». كما سبق بيانه.

المرتبة الثالثة: كون هذا الواجب عبادة؛ لأن الواجب ينقسم إلى قسمين: «عبادة اصطلاحية كالصلاة والزكاة» و «غير عبادة».

المرتبة الرابعة: كون هذه العبادة صلاة؛ لأن الواجب الذي هو عبادة ينقسم إلى صلاة وزكاة وحج، وصوم.

هذه أربع مراتب قد رتبت ترتيباً تنازلياً من الأعم إلى الأخص:

حكم، ثم واجب، ثم عبادة، ثم صلاة.

وتأثير بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثير الأعم في الأعم أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم، وتأثير الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين؛ لأن في كل واحد منهما قوة من حيث الخاصية وضعف من جهة العموم.

فلنرجع إلى المراتب الأربع السابقة فنقول:

الوصف الذي ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة؛ لأن العبادة أعم من الصلاة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر تأثيره في الواجب؛ لأن الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة.

والوصف الذي ظهر تأثيره في الواجب أخص مما ظهر تأثيره في الحكم؛ لأن الحكم ينقسم إلى واجب وندب وغيرهما.

* * *

ثانياً:

مراتب الوصف من حيث العموم والخصوص

قوله: (وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه، وأخص منه: كونه مصلحة خاصة كالردع، أو سد

الحاجة، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه).

ش: **أقول**: هذا بيان مراتب الوصف، وقوة تأثيره على الحكم.

فأعم مراتب الأوصاف: كونه وصفاً؛ لأن الوصف يشمل مناط الحكم، والوصف الذي لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم، هذه المرتبة الأولى.

المرتبة الثانية: كون هذا الوصف مناطاً للحكم؛ لأن الوصف يشمل نوعين: ما يصلح أن يكون مناطاً، وما لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم.

المرتبة الثالثة: كون هذا المناط مصلحة، لأن المناط يشمل نوعين: المناط الذي لا يفهم منه المصلحة، وهو التعبدي، والمناط الذي يفهم منه المصلحة.

المرتبة الرابعة: كون هذه المصلحة خاصة؛ لأن المصلحة قد تكون عامة، وقد تكون خاصة.

مثال المصلحة العامة: كل حكم تضمن مطلق النفع للعباد.

مثال المصلحة الخاصة: كإقامة الحدود لردع الجاني عن أن لا يعود لمثل ما فعل، ولردع وزجر الآخرين لئلا يفعلوا مثل ما فعل.

وكوجوب الزكاة لسد حاجة الفقير.

هذه أربع مراتب رتبت ترتيباً تنازلياً من الأعم إلى الأخص: وصف، ثم مناط، ثم مصلحة، ثم مصلحة خاصة.

وتأثير بعض الأوصاف على بعض الأحكام يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، وتأثير الأعم في

الأعم أضعف أنواع التأثير؛ لأن دلالة الخصوص على الخصوص أقوى من دلالة العموم على العموم.

وتأثير الأخص في الأعم، وتأثير الأعم في الأخص يعتبر وسطاً بين الطرفين كما قلنا سابقاً.

* * *

تعريفات أخرى للملائم والغريب

قوله: (وقيل: بل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم كتأثير المشقة في التخفيف، والغريب: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم؛ لكونه مسكراً، وفي معناه: كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به، وقولنا المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده؛ قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده فإنا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر تعريفه المختار للملائم، والغريب، شرع في ذكر تعريفات أخرى لهما، ذكرهما الغزالي. وإليك بيان ذلك:

أولاً: تعريف الملائم هو: ما عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم.

وهو تعريف الغزالي في «شفاء الغليل».

مثاله: تأثير جنس الوصف ـ وهو: المشقة ـ في جنس الحكم ـ وهو: تخفيف الأحكام كإسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء.

أي: أن سقوط قضاء الصلاة إذا علل بالحرج والمشقة، فإن هذا من

جنس معاني الشرع وملائم له، إذا ما نظرنا إلى إسقاط الشرع كثيراً من التكاليف بأنواع من الكلفة، كما هو الشأن في السفر والمرض ونحوهما.

ثانياً: تعريف الغريب هو: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع.

وهذا تعريف الغزالي في «شفاء الغليل» وفي «المستصفى».

مثال ذلك: أن يقال في الخمر: إنها حرمت لكونها مسكرة، فيقاس عليها كل مسكر، مع أن أثر السكر لم يظهر في موضع آخر، لكنه مناسب فيما يظهر، حيث اقترن الحكم به.

مثال آخر: المطلقة ثلاثاً في مرض الموت حكمنا بأنها ترث؛ لأن الزوج قصد الإضرار بها والفرار من ميراثها، فيعامل بنقيض قصده على ما هو متبع في القواعد الشرعية، قياساً على القاتل ــ الذي قتل مورثه ــ حيث إننا نحرمه من الميراث؛ لأنه استعجل أمراً قبل أوانه فعوقب بحرمانه.

ومن الواضح أن تعليل حرمان القاتل بهذا الواصف لم يناسب جنساً من تصرفات الشرع، مع أنه يبدو مناسباً.

أي: أن الشارع لم يلتفت إلى مثل هذه الأوصاف في مواضع أخرى، فتبقى المناسبة مجردة عن الشواهد، وغريبة.

* * *

موقف بعض العلماء من المناسب الملائم والغريب

قوله: **(وقد قصر قوم القياس على المؤثر)**.

ش: **أقول**: سبق أن ذكرنا أنواع المناسب الثلاثة ــ وهي: المؤثر، والملائم، والغريب، وبينا تعريف كل واحد منها مع التمثيل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العلماء القائلين بالقياس قد اتفقوا على أن المؤثر مقبول في كونه وصفاً مناسباً للحكم.

وأما الملائم والغريب فقد اختلفوا في قبولهما، كما اختلفوا في تعريفهما.

وقصر بعض العلماء القياس على المؤثر فقط، وقالوا: لا يصح القياس إلاّ بجامع وصف مؤثر في الأصل، ومن هؤلاء أبو زيد الدبوسي الحنفي.

* * *

دليل قصر القياس على المؤثر

قوله: **(لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكم؛ إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً كتحريم الميتة، والخنزير، والدم، والحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، مع إباحة الضب، والضبع، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار؛ فهذه ثلاث احتمالات، فالتعيين تحكم بغير دليل، ووهم مجرد، مستنده أنه لم يظهر إلاّ هذا، وهذا غلط، فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، وبمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم، وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه علم كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً)**.

ش: **أقول**: استدل من قال: يقصر القياس على الوصف المناسب المؤثر ــ فقط ــ بقوله: أنا لو قلنا بجواز القياس بوصف مناسب غير المؤثر في الأصل ــ كالملائم والغريب ــ لكان ذلك تحكماً ــ وهو: الدعوى بلا دليل ــ .

أي: لو جزمنا بأن الشارع قد أثبت هذا الحكم من أجل ذلك المناسب

غير المؤثر ــ وهو الملائم والغريب ــ لكنا قد قلنا شيئاً بلا دليل، وهذا هو التحكم.

فمثلاً: قياس النبيذ على الخمر بسبب وصف الإسكار، فإن ذلك يحتمل ثلاثة احتمالات، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبداً وتحكماً ــ أي: غير معلل ــ مثل تحريم أكل «الخنزير»، و «الميتة» و «الدم» و «الحمر الأهلية» و «كل ذي ناب من السباع» و «كل ذي مخلب من الطير»، مع إباحة أكل «الضب» و «الضبع» و «الثعلب» ــ عند بعض المذاهب ــ .

الاحتمال الثاني: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لوصف آخر مناسب غير الإسكار، ولكنه لم يظهر لنا.

الاحتمال الثالث: يحتمل أن يكون الخمر قد حرم لهذا الوصف، وهو: الإسكار.

فهذه ثلاثة احتمالات كلها متساوية.

ولا يمكن أن يرجح أحدها على الآخر إلاَّ بمرجح.

وأنتم عينتم أحدها ــ وهو الإسكار ــ بغير دليل صحيح. ولا دليل لكم سوى أنه لم يظهر إلاَّ هذا الوصف المناسب، وهذا وهم مجرد.

أي: أن هذه ثلاثة احتمالات متساوية، فالحكم بواحدة منها تحكم بغير دليل فالمستدل قاض بأنه ليس في الوجود إلاَّ ما ظهر له، فتقول نفسه: إنه لا بد من سبب، ولا سبب للحكم إلاَّ هذا، فإذاً هذا هو السبب، فقوله: «لا بد من سبب» إن سلمناه، فلا نسلم قوله: «لا سبب إلاَّ هذا»؛ لأنه تحكم؛ حيث إن مستنده: أنه لم يعلم إلاَّ هذا، فجعل عدم علمه بسبب آخر

علماً بعدم سبب آخر، وهو غلط، وبمثل هذا الطريق: أبطلتم القول بالمفهوم؛ لأن مستند القائل به: أنه لا بد من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث؛ إذ قلتم: «بم عرفتم أنه لا باعث سواه» فقد يوجد باعث على التخصيص لم يظهر لكم، وهذا الكلام واقع في إمكان التعليل بمناسب لا يؤثر، ولا يلائم.

وهذه الاحتمالات لا يمكن أن تجري في الوصف المناسب المؤثر؛ لأنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً، أو إجماعاً، ففيه من القوة ما لا يمكن أن يتطرق إليه أي احتمال، فيقصر القياس عليه.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: **(قلنا: لا يصح ما ذكروه؛ لوجهين)**.

ش: **أقول**: ما ذهب إليه هؤلاء العلماء ــ وهو: أن القياس يقصر على المؤثر، دون الملائم والغريب ــ لا يصح؛ لوجهين هما:

الوجه الأول

قوله: **(أحدهما: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص، أو إجماع)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد بان من خلالهما عدم صحة قول بعض العلماء السابق ــ: أنه بعد تتبع واستقراء ما ثبت عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ من الاجتهادات والأقيسة أنهم علقوا الأحكام بالأوصاف، ولم يشترطوا في كل قياس: كون العلة معلومة بالنص،

أو الإِجماع، ولو كان ذلك مشترطاً لما غفلوا عنه وتركوه، وإلاَّ لزم القدح فيهم، وهذا لا يجوز.

فثبت أنهم اعتبروا الوصف المناسب مطلقاً سواء كان مؤثراً، أو ملائماً، أو غريباً.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (والثاني: أن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل اختصاصها به، وبه اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم، علم من الصحابة اتباع العلل، واطراح التعبد، مهما أمكن، فكذا هاهنا، ولا فرق).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الوجهين اللذين قد اتضح من خلالهما فساد قول بعض العلماء السابق ــ: أنه إذا غلب على ظننا أن هذا الوصف قد اقترن الحكم به أخذنا به، وقلنا بأن الحكم مرتبط به، والوصف الملائم، والغريب يفيد الظن بأنه سبب الحكم ومقتضيه، فوجب القول بهما واعتبارهما؛ لأن الظن واجب الاعتبار والعمل به.

فما أثبت الشرع الحكم على وفقه إلاَّ لأنه قد لاحظه، والتفت إليه.

وهذا الاحتمال ــ وهو اعتبار الوصف الملائم والغريب ــ نرجحه على احتمال التحكم والتعبد، كما قلنا ــ فيما سبق ــ حينما قمنا برد مذهب منكري القياس كما في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمل أن يكون مختصاً بذلك المحل كما اختص تأثير الزنا بالمحصن،

وتأثير السرقة بالنصاب، فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال، دون ولاية النكاح، وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث، دون الولاية في النكاح.

وهذا هو مستند نفاة القياس ــ كما سبق بيانه ــ .

لكن أجبنا عن ذلك وقلنا ــ فيما سبق ــ : إنا لما تتبعنا الفتاوى الصادرة عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وجدناهم يتبعون العلل والأوصاف، ويتركون تنزيل الشرع على التحكم والتعبد ما أمكن، فكذلك هاهنا، ولا فرق بينهما.

* * *

الجواب عن دليل هؤلاء العلماء

إن العلماء الذين قالوا: يقصر القياس على الوصف المؤثر في الأصل ــ فقط ــ دون الملائم والغريب، ذكروا عبارات ينبغي أن نجيب عنها، وهي كما يلي:

الجواب عن العبارة الأولى

قوله: **(وقولهم: يحتمل أن ثم مناسباً آخر، فهو وهم محض، وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر، لو ظهر لبطل الظن، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثر إنما يغلب على الظن؛ لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض، وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة، ولو ظهرت لزال الظن وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه، ولم يظهر لنا من الصحابة إلاَّ اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه، ولم يميزوا جنساً على جنس، فهمها سلمتم غلبة الظن أوجب اتباعه)**.

ش: **أقول**: لما قال العلماء: «يقصر القياس على المؤثر فقط، دون الملائم والغريب»، وقالوا ـ في دليلهم ـ: «يحتمل أنه يوجد في تحريم الخمر وصف آخر ـ غير الإسكار ـ هو الباعث للشارع، ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى الوصف الذي ظهر لنا؛ لعدم ظهور آخر، لا لدليل دل عليه.»

يجاب عن ذلك: بأن ما ذكرتموه هو وهم محض من وجوه:

الوجه الأول

أن احتمال وصف مناسب آخر بدون إثباته وإظهاره، هذا لا يؤثر في الوصف المناسب الذي غلب على ظننا ـ وهو الإسكار ـ، ولو أظهر لعرض على عقول المجتهدين فإن كان وصفاً مناسباً أقوى من الظاهر لنا: قبلناه، وإن لم يكن: رددناه.

أما مجرد احتمال وجود وصف فهذا لا يمكن أن يلتفت إليه.

* * *

الوجه الثاني

أنه لو فتح هذا الباب ـ وهو رد ما غلب على الظن بمجرد احتمال وجود وصف آخر ـ لم يستقم أيُّ قياس؛ فإن العلة الجامعة بين الأصل والفرع وإن كانت مؤثرة فإنما يغلب على الظن الاجتماع، لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنى لو ظهر لزالت عنه غلبة الظن، ولعدم ظهور علة أخرى معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفعت غلبة الظن.

* * *

الوجه الثالث

أنه يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل، عليه والعمل به.

فكذلك هنا.

* * *

الوجه الرابع

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ لما أجمعوا على جواز الاجتهاد لم يظهر لنا من ذلك إلاَّ اتباع الرأي الأغلب ــ بدليل اختلافهم فيما بينهم ــ ولم يضبطوا ويحصروا أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جنساً عن جنس.

فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه مطلقاً سواء كان الوصف المناسب مؤثراً، أو ملائماً، أو غريباً.

* * *

الجواب عن العبارة الثانية

قوله: (وقولهم: «هذا وهم» لا يصح، فإن الوهم ميل النفس من غير سبب، والظن: ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما، ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناه على الوهم سفه، ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن، وقد بينا الظن هاهنا فيجب اتباعه. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال بعض العلماء: يُقصر القياس على المؤثر، دون غيره، وعللوا ذلك بقولهم: «إن تعيين أحد الاحتمالات الثلاثة ــ السابقة الذكر في دليلهم ــ تحكم ووهم».

أجيب عن ذلك: بأن كلامكم هذا لا يصح، وذلك؛ لأنه غلب على ظننا أن علة تحريم الخمر هي: الإسكار، وذلك بأمارات وقرائن دلت على ذلك.

وفرق بين الوهم والظن.

فالوهم: ميل النفس من غير سبب مرجح.

أما الظن: ميل النفس بسبب مرجح.

والظن معتبر في الأحكام الشرعية والتصرفات.

فمثلاً: من بنى أمره في المعاملات الدنيوية على الوهم سفه في عقله ومن بناه على الظن كان معذوراً، وتصرفه تصرفاً شرعياً.

ومن تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، وإن تصرف بالوهم ضمن، ومن رأى مركب القاضي عند باب الأمير، واعتقد بأن القاضي عند الأمير وبنى على ذلك مصلحة لم يكن متوهماً، والظن يجب العمل به. والله أعلم.

تنبيه: سبق بيان أقسام الوصف المناسب من حيث التأثير وعدم التأثير، وهي الوصف المناسب المؤثر، والملائم، والغريب.

وهناك من يذكر معها اثنين آخرين هما:

المناسب المرسل، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهو المصلحة المرسلة. ــ كما سبق بيان ذلك ــ.

المناسب الملغى، وهو الوصف الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وقد ظهر إلغاؤه، وإعراض الشارع عنه في جميع صوره. وقد سبق بيان الأمثلة عليه في المصلحة المرسلة.

تنبيه آخر: ما سبق ذكره هو تقسيم المناسب من حيث التأثير وعدم

التأثير، وهناك تقسيمات للوصف المناسب غير ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد تركت ذكرها؛ لأنه سبق الإشارة إليها في «المصلحة المرسلة»؛ لأنها داخلة فيما ذكر سابقاً.

* * *

النــوع الثانــي

إثبات العلة بالسبر والتقسيم

قوله: (النوع الثاني: في إثبات العلة: السبر).

ش: أقول: النوع الثاني ــ من أنواع إثبات العلة بالاستنباط والاجتهاد ــ: السبر والتقسيم.

* * *

تعريفهما لغة

والسبر لغة: الأصل، واللون، والهيئة، والمنظر، ومنه قولهم: «حسن السبر»، أي: حسن الهيئة.

ويطلق على الاختبار، يقال: «سبرت الجرح أسبره»: إذا نظرت ما غوره.

والتقسيم لغة: مأخوذ من قسم الشيء إذا جزأه وفرقه.

تنبيه: بعض العلماء يعبر عن ذلك بـ«السبر» كابن قدامة ــ هنا ــ، وبعضهم يعبرون عنه بـ«التقسيم» فقط، وبعضهم يعبرون عنه بـ«السبر والتقسيم»، وهو الاسم المنتشر.

* * *

المراد بهما عند أهل الأصول

يراد بالسبر عند علماء الأصول: «اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به».

ويراد بالتقسيم عندهم: «حصر الأوصاف المحتملة للتعليل، بأن يقال: العلة إما كذا أو كذا».

* * *

تعريفهما اصطلاحاً

قوله: (قال أبو الخطاب: ولا يصح إلاَّ أن تجمع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلاَّ واحدة، فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول: الحكم معلل، ولا علة إلاَّ كذا، أو كذا، وقد بطل أحدهما تعين الآخر).

ش: **أقول**: هذا هو تعريف السبر والتقسيم في اصطلاح العلماء.

أو تقول ـ في تعريفه ـ: السبر والتقسيم هو: حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه الصالحة للعلية في عدد، ثم إبطال ما لا يصلح بدليل، فيتعين أن يكون الباقي علة.

* * *

اعتراض على التسمية

جرت عادة العلماء ـ ممن جمعوا بين هذين اللفظين في الذكر ـ أن يقدموا ذكر السبر على التقسيم، ومن خلال التعريف الاصطلاحي للسبر والتقسيم، وبيان المراد منهما، يكون من الأنسب تقديم التقسيم على السبر في الذكر ما دام أنه متقدم عليه في الواقع ونفس الأمر، فيقال: «التقسيم

والسبر»؛ لأن التقسيم مقدم في الوجود على السبر؛ يبدأ بحصر الأوصاف وتعدادها وذكرها وتقسيمها، ثم بعد ذلك يبدأ بسبرها واختبارها ليختار الصالح للتعليل من غيره، ويميز بعضها عن بعض.

* * *

جـوابـه

إن التسمية الصحيحة هي: «السبر والتقسيم» كما انتشر على ألسنة العلماء وفي كتبهم؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن السبر وإن تأخر عن التقسيم، فهو متقدم عليه؛ لأن المجتهد أولاً يسبر ويختبر المحل هل فيه أوصاف، أو هو تعبدي، ثم إذا أثبت أن فيه أوصاف يحصر تلك الأوصاف، ويقسمها، ثم يسبر ثانياً، فقدم السبر في اللفظ باعتبار السبر الأول.

الأمر الثاني: أن الأصل هو السبر؛ لأنه هو الذي يؤثر في معرفة العلية، وأما التقسيم فقد وجد؛ لأن السبر يحتاج إلى شيء يُسبَر.

* * *

أمثلة للسبر والتقسيم

قوله: **(مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة الكيل، أو القوت، أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت، والطعم يثبت أن العلة الكيل)**.

ش: **أقـول**: الأمثلة على استعمال هـذا المسلك ــ وهـو: السبـر والتقسيم ــ لإثبات العلة الشرعية كثيرة جداً، وسأبدأ بمثال له محسوس لتصور المقصود من السبر والتقسيم، فأقول:

أنت رأيت زيداً يعطي عمراً ألف ريال، فأنت تريد معرفة علة وسبب إعطاء زيد لعمرو هذا المبلغ، فتجتهد، وتحصر ثلاث علل وأسباب لذلك، هي كما يلي:

العلة الأولى: تقول: لعله أعطاه؛ لكونه قريباً.

العلة الثانية: تقول: لعله أعطاه؛ لكون يُسدِّد ديناً عليه.

العلة الثالثة: تقول: لعله أعطاه؛ لكونه فقيراً.

هنا قد انتهيت من استنباط ما يمكن أن يكون علة وسبب لإعطاء زيد لعمرو، وتقول: لا يوجد علة أخرى.

فتبدأ بسبر واختبار هذه العلل؛ إذ لا يمكن أن تجتمع ـ غالباً ـ فتقول:

أما العلة الأولى: ـ وهي: كونه أعطاه لكونه فقيراً ـ فقد ثبت بطلانها؛ لأنك بعد الاستقراء والتتبع ظهر لك أن زيداً ليس قريباً لعمرو.

أما العلة الثانية: ـ وهي: كونه أعطاه لكونه يُسدد ديناً عليه ـ فقد ثبت بطلانها؛ لأنه ثبت بالتتبع والأدلة: أن عمراً ليس بالغني الذي يمكنه إقراض الآخرين.

فلم يبق إلاَّ **العلة الثالثة**، وهي: أن زيداً أعطى عمراً؛ لكونه فقيراً؛ حيث ثبت بالأدلة والأمارات فقره.

أما الأمثلة عليه من الشرع فهي كثيرة، ومنها:

المثال الأول: أن يقول القائس ـ مثلاً ـ : إن تحريم الربا في البر ثبت لعلة، والعلة هذه يحتمل أن تكون: كونه مكيلاً، وإما كونه مطعوماً، وإما كونه مقتاتاً، وإما كونه مدخراً، وإما كونه موزوناً.

فإذا قام القائس بجمع هذه الأوصاف المحتملة للتعليل، فإن هذا ما يُسمَّى بالتقسيم.

ثم يختبر ويسبر تلك الأوصاف، وينظر فيها، ويسقط ما لم يجده مناسباً وما لا يصلح لتعليل الحكم به، بحيث يبقي ما يمكن التعليل به، وعجز عن إبطاله ــ وهو: «كونه مكيلاً»، فيقول: إن علة تحريم الربا في البر هي: كونه مكيلاً.

المثال الثاني: قول الشافعي ــ مثلاً ــ في ولاية الإجبار على النكاح: إن هذا الحكم إما أن يعلل بالصغر، أو يعل بالبكارة.

أما تعليل الإجبار على النكاح بالصغر فهذا باطل؛ لأنها لو كانت العلة الصغر، لثبتت ولاية الإجبار على الثيب الصغيرة؛ لوجود نفس العلة فيها، وهذا مخالف للنص وهو قوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها»، وهو عام للثيب الصغيرة والكبيرة.

فلم يبق إلاَّ أن يعلل بالثاني، وهو: البكارة.

* * *

شروط صحة السبر والتقسيم

قوله: **(فيحتاج إلى ثلاثة أمور)**.

ش: **أقول**: إن السبر والتقسيم لا يصح إلاَّ إذا توفرت ثلاثة شروط فيه، هي كما يلي:

الشرط الأول

قوله: **(أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل، فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع علل إلاَّ واحداً صحتها)**.

ش: **أقول**: الشرط الأول: ــ من شروط صحة السبر والتقسيم ــ : أن يكون حكم الأصل معللاً، وأن يجمع العلماء على تعليله.

واشترطنا ذلك؛ لأن الحكم إذا لم يجمع على تعليله، وحصر المجتهد جميع علل هذا الحكم، فإنه لا يلزم من إفساد وإبطال جميع تلك العلل: صحة العلة التي عجز عن إبطالها.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلاَّ خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل، وقول المستدل: بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل ليس بأولى من قول خصمه: بحثت في الوصف الذي ذكرته، فلم أعثر على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل فيتعارض الكلامان)**.

ش: **أقول**: استدل ــ على الشرط الأول لصحة السبر والتقسيم ــ بأنه يجوز أن يكون الحكم غير معلل ــ أي: تعبدي ــ ووهم هذا المستدل وقال: بإنه معلل.

ولا دليل عنده على صحة العلة التي علل بها الحكم إلاَّ أن المحل قد خلا عما سواها من العلل، ووجود علة في الحكم بدون النظر إلى غيرها لا يكفي في تعليل الحكم.

فإن قال المستدل: أنا بحثت في المحل فلم أجد على ما يصلح للتعليل سوى هذا الوصف، ويسميه.

فيقول خصمه: وأنا أيضاً بحثت في هذا الوصف الذي ذكرته، فلم

أعثر على مناسبة بينه وبين الحكم، أو يقول له: لذلك لا يصلح أن يُعلل به الحكم به.

فيتعارض الكلامان؛ لأن كل قول في قوة الآخر.

لذلك لا بد أن يجمع العلماء على كون الحكم معللاً.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: **(الأمر الثاني: أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يُعلل به)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني ـ من شروط السبر والتقسيم ـ: أن يسبر، ويستنبط جميع العلل التي يمكن أن يُعلل بها الحكم، ويحصرها؛ لأنه إذا لم يكن حاصراً لجميع علل الحكم لجاز وجود علة لم يذكرها قد تكون هي العلة الحقيقية لمشروعية الحكم فيكون القياس خطأ.

* * *

كيف يحصر العلل؟

يثبت حصر علل الحكم من طريقين، هما:

الطريـق الأول

قوله: **(إما بموافقة خصمه)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ لإثبات حصر علل الحكم ـ: أن يوافق خصم المستدل على انحصار العلل فيما ذكره المستدل.

أي: أن يسلم الخصم بأن ما ذكره المستدل من الأوصاف هي الممكنة لأن تكون علة لا غيرها.

كانحصار علة إجبار الصغيرة على النكاح بـ: «الصغر»، أو «البكارة»، وكانحصار علة تحريم الربا في البر بـ: «الكيل»، أو «الطعم»، أو «القوت»، أو «الادخار»، أو «الوزن».

* * *

الطريــق الثانــي

قوله: (وإما أن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره، فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قد رتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها، فإن كتمانها ــ حينئذٍ ــ عناد، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مست الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم).

ش: **أقول**: الطريق الثاني أن لا يسلم الخصم بهذا الحصر الذي ذكره المستدل.

وهنا يختلف الأمر بالنسبة للمستدل:

فإن كان المستدل مجتهداً فعليه السبر للأوصاف بقدر إمكانه بحيث يعجز عن إيراد غير ذلك من الأوصاف.

وإن كان المستدل مناظراً ــ أي: أمامه خصم يناظره في مسألة ما ــ فإنه يكفيه أن يقول: هذا ما استطعت التوصل إليه من أوصاف، ومنتهى قدرتي في السبر، وقد بحثت فلم أجد غير ذلك، وعليك ــ أيها الخصم ــ أن يلزمك ما يلزمني إذا كنت تشاركني في الجهل بغير ذلك من الأوصاف.

أما إن كنت مطلعاً على وصف آخر غير ما ذكرت فعليك التنبيه عليه، وإبرازه وإظهاره ليتسنى لي النظر في صحته، وفساده. فإن كتمان ذلك

الوصف أو العلة محرم، ومن كتم ذلك فهو إما كاذب وهو حرام، وإما قد كتم دليلاً مست الحاجة إلى إظهاره وهو محرم أيضاً.

وكلاهما يتسببان في جعل هذا الخصم لا يعول على قوله، ولا يعتد بما صدر عنه، هذا ما درج عليه جمهور الأصوليين.

* * *

الشـرط الثالـث

قوله: **(الثالث: إبطال أحد القسمين)**.

ش: **أقول**: الشرط الثالث ـ من شروط وصحة السبر والتقسيم ـ: أن يقوم المستدل بإبطال كل العلل التي علل بها الحكم إلاَّ واحدة فتكون هي علة حكم الأصل، فيلحق الفرع بالأصل بسببها.

* * *

طرق السبر وحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليل بها

قوله: **(وله في ذلك طريقان)**.

ش: **أقول**: المستدل يقوم باختيار علة واحدة، ويعلل الحكم الشرعي بها، ويحذف العلل والأوصاف غير الصالحة للتعليل بها، ويسلك في حذف واستبعاد الأوصاف غير الصالحة مسالك وطرق، إليك ذكر أهمها:

الطريـق الأول

قوله: **(أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه، فيبين به أنه ليس من العلة؛ إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل ـ: الإلغاء، وهو: بيان أن الحكم في الصورة الفلانية

ثابت بالوصف الذي استبقاه ـ فقط ـ دون غيره، ويتبين ـ بهذا ـ أن المحذوف من الأوصاف لا أثر له في الحكم، لأنه لو كان المحذوف من الأوصاف له أثر في الحكم لما جاز إثبات الحكم بدونه.

ويمكن أن أصور لك ذلك فأقول:

إن المستدل يقوم ببيان أن الوصف الذي أبقاه للتعليل به قد ثبت به الحكم في صورة من الصور، من غير أن يقترن بالوصف، أو الأوصاف التي تم إلغاؤها وحذفها، وهذا يوضح أن الوصف الذي أبقاه مستقل بالتعليل، وعند ظهور ذلك يمتنع إضافة الحكم في محل التعليل إلى الوصف الذي تم حذفه؛ لأن في هذا إثباتاً للحكم بوصف لم يثبت استقلاله، وإلغاء للوصف الذي ثبت استقلاله، وهو ممتنع.

* * *

الطريق الثاني

قوله: **(الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في إثبات الأحكام: كالطول، والقصر، والسواد، والبياض).**

ش: أقول: الطريق الثاني ـ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل ـ: أن يبين أن ما يحذفه المستدل من الأوصاف من جنس الأوصاف التي عهدنا وألفنا وعرفنا من الشارع عدم الالتفات إليها في إثبات الأحكام، مثل: وصف الطول، والقصر، والبياض، والسواد، وكبر الجسم، وصغره.

* * *

الطريق الثالث

قوله: **(أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها: كالذكورية والأنوثة في سراية العتق).**

ش: **أقول**: الطريق الثالث ـ من طرق حذف الأوصاف والعلل التي لا تصلح للتعليل بها ـ: أن يكون الوصف المحذوف قد عهد من الشارع، وعرف وألف منه إلغاءه، والإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه في جنس ذلك الحكم المعلل، وحينئذ يكون إلغاؤه واجباً حتى ولو كان مناسباً، ويمثل له بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي...» فهذا وإن أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة، وسراية العتق، غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق ألغينا صفة الذكورية في السراية، بخلاف ما عداه من الأحكام، أي: أن الشارع يفرق بين الذكورية والأنوثة في غير ذلك من الأحكام كالقضاء، والشهادة، والإمامة، والإرث، وولاية عقد النكاح.

* * *

النقض لا يكفي في إفساد علة خصمه

قوله: **(ولا يكفيه في إفساد علة خصمه: النقض).**

ش: **أقول**: النقض ـ وهو: وجود العلة بلا حكم ـ لا يكفي المستدل في إفساد الوصف الذي أبرزه خصمه، وهو: المعترض عليه.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لاحتمال أن يكون جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله: صحة علة المستدل بدونه).**

ش: **أقول**: الدليل على أن المستدل لا يكفيه في إفساد الوصف الذي أبرزه المعترض أن يبين كونه منتقضاً، هو: أن الوصف المذكور يحتمل أن يكون جزء العلة ويحتمل أن يكون شرطاً للعلة، وبناء على ذلك: لا يكون الوصف مستقلاً بوجود الحكم لوجوده.

ولا يلزم من عدم استقلاله بوجود الحكم صحة علة المستدل بدونه؛ لما قلنا أن هذا الوصف جزء للعلة، أو شرط لها، والعلة لا يمكن أن تصح بدون شرطها، أو جزئها.

* * *

هل يفسد الوصف الذي ذكره المعترض بقول المستدل: بحثت فلم أجد مناسبة بين ما ذكرت وبين الحكم؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ولا يكفيه ــ أيضاً ــ أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة، فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد، فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة، أو سلم له ذلك بموافقة خصمه فذلك يكفيه ابتداء، بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد فنلصطلح على رده)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا قال المستدل: بحثت في الوصف الفلاني المحذوف ــ والذي ذكرته أيها المعترض ــ فلم أجد ولم أعثر فيه على مناسبة بينه وبين الحكم، ولا فيه ما يوهم المناسبة فيجب إلغاؤه.

هذا الكلام لا يكفيه في إفساد ذلك الوصف، وذلك لأن الخصم أيضاً يقول له: بحثت في الوصف الذي أظهرته ـ أيها المستدل ـ فلم أجد بينه وبين الحكم مناسبة فيتعارض الكلامان.

فإن ردَّ المستدل على خصمه هذا الكلام، وبين صلاحية الوصف الذي أثبته ليكون علة للحكم، فإن ذلك يكفيه، بدون السبر الذي قد نطيل الكلام فيه بدون فائدة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إذا قال المستدل: بحثت في الوصف المحذوف ـ والذي ذكرته أيها المعترض ـ فلم أجد فيه مناسبة، ولا ما يوهم المناسبة، وكان أهلاً للنظر والبحث، عدلاً، فالظاهر صدقه، وأن الوصف غير مناسب، ويلزم حذفه.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية: كالآمدي.

* * *

أذا اتفق خصمان على فساد علة من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة الآخر هل يكون ذلك دليلاً على صحة علته؟

وإليك تصوير هذه المسألة، بالمثال فأقول:

اختلف ثلاثة مجتهدين في تعليل تحريم الربا في البر.

فقال الحنبلي: إن علة ذلك: الكيل.

وقال المالكي: إن علة ذلك: الطعم.

وقال الشافعي: إن علة ذلك: الادخار.

فلو اتفق الحنبلي والمالكي على فساد علة الشافعي ـ وهي: الادخار ـ ثم أفسد الحنبلي علة المالكي ـ وهي: الطعم ـ فهل هذا دليل على صحة علة الحنبلي ـ وهي: الكيل؟ ـ.

اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما، ثم أفسد أحدهما علة صاحبه، كان ذلك دليلاً على صحة علته).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا اتفق خصمان ـ وهما الحنبلي والمالكي ـ في المثال السابق على فساد علة من سواهما ـ وهي علة الشافعي وهي: الادخار ـ ثم أفسد الحنبلي ـ مثلاً ـ علة المالكي: كان ذلك دليلاً على صحة علة الحنبلي وهي: الكيل؛ لأن علة الشافعي ـ مثلاً ـ قد فسدت باتفاقهما على إفسادها، وعلة المالكي قد فسدت بسبب إفساد الحنبلي لها، فلم يبق إلاَّ علة الحنبلي.

ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وليس بصحيح؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما، والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما، فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل: إنه علة. والله أعلم).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: إن ذلك ليس بصحيح.

أي: أن ما قيل في المذهب الأول ليس بصحيح، فلا يكون ذلك دليلاً على صحة علة الحنبلي.

والدليل على ذلك: أن اتفاق الحنبلي والمالكي ليس بدليل على فساد علة الشافعي ـ وهي الادخار في المثال السابق ـ في نفس الأمر؛ حيث إن اتفاقهما لا يؤثر على قول من خالفهما؛ لأن غيرهما ـ وهو الشافعي ـ يعتقد فساد علة الحنبلي والمالكي ـ وهما: الكيل والطعم في المثال السابق ـ وحينئذ يتعارض اعتقاده مع اعتقادهما، وليس اعتقادهما بأولى من اعتقاده ولا العكس.

وأيضاً: فإن الحنبلي يعتقد فساد علة المالكي، والمالكي يعتقد فساد علة الحنبلي.

أي: أن كل واحد منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغائب، فيتعارض اعتقادهما، فليس أحدهما بأولى من الآخر.

فلا تتعين عند أي مجتهد صحة العلة إلاَّ بشروط:

أولها: أن يكون الحكم قد أجمع على تعليله.

ثانيهما: أن يقوم بحصر ما يمكن أن يعلل به ذلك.

ثالثها: أن يسبر ويختبر تلك العلل، ويحذف ويبطل ما لا يصلح أن يكون علة، فإذا عجز عن إبطال علة، فتكون هي العلة الشرعية عنده، وذلك كله بالأدلة والبراهين.

* * *

الفرق بين السبر والتقسيم، وتنقيح المناط

سأل بعض الطلاب قائلاً: إن في بيانك للسبر والتقسيم شيئاً من تنقيح المناط، فهلا بينت ذلك؟

قلت ــ في الجواب عن ذلك ــ : لقد قلنا هناك: إن تنقيح المناط: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم.

فإذا نظرنا إلى هذا التعريف لتنقيح المناط فالفرق وبينه وبين السبر ظاهر؛ لأن النظر ــ هنا ــ ليس في الوصف إنما في الأصل الذي ألغى المجتهد اعتبار خصوصه؛ ليعم الحكم ما اشترك معه في ذلك الوصف مما لا نص فيه.

أما على قول من قال: إن تنقيح المناط هو: «حذف بعض الأوصاف عن الاعتبار بالاجتهاد؛ ليناط الحكم بالباقي»، فقد اختلف فيه العلماء، على مذهبين:

المـذهب الأول

أنه لا فرق بين تنقيح المناط، وبين السبر؛ لأن تنقيح المناط في الحقيقة: استخراج للعلة بالسبر، وهو مذهب إمام الحرمين.

* * *

المـذهب الثـاني

أنه يوجد فرق بينهما، وهذا مذهب الجمهور.

واختلف أصحاب هذا المذهب في وجه الفرق على أقوال:

فقيل: إن تنقيح المناط اجتهاد في الحذف والتعيين ــ معاً ــ.

أما السبر فهو اجتهاد في الحذف ــ فقط ــ فيتعين الباقي.

وقيل: إن وجه الفرق بينهما هو:

أن السبر يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية، ثم إلغاؤها عدا ما ادعي علته.

أما تنقيح المناط فإنه يلاحظ الأوصاف التي دل عليها ظاهر النص، وهو وإن كان الحصر فيه موجوداً، لكنه غير ملاحظ.

وقيل: إن وجه الفرق بينهما:

أن السبر والتقسيم لا بدَّ فيه في تعيين الجامع والاستدلال على عليته.

أما تنقيح المناط فإنه لا يجب فيه تعيين العلة.

* * *

أقسـام التقسـيم

ينقسم التقسيم إلى قسمين:

القسم الأول: التقسيم الحاصر، أو المنحصر.

القسم الثاني: التقسيم المنتشر.

وإليك بيان كل واحد منهما باختصار، فأقول:

القسـم الأول:

التقسيم المنحصر أو الحـاصر

وهو الذي سبق الكلام عنه، والمراد به: ما يكون دائراً بين النفي والإثبات، وطريق معرفة العلة فيه.

وبيانه: أن يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي تنقدح في الذهن مما يمكن التعليل به، ثم يختبرها بالأدلة والأمارات، فيبطل ما لا يصلح منها للعلية بواحد من طرق الإبطال والحذف السابقة الذكر، فما يتبقى بعد هذا الحذف والإبطال يُعد هو الوصف الذي يتعين للتعليل به عند القائس.

وقد سبق هذا القسم بتفصيلاته، وشروطه، وطرقه.

وهذا القسم يفيد العلية ظناً، وقد يفيدها قطعاً.

ويكون قطعياً في حالة كون الحصر للأقسام وإبطال الوصف غير المطلوب بطريق قطعي، وذلك قليل في الشرعيات، ويكثر في العقليات.

ويكون الحصر ظنياً إذا كان الحصر والإبطال بطريق ظني، وهو كثير في الشرعيات.

* * *

القسم الثاني:

التقسيم المنتشر

والمراد به: ما لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، أو كان دائراً بينهما، ولكن الدليل على نفي علته فيما عدا الوصف المبين فيه ظني.

وطريق معرفة العلة في التقسيم المنتشر: أن يقال:

الحكم إما أن يكون معللاً، أو لا يكون كذلك.

أما كونه غير معلل فهو بعيد؛ لأن الغالب المألوف من الشارع ــ على حسب ما دل عليه الاستقراء ــ : أن أحكام الله ــ تعالى ــ معللة.

وإذا ثبت أن الحكم معلل، فإن العلة إما أن تكون ظاهرة لنا، أو غير ظاهرة.

أما كونها غير ظاهرة فذلك بعيد؛ لأسباب، من أهمها:

الأول: أن الغالب في علل الأحكام إنما هو الظهور، وإذا وجد فرد منها غير ظاهر فإن اندراج الفرد تحت الأعم والأغلب أغلب على الظن، فيكون ظهورها أغلب على الظن.

الثاني: أن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق المعتاد من تصرفات العقلاء، وأهل العرف، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف.

الثالث: أن عدم ظهور العلة يبطل فائدة التعليل؛ وذلك لأن فائدته التوسع في معرفة الأحكام، وانقياد المكلف لها، وتلقيها بالقبول ما دامت نفسه مطمئنة أن الحكم ملائم لطبيعته.

وإذا ثبت أن عدم ظهور العلة بعيد، فإن الغالب ظهورها، وحينئذٍ نقول: العلة إما هذا الوصف، أو ذاك الوصف، أو الوصف الفلاني.. إلى آخر الأوصاف التي تكون محتملة للتعليل في نظر المعلل، ولما كان المعلل سليم الحس والعقل عدلاً ثقة، فإنه يحصل غلبة الظن بانحصار صفات محل الحكم فيما ذكره، ولم يجد سواه.

ثم بعد أن يثبت حصر الأوصاف بالطريقة السابقة يسقط بعد ذلك بعضها عن درجة الاعتبار بدليل صالح يغلب على الظن منه عدم صلاحية ما أسقط للتعليل به.

وعند ذلك يلزم انحصار التعليل فيما استبقاه.

* * *

اختلاف العلماء في إفادة هذا القسم للعلية

لقد اختلف العلماء في هذا القسم ـ وهو: التقسيم المنتشر ـ هل يفيد العلية أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول

أنه حجة مطلقاً في إثبات العلة ـ كالقسم الأول، وهو التقسيم الحاصر ـ.

وقلنا: «مطلقاً»، أي: أنه حجة للمستدل ـ وهو الناظر ـ وحجة للمعترض ـ وهو المناظر ـ؛ لأنه لا معنى للمناظرة إلَّا إظهار مأخذ الحكم.

هذا مذهب الأكثرين من الشافعية ومن المالكية، وبعض الحنابلة، والمعتزلة.

* * *

المذهب الثاني

أنه ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات، ولا في الظنيات، لأنه متى جاز إبطال وصف جاز إبطال الباقي من الأوصاف.

وهو لبعض الشافعية كالسمعاني.

* * *

المذهب الثالث

أنه حجة في الإحكام العملية، دون العلمية؛ لأن العملية يكفي فيها غلبة الظن، والتقسيم المنتشر يثير غلبة الظن.

وهو مذهب بعض الشافعية كإمام الحرمين، وصفي الدين الهندي.

* * *

المذهب الرابع

أنه حجة للمستدل وهو المجتهد الناظر ـ فقط ـ، دون المناظر، أي: أنه لا يكون حجة على الغير.

ذهب إلى ذلك الآمدي.

ولعل ذلك هو الحق عندي؛ لأن المجتهد مهما غلب على ظنه شيء

فيجب أن يأخذ به، وهذا التقسيم ـ أعني: المنتشر ـ يثير غلبة الظن عند المجتهد فيجب أن يتبع ما غلب على ظنه. والله أعلم.

* * *

النـوع الثـالث:

إثبات العلة بالدوران

قوله: **(النوع الثالث في إثبات العلة: أن يوجد الحكم بوجودها، ويعدم بعدمها، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر، وعدمه بعدمها).**

ش: **أقـول**: النـوع الثـالـث ـ مـن أنـواع إثبـات العلـة بـالاستنبـاط والاجتهاد ـ : الدوران.

تعريفـه لغـةً

الدوران في اللغة مأخوذ من دار الشيء يدور دوراً، ودوراناً، بمعنى طاف.

تعريفـه اصطلاحـاً

الدوران ـ اصطلاحاً ـ : أن يوجد الحكم عند وجود الوصف أو العلة، وأن يعدم الحكم عند عدم الوصف أو العلة.

وهـو لجمهـور العلمـاء وسمـاه بعـض العلمـاء ـ كـالآمـدي وابـن الحاجب ـ بالطرد والعكس؛ لكونه يمعناه عندهم.

مثاله: وجود التحريم عند وجود الشدة في الخمر، وعدم التحريم عند عدم الشدة.

أو تقول: دوران حكم العصير مع وجود الإسكار، وعدم وجوده، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالاً، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار، وصار خلاً صار حلالاً.

فهنا تلاحظ: أن الحكم ـ وهو التحريم ـ دار مع الإسكار والشدة وجوداً وعدماً.

* * *

حجيـة الـدوران

لقد اختلف العلماء في حجية الدوران، وإفادته للعلية على مذاهب هي كما يلي:

المـذهب الأول

أن الدوران يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم، وعدم المانع وهذا مذهب ابن قدامة ـ هنا ـ وهو مذهب جمهور العلماء.

أدلة هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الأول على أن الدوران يفيد العلية ظناً بأدلة، إليك أهمها:

الدليـل الأول

قوله: **(فإنه دليل على صحة العلة العقلية وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ـ من الأدلة على أن الدوران يفيد العلية ـ: قياس العلة الشرعية على العلة العقلية. بيان ذلك:

أنا نجد العقلاء بأسرهم ـ مع اختلاف عقائدهم ومللهم ـ يفزعون في أمر الأدوية، والأغذية إلى التجربة، فهم عندما يرون التجارب أثبتت أن الأثر الفلاني مما يعد صحة ونشاطاً قد حصل عند استعمال الدواء، أو الغذاء الفلاني وتكراره، ولم يحصل ذلك حالة انعدامه، فإنهم يستمسكون به عندما

يريدون الحصول على ذلك الأثر، ولولا غلبة ظنهم أن استعماله سبب لذلك الأثر لما فزعوا إليه عند إرادتهم له، ولم يفزعوا لغيره.

كذلك الكسر ــ مثلاً ــ يوجد الانكسار بوجوده، ويعدم بعدمه.

وهذا كله مستنده الدوران، فإذا كان الدوران دليل على صحة العلة العقلية فيكون دليلاً على صحة العلة الشرعية، ولا فرق.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلاً جالساً، فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على أن الدوران يفيد العلية ــ: أن الدوران يفيد العلية في الأمور العادية والمألوفة، فإذا كان الأمر كذلك في الأمور العادية، فإنه يفيد ظن العلية في غيرها؛ لعدم الفارق، تبين ذلك الأمثلة:

فمثلاً: لو أن زيداً دخل، فرأينا عمراً قد قام، فلما خرج زيد جلس عمرو، وتكرر منه ذلك فإنه يغلب على ظننا: أن العلة في قيام عمرو هي: دخول زيد.

مثال آخر: لو أن جماعة من الناس قد رأوا زيداً يغضب عند مناداته بلقب مخصوص، ولا يغضب إذا دعي بغيره، وقد تكرر ذلك منه مراراً، فإنه يحصل لهم الظن أنه إنما غضب لكونه يدعى بذلك اللقب المخصوص، ولهذا فإنهم لو سئلوا عن سبب غضبه فمِمّا لا شك فيه أنهم سيعللونه بتلك

المناداة، بل إن الصبيان لو علموا أمره فإنهم متى ما أرادا إغضابه فإنهم لا يترددون في دعائه بذلك اللقب الذي يكون مدعاة لإثارة ذلك الغضب فيه، ولو سئلوا عن السبب لأجابوا بنفس الجواب ـ أيضاً ـ .

ولولا أن الدوران مفيد ظن العلية لما حصل لهم ذلك الظن، وإذا ثبت أن الدوران يفيد ظن العلية في مثل هذه الصورة فإنه يجب أن يثبت ذلك الظن في غيرها؛ لأن الأصل أن يترتب الحكم على المقتضى، والمقتضى لذلك الظن إنما هو الدوران، وهذا يعني: أن يثبت الظن حيث ثبت الدوران.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(فإن قيل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً.

وهو: مذهب بعض العلماء: كالآمدي، وابن السمعاني، وابن الحاجب، وهو مذهب أكثر الحنفية، وهو الظاهر من مذهب المالكية.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب الثاني على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً بأدلة إليك أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(الوجود عند الوجود طرد محض، وزيادة العكس لا تؤثر؛ إذ ليس بشرط في العلل الشرعية)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً ـ :

أنه لا معنى للدوران إلاَّ الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلية، فينتج أن مجموعهما لا يفيد العلية. بيان ذلك:

أن الدوران الوجودي ـ وهو: الوجود عند الوجود ـ طرد محض، والطرد من حيث هو طرد لا إشعار له بالعلية البتة، فلا توفر فيه للمقتضي المطلوب أولاً للعلية، غاية ما في الأمر أنه مشعر بعدم النقض.

وأيضاً الدوران العدمي ـ وهو انعدام الحكم عند انعدام العلة ـ عكس محض، وهو غير معتبر في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه.

ولما ثبت أن الطرد والعكس بمفردهما غير مفيدين للعلية، فإن مجموعهما غير مفيد لها ـ أيضاً ـ .

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة، أو جزءاً من أجزائها، فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم ومع التعارض لا معنى للتحكم، ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها، وينفيه بنفيها، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة يزول بالتحريم بزوالها، ويوجد بوجودها، وليس بعلة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أن الدوران لا يفيد العلية ـ : أنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يحتمل أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ـ كما ذكرتم ـ .

ويحتمل أن يكون ذلك الوصف ملازماً للعلة وليس بعلة، مثل: الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة.

والمراد: الرائحة الملازمة للسكر، فإنه من المعروف أنها تنعدم في العصير قبل الإسكار، وتوجد معه، وتزول بزواله، ومع ذلك فإنها ليست بعلة اتفاقاً.

ويحتمل أن يكون ذلك الوصف جزءاً من أجزاء العلة، أو شرطاً من شروطها والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة، وبعض أجزائها.

ومع قيام هذه الاحتمالات، وتعارضها فإنه لا يحصل القطع بالعلية ولا بظنها فلا معنى لتحكمكم وجزمكم بأن ذلك الوصف الدائر علة للحكم.

يؤيد ذلك: أنه لو كان كل وصف دائر يعتبر علة للحكم لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا في البر ـ وهي الكيل، أو الطعم، أو القوت، أو الوزن ـ أن يثبت الحكم بثبوت تلك العلة، وينفي الحكم بنفي تلك العلة ولا يحتاج إلى إبطال علة خصمه.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

الجواب عن الدليل الأول

قوله: **(قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن، وكون كل واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إنه لا معنى للدوران إلاَّ الطرد والعكس، وكل واحد بمفرده لا يفيد العلية، فمجموعهما لا يفيدها كذلك».

أجيب عن ذلك من وجهين:

الوجـه الأول

لا نسلم أن الطرد والعكس لا يؤثران في غلبة ظن العلية، بل هما مؤثران في غلبة ظن العلية كل واحد بمفرده.

الوجـه الثـاني

سلَّمنا أن كل واحدٍ منهما بمفرده لا يؤثر في العلية، ولا يلزم من عدم علية كل واحد منهما منفرداً عدم عليتهما إذا اجتمعا؛ لأن حكم المجموع قد يختلف عن حكم الآحاد.

يدل على ذلك: أجزاء العلة نفسها، فإن كل جزء لا يعد علة مستقلة بمفرده، لكنه متى ما اجتمعت الأجزاء صار الجميع علة.

فمثلاً: علة وجوب القصاص هو: «القتل العمد العدوان»، فإن هذه العلة مكونة من جزأين، أو وصفين: «العمد» و «العدوان»، فلو اقتصرنا على أحدهما ــ وهو العمد مثلاً ــ لا يمكن أن يكون هو العلة فلا بد من اجتماعهما لتصح العلة وتكمل.

فكذلك: الطرد والعكس معاً يفيدان غلبة ظن العلية، وكل واحد منهما بمفرده قد لا يفيده.

تنبيه: قول ابن قدامة: «قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن»، غير صحيح فإنه لم يتعرض لذلك فيما سبق.

* * *

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً، والنقض برائحة الخمر غير

لازم؛ فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أقوى منه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علة للحكم، بل يحتمل أن يكون كذلك، ويحتمل أن يكون الوصف ملازماً للعلة وليس بعلة مثل رائحة الخمر الفائحة الملازمة للشدة المطربة».

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن مجرد احتمال شيء آخر كأن يكون ذلك الوصف ملازماً للعلة، أو شرطاً لها، أو جزءاً منها لا ينفي ظن العلية، ولا يمنع من التمسك بما قلناه وهو: ما غلب على ظننا، ولا يمكن أن نترك شيئاً ثابتاً ــ وهو ما ظهر لنا في التعليل ــ من أجل احتمال قد يثبت وقد لا يثبت، فإذا أظهرتم أنه جزء من العلة، أو ملازم لها، أو شرط لها فإنا ــ حينئذٍ ــ ننظر هل يصلح أن يكون معارضاً لما غلب على ظننا أو لا؟

أما كوننا نترك شيئاً قد ثبت ــ وهو ظهور العلية ــ من أجل احتمال لم تظهروه، فهذا لا يمكن أن يعتقده عاقل.

أما نقضكم للدوران وإبطالكم له برائحة الخمر، فهذا لا يلزمنا، ولا يدل على إبطال الدوران، فإنه يمكن أن يصلح ذلك لتعليل الحكم به، ولكن لا بدَّ أن تعلم أنه ليس كل ما يصلح أن يعلل به الحكم يلزم منه أن يكون علة لذلك الحكم بالذات، وذلك لأنه قد يمتنع أن يعلل به لمعارض أقوى منه.

ثم نقول: إن المدار الذي اعتبرتموه وصفاً ملازماً للعلية، وأن العلة حينئذٍ تكون غيره الاحتمال فيه مرجوح، وهو لا يقدح في ظن علية ذلك الوصف المدار.

يدل على ذلك: أننا متى ما رأينا دوران حكم مع وصف وجوداً وعدماً، وكان ذلك الوصف صالحاً للعلية، وتوفر لدينا العلم بعدم وجود وصف آخر فإنه يغلب على الظن أن ذلك الوصف هو العلة مع أن الاحتمال ـ في أن يكون غيره هو العلة ـ قائم، لكنه احتمال مرجوح، وهذا غاية ما يقصد في حجية الدوران.

وحينئذٍ فإن المستدل لا حاجة له إلى دفع ذلك الاحتمال المرجوح؛ بناءً على أن طالب الظن ليس عليه دفع الاحتمالات المرجوحة، وإنما يترتب ذلك الدفع على طالب التعيين. والله أعلم.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلاَّ كذا وكذا ويبطل ما سواه).**

ش: **أقول**: المذهب الثالث ـ من المذاهب في حجية الدوران ـ : أن الدوران لا يفيد ظن العلية إلاَّ إذا اقترن بالسبر والتقسيم ـ الذي سبق بيانه ـ .

فيقول: هذا الحكم لا بدَّ له من علة؛ لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلاَّ كذا وكذا، وقد بطل الكل إلاَّ هذا، فهو العلة.

* * *

الجواب عنه

قوله: **(والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً؛ إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت**

الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة، أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به، أو يكون الحكم غير معلل. والله أعلم).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن مذهبكم هذا غير صحيح، وذلك لأنكم اشترطتم لكون الدوران حجة لإثبات العلة: أن يكون مقترناً بالسبر.

والسبر كما هو معلوم يعتبر وحده مسلكاً من مسالك العلة وطريقاً لإثبات العلة به، فيكون المثبت للعلة ــ في المثال الذي ذكرتموه ــ هو: السبر والتقسيم، لا الدوران؛ لأن السبر والتقسيم الحاصر أقوى من الدوران.

ثم إنه ــ في مثالكم ــ لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً ــ فقط ــ ؛ لأنه يحتمل أن تكون العلة سابقة، وتوقف ثبوت الحكم على شرط حادث، كاشتراط الحول في وجوب الزكاة، ويحتمل أن يكون الحادث جزءاً لا تتم العلة إلاَّ به، ويحتمل أن يكون الحكم تعبدي غير معلل.

وإذا وجدت هذه الاحتمالات فلا يستقيم مثالكم. والله أعلم.

* * *

المذهب الرابع

من المذاهب في حجية الدوران: أن الدوران يفيد القطع بالعلية وهو مذهب بعض المعتزلة، وبعض الشافعية.

دليل أصحاب هذا المذهب

قالوا: إن الدوران يفيد القطع بالعلية عندما وجدوا أن الوصف مناسب كما هو الشأن في الإسكار الذي دارت معه حرمة العصير.

جـوابـه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال، ولا تستلزم العلية؛ لجواز أن يكون وصف مناسب، ولا يكون هو العلة، وذلك بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم، ومع الاحتمال لا يمكن أن يثبت القطع.

* * *

خلاف العلماء في التمسك بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ومما يشبه هذا شهادة الأصول كقولهم ـ في الخيل ـ: ما لا تجب الزكاة في الذكور منفردة لم تجب في الذكور والإناث).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن شهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس تثبت بها العلية؛ حيث إنه يشبه الدوران.

أي: أن مثل ذلك وما يقرب منه يدل على صحة العلة.

مثاله: قولنا في الخيل: إذا لم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت فلا تجب الزكاة في الذكور والإناث.

والدليل عليه الأصول؛ والبقر، والغنم تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، وتجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

والبغال والحمير لا تجب الزكاة في ذكورها إذا انفردت، ولا تجب في ذكورها وإناثها إذا اجتمعت.

* * *

دليــل ذلــك

قوله: **(ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس في سائر ما تجب فيه الزكاة، وما لا تجب، وقولهم: «من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم»)**.

ش: **أقول:** دل على أنه يجوز التمسك بشهادة الأصول على صحة العلة: أن هذا يشبه الاطراد والانعكاس، وهو: ما يسمى بالسلب والوجود.

ومثل قولنا في تصحيح ظهار الذمي: «من صح طلاقه صح ظهاره»، كالمسلم فإن المسلم العاقل يصحان منه، والصبي والمجنون لا يصحان منهما فصار كالسلب والوجود.

والخلاصة: أن صحة طلاق الذمي شاهد لصحة ظهاره، وعدم وجوب الزكاة في ذكور الخيل شاهد لعدمها في الذكور والإناث.

* * *

القائلون بهذا المذهب

قوله: **(ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا، وتغليبه على الظن)**.

ش: **أقول:** ذهب إلى المذهب الأول كثير من الحنابلة، ومنهم: القاضي أبو يعلى في «العدة»، وابن قدامة ـ هنا ـ ، وذهب إلى ذلك أيضاً بعض الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي في «اللمع»، وذهبوا إلى صحة العلة به؛ نظراً لشبهه بالدوران، وتغليبه لظن عليه الوصف للحكم.

* * *

المذهــب الثانــي

قوله: **(ومنع منه بعضهم. والله أعلم)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: أن شهادة الأصول لا تثبت به العلة.

أي: لا يصح التمسك بذلك لإثبات صحة االعلة.

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني على ذلك بقولهم: إن شهادة الأصول ليس مسلكاً من المسالك التي يعتمد عليها في إثبات العلة، وإنما هو يشبه أحد تلك المسالك، وهذه المشابهة ضعيفة، فلا يعتمد عليها.

فمثلاً: استواء انفراد الذكور مع كونها مع غيرها في بعض الأصول لعلة، أو دليل لا يدل على أنه يجب أن يستوي في غيره إلاَّ أن يبين وجود تلك العلة فيه، أو دليل يدل عليه.

* * *

جوابه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن علل الشرع أمارات ظنية، فمتى ما غلب على ظن المجتهد أن ذلك الشيء علة لذلك الحكم عمل به؛ استناداً إلى أن العمل بالظن الغالب واجب.

فمثلاً: رأينا الزكاة ركناً في الشرع اتفق المخرج فيه حتى أنها تجب في الذهب والفضة مطلقاً، أي: في مضروبه ومكسوره على الانفراد، وإذا اجتمعا، والحبوب تجب فيها بمعنى واحد، وكذلك الحيوانات لا يفرق بين ذكورها وإناثها في باب الوجوب وعدمه إذا رأينا ذلك فإنه يغلب على ظننا تعلق الحكم بذلك.

وصار كما لو تقرر من عادة إنسان أنه إذا أعطى ولده شيئاً أعطى أولاده جميعاً مثل ذلك.

فرأيناه قد أعطى زيداً من أولاده مائة ريال غلب في ظننا أنه أعطى بقية أولاده مثل ذلك. والله أعلم.

تنبيه: ما سبق ذكره هي: الأدلة النقلية والعقلية والاجتهادية الصحيحة الدالة على إثبات العلة الشرعية عند ابن قدامة وأكثر العلماء.

وسيذكر فيما يلي مسلكين غير صحيحين لإثبات العلة.

* * *

المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل

قوله: **(فصل: فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد؛ إذ لا معنى له إلاَّ سلامتها عن مفسد واحد هو النقض، وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة، فربما لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن حجة، ما لم تقم بينة معدلة، فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة، وفي الجملة فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له فكذلك العلة، ويعارضه أنه لا دليل على الصحة، اقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة فقد يلازم الخمر لون، وطعم، ورائحة يقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، والعلة الشدة، واقترانه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح، ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً، ومثال ذلك قولهم ــ في الخل ــ: «مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح، لما ذكرنا، فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين).**

ش: أقول: لما فرغ من ذكر مسالك العلة المعتبرة عنده، وهي: النص، والإجماع، والاجتهاد المكوَّن من: الوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران: شرع في بيان مسالك العلة غير المعتبرة عنده.

أي: المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل.

وذكر مسلكين فاسدين في إثبات العلة الشرعية، هما:

المسلك الأول: اطراد العلة، وجريانها في حكمها.

المسلك الثاني: سلامة العلة عن علة تفسدها، وتقتضي نقيض حكمها.

وابن قدامة ــ رحمه الله ــ قد خلط بينهما في كلامه السابق؛ لذلك تجدني قد نقلت كل كلامه فيهما، دون تفصيل. وإليك بيان ذلك بالتفصيل، فأقول:

المسلك الأول: من مسالك العلة الفاسدة ــ: الاستدلال على صحة العلة باطرادها، وجريانها في حكمها.

وهذا المسلك فاسد.

والدليل على ذلك: أن الوصف الطردي لا معنى له، وليس فيه إلاَّ سلامته في النقض الذي من مفسدات العلة.

ولا يلزم من سلامة الشيء عن مفسدات العلة: أن يكون علة.

وهذا يشبه قول القائل: «زيد عالم» فحكم بعلمه، ودليله: أنه لا دليل يفسد دعوى العلم، فيعارضه الآخر بقوله: «زيد جاهل» واستدل لذلك بنفس دليل خصمه وقال: قلت ذلك لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

والحق الذي يمكن أن يعول عليه: أنه لا يجوز الحكم على زيد بكونه

عالماً بمجرد انتفاء دليل الجهل، ولا يجوز الحكم على زيد بكونه جاهلاً بمجرد انتفاء دليل العلم، بل يتوقف في ذلك إلى أن يظهر دليل يبين أنه عالم، أو دليل يبين أنه جاهل.

والصحة والفساد في العلة كذلك فليس سلامتها عن مفسد واحد ـ وهو النقض ـ كاف في الاستدلال على صحتها.

* * *

اعتراض على ما سبق

اعترض بعضهم قائلاً: إن ثبوت حكم العلة معها، واقترانه بها دليل على كونها علة.

جـوابـه

قيل في الجواب عن ذلك: إنكم أضفتم الحكم للعلة، وهذا خطأ؛ لأن الإضافة للحكم لا تثبت إلاَّ بعد قيام الدليل على كونها علة، فإذا لم يثبت لم يكن حكمها.

أما اقتران الحكم بتلك العلة فليس بدليل على أنها علة، وليس بدليل على إضافة الحكم لها؛ فقد يلازم الخمر «لون» و «طعم» و «رائحة»، ويقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، ومع ذلك فإنه لا ينظر إلى ذلك؛ حيث إن العلة هي: الشدة.

وقد يقترن الحكم بما ليس بعلة مثل ما سبق، ومثل: اقتران الأحكام بطلوع كوكب، وهبوب ريح، وهذه أمور لا يُنظر إليها، ولا يمكن أن يعتبرها المجتهد من العلل مع أن الحكم قد اقترن به.

والمعترض ـ كما قلنا سابقاً ـ يستطيع أن يُفسد ذلك كله بالمعارضة

بوصفٍ مطَّرد يختص بالأصل؛ إذ الاطراد هو: الوصف الذي لا يناسب الحكم، ولا يشعر به.

فمثلاً: يقول: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، والعلة في ذلك: أنه لا تبنى عليه القناطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن، فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق.

وهذا بخلاف الماء فإنه تبنى القناطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجري فيه السفينة، فصح أن تزال فيه النجاسة.

فهذه الأوصاف لا مناسبة فيها للحكم أصلاً، فلا يُعلَّل الحكم بها مع أنها مقترنة به.

وبالجملة: فإن وضع العلة وتعيينها أمر لا بد فيه من دليل واضح جلي وهو: كوضع الحكم.

فكما أنه لا يكتفى في إثبات الحكم بأن يقال: «لا نقض عليه»، أو يقال: «لا مفسد له»، بل لا بد في إثباته من دليل، فكذلك لا يكتفى في إثبات العلة وتعيينها أن يقال: «لا مفسد لها»، أو يقال: «لا نقض عليها»، بل لا بد من دليل على صحتها.

المسلك الثاني: من مسالك العلة الفاسدة ـ الاستدلال على صحة علة حكم الأصل بسلامتها عن علة تعارضها، وتقتضي نقيض حكمها.

فيقول المستدل ـ مثلاً ـ : سلامة تلك العلة عن المعارضة دليل على صحتها.

وهذا المسلك فاسد.

والدليل على ذلك: أن سلامة العلة عن مفسد واحد لا ينفي بطلانها بواسطة مفسد آخر، مثل أن يقول المعترض: إن العلة التي ذكرها المستدل قاصرة، أو طردية غير مناسبة كالطول والقصر، والبياض والسواد ونحو ذلك.

وحتى لو سلمت تلك العلة عن كل مفسد لم تكن سلامتها تلك دليلاً على صحتها.

ويؤيد ذلك: إن شهادة المجهول لو سلمت من علة قادحة، أو جارحة، فإن ذلك لا يدل على أنها حجة ومقبولة.

فلا تقبل تلك الشهادة إلاَّ بعد قيام وثبوت دليل وبينة معدلة مزكية.

فكذلك لا يكفي لصحة العلة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام وثبوت دليل يدل بوضوح على صحتها.

* * *

اعتراض على ذلك

اعترض بعضهم قائلاً: إن انتفاء المفسد لتلك العلة دليل على صحتها وثبوتها، واعتبارها.

جوابه

أن ذلك يُقلب عليه، فيقال: إن دليل فساد العلة انتفاء الدليل المصحح لها، ولا فرق بين الكلامين، وليس أحدهما أولى من الآخر.

إذن: لا علة ثابتة إلاَّ بدليل واضح يبينه المجتهد والمستدل.

* * *

حكم العلة إذا استلزمت مفسدة
أو «انخرام المناسبة»

قوله: **(فصل: متى لزم الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها).**

ش: **أقول**: هذا المبحث تابع للنوع الأول من القسم الثالث من أقسام إثبات العلة، أو مسالك العلة.

أي: أنه تابع لإثبات العلة بالوصف المناسب، فكان الأولى أن يذكره هناك.

وهذا المبحث قد أطال الكلام فيه بعض العلماء، وبعضهم أوجز الكلام فيه.

وبعضهم يسميه: «انخرام المناسبة بما يعارضها».

فإذا عارض الوصف المناسب الذي تضمن مصلحة مفسدةٌ مساوية لتلك المصلحة، أو عارضها مفسدة راجحة عليها، فهل تبطل المناسبة بتلك المعارضة أو لا؟

أي: هل تبطل مناسبة الوصف بالمفسدة المساوية للمصلحة، أو الراجحة عليها؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

تحرير محل النزاع

أولاً: اتفق على أن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه عند القائلين بعدم جواز تخصيص العلة.

أما عند القائلين بجواز تخصيصها، فإنه لا ينبغي الخلاف ــ حينئذٍ ــ ؛

لأنهم يقولون: بجواز بقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة، وهذا من مقتضى القول بجواز التخصيص.

ثانياً: إذا كان المعارض دالاً على انتفاء المصلحة فهذا مبطل لحجية المناسب، وذلك بالاتفاق؛ لأن المناسبة، وهي المصلحة التي كانت سبباً في علية الوصف قد انتفت، وبانتفائها تنتفي عليته.

ثالثاً: أن الوصف المناسب للحكم إذا كان شرع الحكم عنده يوجب مفسدة مرجوحة، فإن المناسبة لا تبطل بالاتفاق، ويصح التعليل به؛ لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح.

رابعاً: إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة، أو كانت المفسدة راجحة عليها، فهل تبطل وتنتفي المناسبة، أو لا؟.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: إن المناسبة تنتفي)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن المناسبة تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية أو راجحة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية كابن الحاجب، وبعض الشافعية كالآمدي، والصفي الهندي، ونسب إلى الأكثرين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها، أو أكثر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر**

على تقدير الرجحان فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب: ما إذا عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول، فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن المناسبة تبطل إذا عارضها مفسدة راجحة أو مساوية ـ بقولهم: إن المفسدة متى كانت مساوية للمصلحة، أو راجحة عليها، فإن تحصيل المصلحة والعمل بها ـ حينئذٍ ـ لا يعتبر ولا يعد من المصلحة عند العقلاء، بل يكون عبثاً يخرجه العقل على كونه مناسباً إلى كونه غير مناسب.

وذلك لأن المصلحة إذا تساوت مع المفسدة: لا يمكن أن يرجح إحداهما على الأخرى إلاَّ بمرجح، ولا مرجح.

أما إذا كانت المفسدة راجحة على المصلحة فالأمر في ذلك ظاهر، فلا يمكن أن نعمل بالمناسب المتضمن مصلحة تعارضها مفسدة أرجح منها؛ نظراً لكثرة الضرر على العباد إذا عملنا بذلك.

فبان لك أنه إذا عارض المناسب مفسدة راجحة، أو مساوية فلا يكون مناسباً، أي: أن هذه المعارضة تسلب عنه مناسبته للحكم؛ لأن العقول تنفر من ذلك، والمناسب: ما تتلقاه العقول السليمة بالقبول.

فلا يمكن أن يقبل أي عاقل أن يعمل بأجرة قدرها ألف ريال، وهو يعلم أنه سيخسر ـ أثناء ذلك ـ ألف ريال، أو ألفين.

فيعلم مما سبق: أن الشارع لم يرد بتشريع الحكم تحصيل مصلحة معينة دون النظر إلى ما قد تتضمنه من مفاسد. والله أعلم.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وهذا غير صحيح).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة، وكلام أصحاب المذهب الأول غير صحيح.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية: كفخر الدين الرازي، وناصر الدين البيضاوي، وكثير من الحنابلة منهم ابن قدامة هنا، وهو المذهب المختار عند المالكية.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة ـ بأدلة، إليك أهمها:

الدليل الأول

قوله: (**فإن المناسب: المتضمن للمصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ ينتظم من العاقل أن يقول: «لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر»، وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وإن إثمهما أكبر من نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل إذا عارضتها مفسدة مساوية، أو راجحة ـ: أن مناسبة الوصف تنبني على ما فيه من المصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا تختل بمعارضة المفسدة، ولا تنعدم بأي معارض، وإذا كانت كذلك فالعقل يقضي

بمناسبة المصلحة للحكم، وبالنظر إلى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لأجل المعارض ولهذا يحسن من العاقل أن يقول: «الداعي إلى إثبات الحكم موجود غير أنه يمنعني منه مانع»، ويقول: «لي مصلحة في التزوج وهي: إحصان نفسي، ولكن يصدني عنه ما فيه من المفسدة، وهي: الإنفاق».

وقد ورد ذلك في القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

فهنا بين أن في الخمر والميسر منافع، وهي: المصالح، وفيهما مفاسد ومضار فأطلق الأمرين عليهما.

ولو اختلت مناسبة الوصف لما حسن هذا الكلام من الله ـ تعالى ـ ولما حسن ـ أيضاً ـ من العاقل ذلك الكلام.

أي: أن ما سبق يدل دلالة واضحة على صحة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وإلاَّ لما صح هذا الكلام.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (والمصلحة جلب المنفعة، أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها، وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً؛ إذ هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يُعد بعيداً).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة لها ـ : أن حقيقة المصلحة هي: جلب المنفعة للعباد، أو هي: دفع المضرة والمفسدة عنهم.

فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة: لغلب على ظننا ثبوت الحكم من أجل تلك المصلحة، والعمل بما يغلب على الظن واجب.

وإنما يختل ذلك الظن، ولا يعمل به بسبب نظرنا إلى مفسدة لازمة وجد عن طريق وصف آخر؛ وهذا يكون معارضاً قوياً للمصلحة وهذا حال كل دليل يعارضه ما هو أقوى منه، أو مساويه.

ومع هذا فإنه لا يستبعد أن يثبت الحكم مع وجود معارض.

* * *

الدليـل الثاني

قوله: **(ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه، فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان: أحدهما: قتله دفعاً لضرره، والثاني: الإحسان إليه استمالة له ليكشف حال عدوه، فسلوكه إحدى الطريقتين لا يعد عبثاً، بل يعد جرياً على موجب العقل).**

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ــ: أن العادة والواقع قد دلا على ذلك، فمثلاً: السلطان لو ظفر بجاسوس لعدوه.

أي: أن هذا الجاسوس ينقل أخبار ذلك السلطان إلى عدوه المنازع له في سلطنته أو ملكه، فإنه يتعارض في نظر ذلك السلطان أمران:

الأمر الأول: عقاب ذلك الجاسوس بقتله؛ زجراً لأمثاله عن التجسس المضر بالسلطان، وتأديباً لهم.

الأمر الثاني: العفو عن ذلك الجاسوس، والإحسان إليه، وإكرامه، ويقصد بذلك: إما الاستهانة بعدوه، أو كشف أسرار عدوه عن طريق ذلك الجاسوس.

وإذا سلك السلطان طريق العقوبة، أو سلك طريق العفو، فإنه لا يعد عابثاً، ولا خارجاً عن مقتضى المناسبة والحكمة، بل يعتبر عاقلاً حكيماً وإن لزم منه فوات المقصود الحاصل من سلوك مقابله.

وسواء في ذلك ما إذا كانت المناسبتان متساويتين، أو إحداهما أرجح من الأخرى.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظراً إلى الجهات المختلفة كالصلاة في الدار المغصوبة، فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، والعقاب من حيث إنها غصب نظراً إلى المصلحة والمفسدة مع أنه لا يخلو إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما؛ فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة؛ وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة، فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا، فدل على بطلان ما ذكروه).**

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ـ: أنه ورد من الشارع ما يدل على إعمال المناسبتين المتعارضتين، وعدم بطلانهما بذلك التعارض، فقد وجدنا الشارع قد رتب على الشيء الواحد أحكاماً مختلفة لما فيه من المناسبة المختلفة والجهات المختلفة، ويمثل لذلك بالصلاة بالدار المغصوبة، فقد رتب عليها الثواب من حيث كونها صلاة، ورتب عليها العقاب من حيث كونها في أرض مغصوبة.

أي: أنه ورد بصحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ نظراً إلى ما فيها من المصلحة، وورد بتحريمها نظراً إلى ما فيها من مفسدة الغصب، فقد رتب الشارع على جهة المصلحة والمفسدة مقتضاهما مع أنه لا يخلو إما أن تتساوى المصلحة مع المفسدة، أو تترجح المصلحة على المفسدة، أو تترجح المفسدة على المصلحة.

فإن تساوت المصلحة مع المفسدة لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة؛ حيث إن كل واحدة تبطل الأخرى فيلزم من ذلك انتفاء الصحة والحرمة.

وإن ترجحت المصلحة على المفسدة يلزم من ذلك انتفاء الحرمة.

وإن ترجحت المفسدة على المصلحة يلزم من ذلك انتفاء الصحة.

فلا يجتمع الحكمان ـ حرمة الصلاة وصحتها ـ ومع ذلك فقد اجتمعا ـ في المثال السابق ـ وهذا من أوضح الأدلة على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة المفسدة الراجحة، أو المساوية لها، ومن أوضح الأدلة على بطلان المذهب الأول.

* * *

الدليل الخامس

قوله: **(ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة، فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه، فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً، وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر، ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء، فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل**

على من لم يصدر منه ذلك، فيكون جوابه ما ذكرناه. والله أعلم).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أن المناسبة لا تبطل بمعارضة مفسدة راجحة أو مساوية لها ـ: أن المناسبة لا تبطل بالمعارضة؛ لأننا رجحنا المصلحة بدليل أنا لم نجد مناسباً للحكم إلاَّ هذه المصلحة.

وعلى تقدير ترجيح مناسبة الحكم يكون الحكم معقول المعنى.

وعلى تقدير عدم ترجيح ذلك يكون الحكم غير معقول المعنى، أي: يكون تعبدياً، واحتمال كون الحكم تعبدياً بعيد ونادر.

وإذا كان كذلك فيكون احتمال رجحان المناسبة وعدم إبطالها أظهر وأقرب؛ لئلا يكون الحكم تعبدياً.

مثال على ذلك: أنه لو اشترك جماعة في قتل رجل واحد فإنه يجب القصاص على هؤلاء المشتركين جميعاً، والعلة في ذلك: ردع وزجر أمثالهم؛ لئلا يؤدي عدم قتلهم قصاصاً إلى فتح باب القتل؛ لأنه إذا علم بعض المجرمين أنه لو قتل شخصاً سيقتل به، ولو قتله مع جماعة لا يقتلون به، فإنه سيأتي بمن يساعده على قتل من أراد قتله لأجل أن يسلم من القتل والقصاص، ولكن سُدَّ هذا الباب بإيجاب القصاص على جميع المشتركين.

فيقول قائل ـ معترضاً ـ: بأنه يوجد مفسدة تعارض تلك المصلحة وهي: أنه قد يقتل شخص لم يصدر منه القتل، وإنما هو قد شارك مشاركة قليلة.

فنقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن مصلحة قتلهم جميعاً ترجح على تلك المفسدة للعلة التي ذكرناها. والله أعلم.

تنبيه: ما سبق كله في قياس العلة، وسيأتي بعد ذلك قياس الشبه.

* * *

قيـاس الشبـه

قوله: **(فصل: في قياس الشبه، واختلف في تفسيره، ثم في أنه حجة)**.

ش: **أقــول**: لما فرغ من بيان قياس العلة، شرع في بيان قياس الشبه.

وهو ــ في اللغة ــ الشبه، ــ بفتح الباء ــ والشبه ــ بتسكينها ــ: المثل، والجمع أشباه، ويقال: أشبه الشيء بالشيء: إذا ماثله.

واسم الشبه يطلق على كل قياس ألحق الفرع فيه بالأصل؛ حيث إن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو ــ إذن ــ يشبهه، غير أنه أطلق في الاصطلاح على نوع من الأقيسة معين، وقد اختلف آراء الأصوليين في تفسيره وتعريفه.

وإذا أطلق الأصوليون لفظ «الشبه» على نوع من الأقيسة فإنما ذلك من العام الذي أريد به الخصوص.

وهذا المسلك دقيق المأخذ باعتباره وسطاً بين الوصف المناسب والوصف الطردي، ولهذا نقل عن بعض العلماء قوله: «لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه».

وفيما يلي سنتكلم عن هذه المسألة من جهتين:

أولاً: تفسيره وتعريفه في الاصطلاح.

ثانياً: بيان حجيته.

أولاً:

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(فأما تفسيره)**.

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات وآراء الأصوليين في تعريفه، وإليك أهم تلك التعريفات، فأقول:

التعريـف الأول

قوله: **(فقال القاضي يعقوب: هو: أن يتردد الفرع بين أصلين حاظر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر نحو أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة فنلحقه بأشبههما به)**.

ش: **أقول**: التعريف الأول ــ من تعريفات قياس الشبه ــ: ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ.

وقد نسبه إلى القاضي يعقوب من الحنابلة ــ ولم أجد ذلك منسوباً إليه ــ.

وهو تعريف كثير من الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى في «العدة».

ومعناه: أن يكون الفرع ــ المطلوب بيان حكمه ــ قد تردد بين أصلين؛ لأنه يشبه كل واحد منهما ببعض الجوانب، فالمناط الموجود فيه ــ أي: في الفرع ــ قد وجد في كل واحد من الأصلين، إلاَّ أنه يشبه أحدهما في أوصاف هي أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر.

فإلحاق الفرع بأحد الأصلين الذي شبهه به أكثر هو قياس الشبه، فلو أن الفرع قد أشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، وأشبه الحاظر في أربعة

أوصاف فنلحق الفرع بالحاظر؛ لأنه أكثر شبهاً به.

* * *

أمـثـلـتـه

قوله: (ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك، فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف أشبه الحر، فيلحق بما هو أكثرهما شبهاً).

ش: **أقول:** من أمثلة قياس الشبه: العبد فإنه متردد بين الحر، والبهيمة، وتظهر فائدة ذلك في التمليك له.

فمن قال: «لا يملك بالتمليك»، قال: هو حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه ونحوها فهو يشبه الدابة أكثر من شبهه بالآدمي الحر في هذه الأوصاف فلا يملك كما لا تملك البهيمة والدابة.

ومن قال: «يملك بالتمليك»، قال: هو: «إنسان» يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف بأكثر العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس محصلة للعلوم بقوة الفكر فهو يشبه الآدمي الحر أكثر من شبهه بالدابة فيلحق بالآدمي الحر فيملك كما يملك الحر.

ويقال في هذا المثال من وجه آخر: العبد إذا قُتِل خطأ وزادت قيمته على دية الحر، فإنه يلاحظ فيه أمران:

أولهما: كونه نفساً، أو آدمياً، فهو في ذلك مشابه للحر، وهذا يقتضي أن لا يزاد فيه على الدية المفروضة بالحر.

ثانيهما: كونه مالاً متقوماً فهو في ذلك مشابه للفرس، وما إلى ذلك

مـن الأموال المتقومة، وهذا يقتضي أنه يمكن أن يزاد في تعويضه على الحر.

فالملاحظ في العبد المقتول خطأً أنه اجتمع فيه مناطان متعارضان، وبالموازن نجد أن مشابهته للحر في كونه آدمياً مكلفاً يثاب على الخير، ويعاقب على الشر، ومشابهته للفرس لا تعدو كونه مملوكاً متقوماً في الأسواق، فهو بالحر أكثر شبهاً، فكان إلحاقه به أولى من إلحاقه بالفرس، أو غيره من الأموال المتقومة.

وعلى ذلك فلا يزاد على دية الحر.

مثال آخر: «المذي»، فإنه متردد بين البول والمني، فمن قال بنجاسته قال: هو خارج من الفرج، لا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل فهو في ذلك يشبه البول؛ ومن قال بطهارته قال: هو خارج فيه نوع من الشهوة، ويخرج أمامها فهو في ذلك يشبه المني.

* * *

التعريـف الثانـي

قوله: (**وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة**).

ش: **أقول**: التعريف الثاني ــ من تعريفات قياس الشبه ــ : هو ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ ، وهو تعريف الغزالي في «المستصفى»، وهو قريب من التعريف الذي اختاره الآمدي في «الإحكام».

ومعناه واضح؛ حيث إن المراد منه: أن يجمع بين الفرع والأصل بسبب وصفٍ قد توهم أن هذا الوصف قد اشتمل على حكمة الحكم في

الأصل من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة، مع الاعتراف بأن ذلك الوصف لم يغلب على الظن أنه علة الحكم، بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم.

* * *

بيـان ذلـك، والفرق بين:
قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة

قوله: **(وذلك أن الأوصاف تنقسم إلى ثلاثة أقسام)**.

ش: **أقول**: لما ذكر التعريف الثاني، أراد أن يبينه ويصوره لنا بذكر الفرق بينه وبين غيره من أنواع الأقيسة.

فقسم الأوصاف إلى ثلاثة أقسام، وإذا عرفنا تلك الأقسام عرفنا الفرق بين قياس الشبه، وقياس الطرد، وقياس العلة. وإليك بيان ذلك:

* * *

القسم الأول: قياس العلة

قوله: **(قسم يعلم اشتماله على المناسبة لوقوفنا عليها بنور البصيرة كمناسبة الشدة للتحريم)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: قياس العلة، وهو: أن نعلم الوصف، ويغلب على ظننا اشتمال ذلك الوصف على مناسبته للحكم، وذلك لأن تلك المناسبة ثابتة ووقفنا عليها بالأدلة والأمارات، وقد سبق هذا بالتفصيل.

وأمثلة ذلك كثيرة كما سبق بيانه، ومنها مناسبة شدة الخمر للتحريم، ومناسبة الزنا للحد، ومناسبة السرقة للقطع.

* * *

القسم الثاني: قياس الطرد

قوله: (وقسم لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام من إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما كالطول، والقصر، والسواد، والبياض، وكون المائع لا تبنى عليه القناطر).

ش: **أقول**: القسم الثاني: قياس الطرد، وهو: أن نعلم أن هناك وصف، ولكن نعلم أنه لا مناسبة بينه وبين الحكم، وعرفنا ذلك بعد استقرائنا وتتبعنا لمصادر وموارد الشريعة أن الشارع لا يلتفت إلى مثل تلك الأوصاف، ولا يعتبرها مثل: أن يقول قائل: إن الأعرابي قد وجبت عليه الكفارة؛ لأنه كان طويلاً، أو أسمراً، أو قصيراً.

أو يقول قائل: حرمت الخمرة لكون لونها أحمراً، أو لكونه معبأ في زجاجات.

أو يقول قائل: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، وعلل ذلك بقوله: أنه لا تبنى عليه القناطر، ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق، بخلاف الماء فإنه تبنى القناطر على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجرى فيه السفينة، فيصح أن تزال به النجاسة.

أو يقول قائل في طهارة الكلب: حيوان مألوف له شعر كالصوف فكان طاهراً كالخروف.

فتلك الأوصاف التي ذكرت في تلك الأمثلة السابقة لا مناسبة فيها للحكم أصلاً، حيث إن الشارع لم يعتبرها، ولم يلتفت إليها.

وقد سبق ذلك بالتفصيل.

* * *

القسم الثالث: قياس الشبه

قوله: (وقسم ثالث ــ بين القسمين الأولين ــ وهو: ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالبها من غير اطلاع على عين المصلحة مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة، فهذا قياس الشبه).

ش: **أقول**: القسم الثالث: قياس الشبه، وهو: الذي تردد بالشبه بين القسمين الأولين، وهما: المناسب، والطردي.

فهو قد أشبه الطردي من حيث أنه لم يغلب على ظننا مناسبة الوصف للحكم واشتماله على المصلحة؛ لأن الطردي مقطوع بخلوه عن المناسبة.

وهو قد أشبه المناسب ــ قياس العلة ــ من حيث إننا قد ظننا فيه المناسبة واشتماله على المصلحة، فلم نقطع بانتفاء المناسبة؛ لأن المناسب قد غلب على ظننا اشتماله على المصلحة.

والخلاصة: أن قياس الشبه هو الذي قد توهم اشتماله على مصلحة الحكم، وظن ذلك، مع عدم الاطلاع على عين تلك المصلحة، ورأينا الشارع قد اعتبره في بعض الأحكام.

مثال ذلك: الجمع بين مسح الرأس، ومسح الخف في نفي تكرار المسح، والوصف: كونه ممسوحاً.

فقلنا نحن، والحنفية: الرأس ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف.

أما الشافعية فقد خالفوا في ذلك فقالوا: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فيسن تكراره، قياساً على بقية الأعضاء المغسولة: كالوجه، واليدين.

تنبيه: المراد من بيان قياس العلة، وقياس الطرد، والأمثلة عليهما هو: أن يتبين قياس الشبه بصورة أوضح وأجلى.

* * *

حكم كل واحد من الأقسام الثلاثة من حيث الصحة والحجية وعدمهما

قوله: **(فالقسم الأول: قياس العلة، وهو صحيح، والقسم الثاني: باطل، والثالث: الشبه، وهو مختلف فيه).**

ش: **أقول**: الأقسام الثلاثة السابقة قد اختلفت من حيث الصحة والبطلان.

فالقسم الأول: ــ وهو قياس العلة ــ صحيح، ويحتج به، باتفاق القائلين بالقياس.

والقسم الثاني: ــ وهو قياس الطرد ــ باطل عند أكثر العلماء.

والقسم الثالث: وهو قياس الشبه ــ اختلف العلماء في حجيته وصحته كما سيأتي بيانه عن قريب.

* * *

الخلاصة في بيان قياس الشبه

قوله: **(وكل قياس فهو يشتمل على شبه واطراد، لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته، وأقواها، وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف**

به، وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته، وهو: الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه، وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة، لا من قبيل قياس الشبه).

ش: **أقول**: اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذن يشبهه.

وكذلك اسم الطرد؛ لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع والأصل.

لكن العلة الجامعة إن كانت مناسبة، أو مؤثرة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة، وهذا هو قياس العلة.

أما الاطراد والمشابهة فيقال فيهما:

إن لم يكن للعلة خاصية إلاَّ الطرد الذي هو أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة فهذا مخصص باسم الطرد، لا لاختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه.

فإن انضاف إلى الاطراد زيادة، ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبيهاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم.

الحاصل: أن كل وصف غلب على الظن أن الحكم قد نيط وعلق به فإن الأخذ به من باب قياس العلة، بخلاف قياس الشبه فهو في مرتبة بين المناسب ــ وهو قياس العلة ــ والطرد، أي: أنه دون المناسب وفوق الطرد، وفيه شبه من كل منهما.

* * *

تعريفات أخرى للشبه

التعريف الثالث: الشبه «ما لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام»، هذا تعريف الآمدي للشبه، وعده أقرب تعريف إلى قواعد الأصول، ونسبه إلى أكثر المحققين.

وهو قريب من التعريف الثاني للشبه الذي ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ.

مثاله: قولنا في الاستدلال على مسألة إزالة النجاسة المتقدمة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث.

فالجامع بينهما: كون كل منهما طهارة لأجل الصلاة، أما مناسبتها لتعيين الماء فيها فإنها غير ظاهرة بعد توغل البحث عنه، لكن عهد التفات الشارع إليها في بعض الأحكام كمس المصحف، والطواف، وذلك يوهم اشتمالها على المناسبة.

التعريف الرابع: الشبه: ما اجتمع فيه مناطان لا على سبيل الكمال إلاَّ أن أحدهما أغلب من الآخر، فالحكم بالأغلب حكم بغلبة الأشباه»، وقيل غير ذلك.

والراجح الأول. والله أعلم.

* * *

ثانياً:

بيان حجية قياس الشبه

قوله: (واختلفت الرواية عن أحمد ـ رحمه الله ـ في قياس الشبه).

ش: **أقول**: اختلف العلماء في كون الشبه حجة أو غير حجة على مذاهب ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ مذهبين منها، هما يعتبران روايتين قد رويتا عن الإمام أحمد بن حنبل ــ رحمه الله ــ .

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فروي أنه صحيح)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قياس الشبه حجة وصحيح.

وذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية صحيحة عنه ذكرها القاضي أبو يعلى في «العدة».

ومما دلنا على ذلك: أن حرباً روى عن الإمام أحمد في يهودي قذف يهودية أنهما يتلاعنا.

فقال ــ أي: الإمام أحمد ــ : «ليس وجه؛ لأنه ليس عدلاً، واللعان إنما هو شهادة، وليس بعدل فتجوز شهادته»، قال القاضي أبو يعلى في «العدة» ــ لما نقل ذلك ــ : كأنه لم ير بينهما اللعان، فقد قاس اللعان على الشهادة في امتناعه من الكافر مع قلة شبهه بالشهادة، وكثرة شبهه بالأيمان، فدل هذا من قوله على جوازه مع كثرة الشبه.

وهو مذهب الإمام الشافعي في ظاهر مذهبه؛ حيث ورد في «الأم» قوله: «والقياس قياسان: أحدهما يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس: أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره، وموضع الصواب فيه عندنا ــ والله تعالى أعلم ــ : أن ينظر، فأيهما كان أولى يشبهه

صير إليه، فإن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين»، وقال ذلك في «الرسالة» ولكن باختصار.

وهذا مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية، وأكثر الفقهاء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (والأخرى أنه غير صحيح، اختارها القاضي، وللشافعي قولان كالروايتين).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية أخرى عنه ذكرها القاضي أبو يعلى في «العدة» وأبو الخطاب في «التمهيد»، وهذه الرواية رواها لنا أحمد بن الحسين بن حسان عنه.

وقد اختار هذا المذهب القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو اختيار المحققين من الحنفية، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وبعض الشافعية كأبي إسحاق المروزي، وأبي إسحاق الشيرازي.

تنبيه: قوله: «وللشافعي قولان كالروايتين»، يقصد: أن للإمام الشافعي قولين، كما أن للإمام أحمد روايتين في المسألة.

ولكن لم أجد أحداً من الشافعية ذكر ذلك ونسب للإمام الشافعي أنه يقول بأن قياس الشبه ليس بحجة، بل الذي صرح فيه بالرسالة والأم أنه حجة وقد ذكرت نص كلامه في «الأم»، أما نص كلامه في الرسالة فهو قوله فيها: «والقياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فيلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القائسون في هذا».

ولعل ابن قدامة ــ رحمه الله ــ يقصد «وللشافعية قولان» فهذا ممكن؛ حيث إن الشافعية اختلفوا ــ فيما بينهم ــ في هذه المسألة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ووجه كونه حجة هو: أنه يثير ظناً غالباً ينبني على الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو إما أن يكون الحكم لغير مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر، لا يجوز أن يكون لغير مصلحة فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة، واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد، واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به، فيعدى الحكم بتعديه).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن قياس الشبه حجة يعمل به ــ بقولهم: إن قياس المعنى ــ وهو القياس المبني على الوصف المناسب ــ إنما كان حجة؛ لأنه يفيد الظن في المسائل، وكذلك قياس الشبه يفيد الظن الغالب، فكان حجة مثل المناسب يجب أن يتبع ويعمل به.

وإنما كان قياس الشبه مفيداً لظن غلبة الحكم؛ لأن الحكم متى ما ثبت في محل، ولم يعلم أن هناك وصفاً مناسباً فيه، بل علم حصول وصف شبهي مع أوصاف طردية أخرى فالقول فيه لا يخلو من:

أولاً: إما أن يكون الحكم غير معلل بمصلحة أصلاً، وهذا بعيد؛ لأن الأحكام معللة بالمصالح؛ حيث إن أحكام الشرع لا تخلو من حكمة فاحتمال كون الحكم لمصلحة، وعلة ظاهرة أرجح من احتمال كونه تعبدياً.

ثانياً: وإذا فرض أن الحكم معلل بالمصلحة، فتلك المصلحة لما لم يكن هناك وصف مناسب مستقل فلا بد إذاً من وجودها ضمن الوصف الشبهي، أو ضمن الوصف الطردي ــ أي: لمصلحة ضمن أوصاف أخرى غير معتبرة عند الشارع ــ .

أما وجود المصلحة ضمن الوصف الطردي فهو باطل؛ لأمرين:

الأول: أن الإجماع قد أبطل ذلك، فإن من لم يجوز التعليل بالشبه لم يجوز التعليل بالطرد، ومن جوز التعليل بهما لم يجوز إحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه؛ لأن الشبه أقوى من الطرد، ويحصل من ذلك: أن إحالة الحكم إلى الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي قول على خلاف الإجماع.

الثاني: أن الشبه دائر بين أن يكون مستلزماً للمناسبة، وبين أن يكون موهماً للمناسبة.

أما الوصف الطردي فإنه خال من ذلك.

فاتضح بذلك أن احتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية ــ الطردية ــ عليها.

فبان: أن ظن كون الوصف الشبهي متضمناً لتلك المصلحة أكثر فلا يجوز إسناد الحكم إلى الوصف الطردي؛ لأن العمل بالظن المرجوح مع وجود الراجح غير جائز، فثبت أن الحكم يثبت بالوصف الشبهي.

إذن: الوصف الشبهي وجب العمل به؛ لإفادته ظن العلية؛ لقيام الأدلة على أن العمل بالظن واجب.

* * *

ما استدل به أصحاب المذهب الثاني

ــ ولم يورد ذلك ابن قدامة ــ

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن قياس الشبه ليس بحجة بأدلة، إليك أهمها:

الدليــل الأول

قالوا: إن الوصف الذي أطلق عليه لفظ الشبه إما أن يكون مناسباً.

وإما أن يكون غير مناسب.

فإذا كان مناسباً فهو مقبول باتفاق القائسين؛ لأنه قياس علة.

أما إذا كان غير مناسب فهو غير مقبول باتفاق؛ لأنه قياس طرد والطرد مردود ــ كما سبق ــ .

* * *

جــوابــه

يقال في الجواب عنه: إننا لا نسلم أن كل وصف غير مناسب يعد طرداً مردوداً بالاتفاق ــ كما زعمتم ــ ، بل إن غير المناسب عندنا ينقسم إلى قسمين: «وصف شبهي» و «وصف طردي»، والمردود منهما هو الطردي ــ فقط ــ .

وبناء عليه فلا يجوز أن يطلق القول بأن الشبه مردود.

* * *

الدليــل الثانــي

قالوا: إن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة، وحيث إن الصحابة لم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه، فإن هذا دليل على عدم جواز الأخذ به.

جـوابـه

يقال في الجواب عن هذا الدليل: إنه لا يلزم من عدم عمل الصحابة بهذا النوع من القياس عدم جواز العمل به؛ لجواز أن يدل عليه مدرك ودليل آخر غير عملهم به.

* * *

التـرجـيـح

الراجـح هو المذهب الأول ـ وهو: أن قياس الشبه حجة ـ؛ لأمرين:

الأمر الأول: قوة دليل أصحابه على ذلك، وضعف أدلة أصحاب المذهب الثاني.

الأمر الثاني: أن الضرورة تقتضي استعمال قياس الشبه. بيان ذلك:

أنه من الضروري أن لا تخلو واقعة من حكم شرعي، والمتتبع لمسائل الفقه يجد أن المعنى المناسب المخيل لا تعم مسائله، بل إن كثيراً من أصول الشرع تخلو من المعاني خصوصاً في العبادات، وهيئاتها، والسياسات، ومقاديرها، وشرائط المناكحات والمعاملات، ومن هنا تصبح الضرورة ملحة إلى قياس الشبه، فهو إذاً محل ضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس. والله أعلم.

تنبيه: هناك مذهبان آخران في المسألة ـ هما ـ:

الأول: أن الشبه يكون معتبراً فيما يغلب على الظن أنه مناط للحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة، أو المعنى.

اختار هذا فخر الدين الرازي، وبعض الشافعية.

الثاني: أن الشبه حجة للناظر وهو المجتهد، دون المناظر ــ وهو غير المجتهد ــ وهو ما اختاره الغزالي في المستصفى والمنخول.

* * *

قيـاس الدلالـة

قوله: **(فصل في قياس الدلالة)**.

ش: **أقول**: اعلم أن القياس ينقسم من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها إلى ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأول: قياس العلة، وهو: القياس الذي صرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذلك الوصف هو ما أطلق عليه الأصوليون العلة، وسواء في ذلك ما كانت مستنبطة، أو منصوصة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم وذلك للشدة المطربة في كل، وإنما سمي قياس علة للتصريح بها فيه سواء من قبل الشارع، أو العلماء.

القسم الثاني: القياس في معنى الأصل، ويراد به: ما ألغي الفارق فيه بأن كان الوصف الجامع غير مصرح فيه بالقياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، مثل: إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينهما.

القسم الثالث: قياس الدلالة.

* * *

تـعـريـفـه

قوله: (وهو: أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما فيه عـلى اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً).

ش: **أقول**: قياس الدلالة، هو: أن يقوم المجتهد بالجمع بين الأصل والفرع بواسطة دليل العلة.

فإذا اشترك الأصل والفرع بدليل العلة، فإن ذلك دال على اشتراكهما في العلة نفسها؛ لأن المدلول لازم للدليل، وينتج من ذلك اشتراك كل من الأصل والفرع في الحكم الذي ورد في الأصل.

هذا معنى ــ التعريف الذي أورده ابن قدامة لقياس الدلالة.

فقياس الدلالة ــ كما تلاحظ ــ لا تذكر فيه العلة، وإنما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة، أو أثر العلة، أو حكم العلة كما قال بعضهم.

ويمكن أن تتصور قياس الدلالة بالأمثلة. وإليك بيان ذلك:

المثال الأول

قوله: (ومثاله قولنا في جواز إجبار البكر: «جاز تزويجها وهي ساكتة، فجاز وهي ساخطة كالصغيرة»، فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر لاعتبر دليله، وهو النطق، أما السكوت فمحتمل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط).

ش: **أقول**: المثال الأول ــ على قياس الدلالة ــ قول بعض الفقهاء: «يجوز تزويج البكر ــ بدون رضاها ــ وهي ساكتة فيقاس على ذلك جواز تزويجها وهي ساخطة كالصغيرة».

فهذا قياس دلالة؛ حيث جمع في هذا بين الصغيرة والبكر الكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاهما، وهو تزويجهما ساكتتين. بيان ذلك:

أن كون الشارع قد أباح تزويج الكبيرة مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ لأنه لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله وهو نطقها بالموافقة، لكن نطقها لم يعتبر، فدل على أن رضاها لا يعتبر، وإذا كان الأمر كذلك ـ وهو عدم اعتبار رضاها ـ فإنه يجوز تزويجها وإن كانت ساكتة.

* * *

المثال الثاني

قوله: **(وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه كالحر، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ـ على قياس الدلالة ـ قولهم: العبد لا يجبر على النكاح، لأنه لا يجبر على إبقاء النكاح واستمراره فكذلك لا يجبر على ابتدائه مثل الحر.

فكما أن الحر لا يجبر على ابتداء النكاح، ولا على استمراره واستدامته، فكذلك العبد لا يجبر عليهما.

فعدم إجبار العبد على استدامة واستمرار النكاح دليل واضح على أن حق ابتداء النكاح خالص له، دون غيره، فإذا كان الحق في النكاح خالصاً للعبد لم يجبر على خالص حقه في الموضعين ـ وهما: الابتداء، والاستمرار ـ .

* * *

أركــان القيــاس

قوله: (باب أركان القياس وهي أربعة).

ش: **أقول**: لما فرغ من بيان حقيقة القياس، وحجيته، ومسالكه، وأنواعه وأقسامه، شرع في ذكر أركانه.

فأركان القياس أربعة: «الأصل» و «الفرع»، و «العلة» و «الحكم».

تعريف الركن لغة

هو: أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها.

تعريفــه اصطلاحــاً

الركن في الاصطلاح: الداخل في حقيقة الشيء المحقِّق لماهيته. وقيل: إنه ما يتم به الشيء، وهو داخل فيه.

* * *

الفرق بيان الركن والشرط

ركن الشيء يختلف عن شرطه، فإن شرط الشيء: ما يتم به الشيء ويتوقف عليه، لكنه خارج عنه.

فمـثـلاً: الركـوع ركـن للصـلاة؛ لأن الـصلاة تتوقف عليه مع أنه داخل فيها، والوضوء شرط لها؛ لأنها تتوقف عليه ــ أيضاً ــ لكنه خارج عنها.

تنبيه: المراد بالأركان هنا: ما لا يتم القياس إلاَّ به، فالقياس مجموع الأمور الأربعة السابقة الذكر.

* * *

الركن الأول: الأصل

قوله: (أصل).

ش: **أقول**: الركن الأول: الأصل، وهو: المقيس عليه، وهو: المشبه به، مثاله: أن يقال: النبيذ المسكر حرام؛ لأنه شراب يدعو كثيره إلى الفجور، فوجب أن يكون قليله حراماً، فإن هذا فرع قد بني على أصل مقيس عليه متفق على ثبوت هذا الحكم له، وهو الخمر.

تنبيه: قد سبق تعريف الأصل لغة واصطلاحاً في المجلد الأول أثناء تعريف أصول الفقه.

* * *

الركن الثاني: الفرع

قوله: (وفرع).

ش: **أقول**: الركن الثاني: الفرع، وهو المقيس، والمشبه، والصورة التي لم يرد حكمها في نص، أو إجماع.

والفرع في اللغة: هو أعلى الشيء، قال ابن منظور في «اللسان»: «فرع كل شيء أعلاه، والجمع فروع».

والفرع في الاصطلاح: ما حمل على أصل بعلة مستنبطة منه.

كالنبيذ في المثال السابق، فقد حمل على أصل ــ وهو الخمر ــ بعلة جامعة، وهي: الإسكار.

* * *

الركن الثالث: العلة

قوله: (وعلة).

ش: **أقول**: الركن الثالث: العلة، وهي: الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهي: وجه الشبه، وهي: مناط الحكم.

وقيل ـ في تعريفها اصطلاحاً ـ: إنها المعنى الجالب للحكم، وقيل: هي المؤثرة في الحكم ـ وقد سبق ذكر ذلك.

مثاله: الإسكار؛ حيث إنه وصف قد جمع بين النبيذ والخمر ـ كما سبق ـ.

والعلة: أهم أركان القياس، حتى أن بعضهم عدها الركن الوحيد في القياس، ولا ركن له سواها، وباقي الأركان سماها شروطاً، وهو ما عليه أكثر الحنفية.

* * *

الركن الرابع: الحكم

قوله: **(وحكم)**.

ش: **أقول**: الركن الرابع: الحكم، والمراد به: حكم الأصل، وهو: الحكم الذي في الأصل المقيس عليه الثابت بنص أو إجماع، ويراد إثبات مثله للفرع المقيس، وذلك كحرمة الخمر ـ في المثال السابق ـ.

تنبيه: أركان القياس هذه لا تعتبر مطلقة، بل اشترط العلماء القائلون بالقياس شروطاً لكل ركن من تلك الأركان الأربعة لا يصح إلاَّ بها. وإليك بيان ذلك:

شـروط الأصـل

قوله: **(فالأول له شرطان)**.

ش: **أقول**: الأصل ـ وهو الركن الأول من أركان القياس ـ قد اشترط فيه شرطان هما:

الشرط الأول

قوله: (أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصمين).

ش: أقول: الشرط الأول ــ من شروط الأصل ــ : أن يكون الأصل ثابتاً بنص من الكتاب، أو السنة، وإن لم يثبت الأصل بنص، فيشترط أن يكون ثابتاً باتفاق الخصمين.

وإنما اشترط ذلك حتى يمكن بناء الفرع عليه، وإلحاقه به؛ لأن الأصل إذا لم يكن ثابتاً بأحد الأمرين لا يمكن بناء غيره عليه.

ومعنى ذلك: أن الأصل المقاس عليه إن كان ثابتاً بنص من كتاب أو سنة واتفقا على صحة هذا النص، فإن الأصل ــ حينئذٍ ــ يكون ثابتاً بالنص، والاتفاق.

وإذا لم يتفق الخصمان على النص الذي أثبت الأصل فإن القياس صحيح عند مثبت النص؛ حيث إنه يكفي في إثباته، ويكون حجة على خصمه.

أما إذا لم يوجد نص مثبت للأصل، فلا بدَّ أن يتفق الخصمان على ثبوت الأصل؛ لأنه لا يجوز أن يقاس فرع على أصل قد اختلف في ثبوته، حيث إن الخصم قد يمنع الأصل وينازع فيه، كما يمنع الفرع، فيقول: إن هذا الشيء لا يصلح أن يكون أصلاً، كما أن ذلك الشيء لا يصلح أن يكون فرعاً.

مثال الأصل الثابت بالنص ــ وإن لم يوافق الخصم ــ قول بعض العلماء: إن الخنزير إذا ولغ في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات والثامنة بالتراب، قياساً على الكلب بجامع: أن كلاً منهما حيوان نجس.

فإن قال الخصم: أنا أمنع الحكم في ولوغ الكلب.

قلنا: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص وهو قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً...».

ويصح القياس عليه، سواء وافق الخصم أو لم يوافق.

ومثال الأصل الثابت باتفاق الخصمين قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، بجامع: القتل العمد العدوان.

* * *

عدم جواز القياس على
ما لا نص فيه، وما لم يتفق عليه

قوله: **(فإن كان مختلفاً فيه، ولا نص فيه لم يصح التمسك به)**.

ش: **أقول**: إذا اشترط في الأصل أن يكون ثابتاً بنص، أو باتفاق الخصمين، فإنه يلزم من ذلك عدم جواز التمسك بشيء وجعله أصلاً يقاس عليه إذا كان مختلفاً فيه بين الخصمين، ولم يوجد نص يستند إليه في إثباته.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس)**.

ش: **أقول**: الدليل على أنه لا يجوز القياس على أصل لم يثبت بنص أو اتفاق الخصمين عليه: أن الأصل اختص بخاصية وهي: ثبوته بالنص، أو اتفاق الخصمين، أو بهما معاً، فإذا انتفت هذه الخاصية لم يكن بينه، وبين الفرع فرق؛ حيث إن الفرع ــ كما سيأتي ــ لم يثبت حكمه بنص، ولا

بإجماع من الخصمين.

فإذا كان الأمر كذلك لم يكن هذا الشيء الذي جعل أصلاً مقيساً عليه بأولى من العكس وهو أن يكون فرعاً يقاس على غيره.

* * *

حكم القياس على أصل ثبت بالإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أنه يجوز القياس على أصل ثابت باتفاق الخصمين عليه، فمن أولى أنه يجوز القياس على أصل ثابت بإجماع من يعتد بهم من العلماء.

وهذا رأي جمهور العلماء.

* * *

أدلتهم على ذلك

استدل الجمهور على جواز القياس على الأصل بالإجماع بأدلة منها:

الدليل الأول

أن الإجماع أصل ثابت تثبت به أحكام الشرع فجاز القياس عليه على ما ثبت به، أصله الكتاب والسنة.

الدليل الثاني

أن خبر الواحد يجوز القياس عليه وهو يوجب الظن فمن باب أولى أن يقاس على أصل ثابت بالإجماع؛ حيث إنه يوجب اليقين.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز القياس إلاَّ على الأصل الثابت بالكتاب والسنة ــ فقط ــ ولا يجوز القياس على أصل ثابت بالإجماع ــ مطلقاً ــ .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وحكي عن بعض الحنابلة.

دليلهم

استدلوا على ذلك بقولهم: إنه إذا أجمع العلماء، أو أجمع الخصمان على أصل، فإن ذلك حصل عن دليل ــ وهو مستند الإجماع ــ فيجب طلب الدليل، فإنه ربما كان نطقاً يتناول الفرع فيغني عن القياس، وربما كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع، فلا يجوز القياس عليه.

جوابه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: إن الدليل الذي ثبت به الإجماع إن كان نطقاً يتناول الفرع لم يمنع القياس، بل يقويه، وإن كان معنى لا يتعدى الحكم الذي ثبت بالإجماع لا يمنع أن يكون هناك معنى آخر يتعدى إلى الفرع، فيقاس عليه.

فإذا ثبت أنه لا يوجد ما يمنع وجب القياس على ما ثبت بالإجماع إذا عرفنا العلة، ولا داعي للنظر في مستند الإجماع.

* * *

حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس، أي: إذا أراد المجتهد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر ثبت أيضاً بالقياس، فإن هذا لا يجوز.

هذا مذهب الجمهور.

مثل: أن يقيس الموز على التفاح المقيس على البر.

فيقول المستدل ـ الذي أراد أن يثبت حرمة التفاضل في الموز ـ: الموز مطعوم فيحرم التفاضل فيه كالتفاح.

فيقول له المعترض: لا أسلم لك حرمة التفاضل في التفاح؛ لأن التفاضل فيه جائز.

فقال المستدل ـ في إثبات حرمة التفاضل في التفاح ـ: التفاح كالبر بجامع الطعم في كل منهما، والبر يحرم التفاضل فيه اتفاقاً، فالتفاح يحرم فيه التفاضل كذلك.

فهذا لا يجوز عند الجمهور.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع، فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فيصطلح على رده، وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول، لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس التساوي في العلة، ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به في قياسه إياه على الأصل الثاني، فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له، واعتبار الشرع له

بإثبات الحكم على وفقه، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلاَّ أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة، أو جزءاً من أجزائها، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً، أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكم ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـ على أنه لا يجوز القياس على أصل ثبت بالقياس ـ بقولهم: إن العلة الجامعة بين الأصل الثاني ـ وهو البر ـ والأصل الأول ـ وهو التفاح في المثال السابق ـ إن كانت موجودة في الفرع ـ الذي هو الموز ـ فليقم المجتهد ـ وهو المستدل ـ بقياس الفرع ـ وهو الموز ـ على الأصل الثاني ـ وهو البر ـ مباشرة؛ لأن ذكر الأصل الأول يكون ـ حينئذٍ ـ تطويل من غير فائدة، وغير المفيد عبث يجب رده وعدم اعتباره.

وإن كانت العلة الجامعة بين الأصلين: الأصل الأول وهو التفاح، والأصل الثاني ـ وهو: البر ـ غير موجودة في الفرع ـ وهو: الموز ـ لم يجز قياس الموز على الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ ؛ لأنه قد ظهر أن حكم الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ قد ثبت بعلة غير موجودة في الفرع؛ وهذا يبطل القياس؛ لأن من شرط صحة القياس: أن تكون علة الأصل وعلة الفرع متساويتين.

ولا يمكن أن يُعلَّل الحكم في الأصل الأول ـ وهو التفاح ـ بغير العلة التي جمع بينه وبين الأصل الثاني ـ وهو البر ـ ؛ لأن الطريق الذي يعرف به كون ذلك الجامع علة هو شهادة الأصل لذلك الجامع، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفق ذلك الجامع وهو الوصف المناسب.

ويعرف اعتبار الشرع للوصف باقتران الحكم به، وهو خالي عن أي وصف آخر يمكن أن يُعلل الحكم به.

فإذا اقترن الحكم بوصفين يصلح أن يعلل بهما الحكم مجتمعين، أو يعلل الحكم بكل واحد منهما منفرداً، فهنا يحتمل أمرين:

أولهما: أن يكون الحكم قد علل بهذين الوصفين معاً.

ثانيهما: أن يكون الحكم قد علل بأحدهما ولكن غير معين.

وإذا احتمل الأمرين بالتساوي، فتعيين أحدهما يعتبر تحكماً ــ وهو الدعوى بلا دليل ــ.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال بعض أصحابنا: يجوز القياس على ما ثبت بالقياس**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يجوز القياس على أصل ثابت بالقياس.

فمثلاً يجوز أن يقاس الموز على التفاح المقيس على البر بجامع الطعم في كل ــ كما قلنا فيما سبق في المثال ــ.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة كأبي يعلى، وأبي الخطاب، وقال به جماعة من الحنفية والشافعية.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (**لأنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على جواز القياس على ما ثبت بالقياس ـ بقولهم: إنه لما ثبت الحكم في الفرع صار أصلاً في نفسه فجاز أن يستنبط منه علة، ويُقاس عليه غيره كالنص نفسه، ولا فرق.

* * *

جـوابـه

قوله: **(ولعله أراد ما ثبت بالقياس، واتفق عليه الخصمان)**.

ش: **أقول**: إن القياس على ما ثبت بالقياس لا يجوز، ولكن لعل الذين أجازوا ذلك يريدون به: أن ما ثبت بالقياس يجوز القياس عليه إذا اتفق على هذا القياس الخصمان.

أي: لما قاس المستدل الموز على التفاح المقيس على البر وافقه خصمه على هذا القياس، فاتفقا على أن «التفاح» يصلح أن يكون أصلاً، فحينئذٍ يجوز أن يقاس عليه؛ لاتفاق الخصمين على أنه أصل، وقد سبق ذلك.

* * *

هل يشترط في الأصل المقيس عليه أن يجمع عليه كل الأمة، أو يكفي اتفاق الخصمين؟

القائلون بأنه يقاس على الأصل المتفق عليه، اختلفوا فيما بينهم في كيفية الاتفاق، على مذهبين هما:

المـذهب الأول

قوله: **(وقال قوم: من شرطه: أن يكون متفقاً عليه بين الأمة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط في الأصل المقيس عليه: أن

يكون متفقاً عليه بين الأمة، ولا يكفي أن يكون الأصل متفقاً عليه من الفريقين أو الخصمين.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: **(فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس، لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه: القياس المركب، ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث، أو السيد، فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم، وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل، فبطل القياس)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن الأصل المقيس عليه يشترط فيه أن يكون متفقاً عليه من قبل كل الأمة ــ بقولهم: إن الأصل إذا لم يجمع عليه كل الأمة فإنه يجوز للخصم ــ وهو المعترض ــ أن يعلل الأصل بعلة قاصرة لا تتعدى إلى الفرع.

فإن وافقه المستدل على ذلك ــ وهو: التعليل بالمعنى المختص بالأصل ــ انقطع القياس وبطل؛ لعدم وجود المعنى الجامع بين الأصل والفرع؛ حيث إنه لا قياس إلاَّ بعلة جامعة بين الفرع والأصل.

وإن لم يوافقه المستدل على التعليل بالمعنى المختص بالأصل الذي أورده المعترض، بل علل المستدل بعلة أخرى متعدية إلى الفرع بطل القياس ــ أيضاً ــ؛ لأن المعترض قد منع أن يكون ذلك الشيء علة للأصل، وبين

ـ أي: المعترض ـ أنه لا يوافق على أن العلة في الأصل هذه العلة المتعدية إلى الفرع ـ وهي التي أوردها المستدل ـ ، بل علة الأصل هي التي لا تتعدى إلى الفرع.

وسمّوه بالقياس المركب.

والقياس المركب هو: أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه من الأمة، وهو قسمان: «مركب الأصل»، و «مركب الوصف».

أما مركب الأصل فهو: أن يعين المستدل علة في الأصل المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعين المعترض علة أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة.

مثل: ما لو قال ـ في مسألة قتل الحر بالعبد ـ : عبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب، حيث إن المكاتب غير منصوص عليه، ولا مجمع عليه بين الأمة؛ لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله، وإنما هو متفق عليه بين الشافعي وأبـي حنيفة.

وعند ذلك يقول المعترض ـ وهم بعض الحنفية ـ علة الحكم بترك القصاص للمكاتب من قاتله الحر إنما هي جهالة المستحق، هل هو السيد، أو الورثة.

فإن سلم ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع لخلو الفرع عن العلة؛ لأن مستحقه معلوم.

وإن أبطـل التعليـل بتلـك العلـة منعنـا الحكـم فـي الأصـل ـ وهـو المكاتب ـ ؛ لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة، وهي مدرك إثباته، ولا

محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه؛ إذا لم يلزم منه مخالفة نص، ولا إجماع، وعلى كلا التقديرين فالقياس يكون ممتنعاً: إما لمنع حكم الأصل.

وإما لعدم علة الأصل في الفرع.

وسمي ذلك بالقياس المركب؛ نظراً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستدل يزعم أن العلة الجامعة مستنبطة من حكم الأصل، وهي فرع له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرع على العلة وهي المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه، ولا هي فرع عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها.

وسمي مركب الأصل؛ لأنه نظر في علة حكم الأصل.

وأما مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل، هل له وجود في الأصل أو لا؟

مثاله: قول المستدل في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال: «زينب التي أتزوجها طالق»، وللمعترض أن يقول: لا أسلم وجود التعليق في الأصل، بل هو تنجيز، فإن ثبت أنه تعليق فأنا أمنع الحكم، وأقول يصحته كما في الفرع، ولا يلزمني من المنع محذور؛ لعدم النص عليه، وإجماع الأمة.

وإنما سمي بمركب الوصف؛ لأنه خلاف في تعيين الوصف الجامع.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً عليه من كل الأمة، ويكفي أن يكون ذلك متفقاً عليه بين الخصمين والفريقين فقط، وهو

ما سبق بيانه في أول الشرط الأول للأصل.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: (**وهذا لا يصح لوجهين**).

ش: **أقول**: إن قول أصحاب المذهب الأول ــ وهو أنه يشترط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً عليه من كل الأمة ــ لا يصح؛ لوجهين:

الوجــه الأول

قوله: (**أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد، فليس له منع حكم ثبت مذهباً؛ لإمامه، لعجزه عن تقريره فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده، إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن إمامه لم يثبت الحكم في الفرع لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً، وحاصل هذا: أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأنه لا يعجز عن منعه**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراط اتفاق الأمة على حكم الأصل ــ: هو أن يقال فيه: إن كل واحد من المتناظرين ــ المستدل والمعترض ــ مقلد لإمامه، فلا يجوز لأي واحد منهما منع حكم ثبت مذهباً لإمامه؛ لأن كل واحد منهما ــ أي: المستدل،

والمعترض ــ لم يعرف مأخذ إمامه في الحكم، فليس له أن يمنع مذهبه على الجهالة.

أي: إذا عجز ذلك المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه فليس له منعه؛ لأنه لم يتيقن مأخذ إمامه في الحكم.

فإن عرف مأخذ إمامه فلا يلزم من عجز المستدل أو المعترض عن تقرير مذهب إمامه: فسادُ مذهب إمامه؛ لوجود احتمالين، هما:

أولاً: أنه يحتمل أن يكون ذلك العجز نتج عن قصور معرفة المستدل، أو المعترض، وهذا الاحتمال قوي؛ لأن إمامه أكمل منه، وقد اعتقد هذا الإمام صحة ذلك الحكم.

ثانياً: أنه يحتمل أن يكون إمامه لم يثبت الحكم في الفرع، لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط، لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل.

وبناءً على ذلك: فلا يجوز للمستدل، أو المعترض أن يمنع حكماً ثبت يقيناً؛ بناءً على فساد مأخذه احتمالاً.

والخلاصة: أنه لا يخلو إما أن يمنع المعترض هذا الحكم بناءً على مذهب إمامه، أو على خلافه، وهما باطلان. بيان ذلك:

أما الأول ــ وهو منع المعترض بناءً على مذهب إمامه ــ فهو باطل؛ لأنا علمنا أن ذلك المعترض قد منع الحكم الذي أثبته إمامه.

أما الثاني: ــ وهو المنع على غير مذهب إمامه ــ فهو باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأن هذا المقلد تصدى لتقرير مذهب إمامه، فكيف يعدل عنه، بل يكون بذلك قد انقطع؛ لأنه منتقل.

ثم لو جاز مثل ذلك ــ وهو منع الحكم سواء كان على مذهب إمامه

أو على مذهب غيره ـ لما تمكن أي واحد من الخصمين من غلبة خصمه وإلزامه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأن الخصم لا يمكن أن يعجز عن منع ذلك الحكم، فإذا ألزمه المستدل ـ مثلاً ـ بحكم: منعه ذلك المعترض على مذهبه، أو على مذهب غيره ممن خالف في ذلك.

وإذا فتح هذا الباب لا يمكن أن يتبين حق. والله أعلم.

* * *

الوجـه الثـاني

قوله: (**الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام، لقلة القواطع، وندرة مثل هذا القياس**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من الوجهين اللذين قد أبطل عن طريقهما اشتراط اتفاق الأمة على الأصل ـ: أنا لو عملنا بهذا الشرط الذي زعمتم ـ وهو إجماع الأمة على الأصل ـ فإن ذلك يفضي إلى خلو كثير من الحوادث والوقائع المتجددة عن الأحكام؛ لأمرين:

أولهما: قلة القواطع وعدم شمولها لتلك الحوادث.

ثانيهما: ندرة الأصل المجمع عليه من قبل كل الأمة، وبالتالي يكون هذا القياس نادر الوجود.

* * *

حكم الأصل إذا كان منصوصاً عليه وقد اختلف فيه بين الخصمين فهل يجوز القياس عليه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: (فإن كان الحكم منصوصاً عليه جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط: أن يكون النص غير متناول للفرع، فإنه إذا كان متناولاً للفرع فهو منصوص عليه فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد يداً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز القياس على الأصل، وحكمه إذا كان منصوصاً عليه، وإن خالف فيه أحد الخصمين، فلا ينظر إلى خلافه ما دام أنه يوجد نص يثبت ذلك الأصل، وهو مذهب جمهور العلماء.

وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل في أول الشرط عند شرح قوله: «أن يكون الأصل ثابتاً بنص، أو اتفاق من الخصمين».

ومثلنا لذلك بقولنا: إن الخنزير إذا ولغ في الإناء فإنه يغسل ذلك الإناء سبع مرات؛ قياساً على الكلب بجامع النجاسة.

فإن منع الخصم في ولوغ الكلب ــ أي: خالف في الأصل ــ .

فإن المستدل والقائس يرد ويقول: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات قد ثبت بالنص، وهو قوله ــ عليه السلام ــ : «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً».

فيصح قياس الخنزير على الكلب ــ هنا ــ وإن خالف الخصم في الأصل وحكمه.

والقياس على الأصل المنصوص عليه ــ مع مخالفة الخصم ــ ليس على إطلاقه، ولكنه مشروط بأن يكون النص غير شامل للفرع.

أما إذا كان النص الذي ثبت به الأصل شاملاً للفرع ومتناولاً له فيكون الفرع منصوصاً على حكمه، ولا يحتاج إلى استنباط حكمه عن طريق قياسه على الأصل؛ لأنه لا يمكن أن يلجأ إلى استنباط حكم الفرع بالقياس في حين أنه يجد حكمه عن طريق النص، فيكون في ذلك تطويلاً بغير فائدة، فيبطل القياس ويكون مردوداً؛ لأن النص أقوى منه.

تنبيه: قال ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بداً من الاسترواح إلى النص»، وورد ذلك في جميع نسخ الروضة المخطوطة، والأولى حذف «لا» الواردة في قوله: «لا يجد» حتى يصح المعنى، فتنبه لذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجوز القياس على الأصل المختلف فيه وإن كان منصوصاً عليه.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على عدم جواز القياس على الأصل المختلف فيه بين الخصمين وإن ورد فيه نص ــ بقولهم: إن القياس على الأصل المختلف فيه يؤدي ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى مسألة أخرى. بيان ذلك:

أن المستدل إذا قاس على أصل مختلف فيه بين الخصمين، فإن المعترض يمنع ذلك الأصل، ويقول: لا أسلم ثبو ذلك الأصل بذلك النص، فإن أثبت المستدل الأصل بدليل آخر كالمفهوم، أو الإجماع السكوني أو نحوهما، جاز للمعترض أن يمنع الاستدلال بذلك الدليل، فيكون مختلفاً فيه وهكذا إن حاول المستدل أن يثبت الأصل بأي دليل عارضه خصمه فيه فينتقل الكلام من مسألة إلى مسألة، ويبنى الخلاف على الخلاف، وليس أحد الخصمين بأولى من الخصم الآخر في ذلك، أي: ليس المستدل في كلامه وإثباته للأصل بأي دليل بأولى من اعتراض المعترض عليه.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم: أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن فيجب أن يكتفى بذلك في الأصل؛ إذ الفرق تحكم، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداء، فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص، أو إجماع منقول عن أهل العصر الأول، فيكون كافياً**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على جواز القياس على الأصل المختلف فيه إذا كان منصوصاً على حكمه ــ: بقولهم: إن الأصل يعتبر ركناً من أركان القياس، فإذا خالف أحد في هذا الأصل فيجوز للمستدل أن يثبته بدليل معتمد كالنص وغيره، وهذا حال جميع أركان القياس إذا خالف في أحدها بعض المعترضين.

وليس طريق إثبات حكم الأصل مقصوراً على الاتفاق ــ فقط ــ، بل

يكفي أي دليل يجعل المجتهد يغلب على ظنه أنه قد أثبت ذلك الحكم، والنص يغلِّب الظن، فيجب أن يثبت به الأصل وحكمه، كالإجماع؛ لأن الفرق بينهما تحكم.

اعــتــراض

قال بعضهم: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تجوزوا القياس على ما ثبت بالقياس، مع أن القياس غلب على الظن أنه مثبت للأصل؟

جــوابــه

يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن الأصل عندنا لا يثبت بالقياس؛ لذلك لا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس؛ لأن العلة الجامعة بين الأصل الأول والثاني إن كانت موجودة في الفرع، فليقسه المستدل على الأصل الثاني، ويكفيه، وإن لم تكن العلة موجودة لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، وقد سبق بيان ذلك بالتفصيل.

والخلاصة: أن الأصل يقاس عليه إذا ثبت بالنص، أوالإجماع سواء كان إجماع كل الأمة، أو اتفاق الخصمين.

تنبيه: بهذا اتهى الكلام عن الشرط الأول ــ وما يتعلق به ــ من شروط الأصل.

* * *

الشــرط الثــانـي

قوله: **(الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضي، وما لا يعقل معناه كأوقات الصلوات، وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضي، ولا يعلم تعديه فلا يمكن تعدية الحكم فيه).**

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ من شروط الأصل ــ : أن يكون حكم الأصل معقول المعنى، أي: أن المجتهد قد فهم وعقل المعنى الذي من أجله شرع حكم الأصل.

فالأصل الذي لا يعقل معناه لا يمكن أن يقاس عليه بأي حال؛ لأن حقيقة القياس هي: تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة تعدي المعنى المقتضي ذلك في حكم الأصل.

أي: تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بواسطة ذلك المعنى الجامع بين الفرع والأصل، وقد عرف ذلك بالتفصيل أثناء بيان حد القياس.

وأمثلة ما لا يعقل معناه كثيرة، منها: أوقات الصلوات الخمس، وعدد ركعات الظهر والعصر والعشاء والمغرب والفجر، وعدد أشواط الطواف والسعي؛ فهذه الأمور وغيرها أحكام تعبدية لا يمكن أن تعقل المعنى الذي من أجله شرعت، فلا نعدي تلك الأحكام إلى غيرها؛ نظراً لعدم معرفتنا لذلك المعنى المقتضي ــ وهي العلة ــ .

قلت: هذا الشرط لا داعي لذكره؛ لأنه معلوم بالضرورة لمن عرف حقيقة القياس.

تنبيه: ذكر ابن قدامة ــ رحمه الله ــ شرطين للأصل، ولكنه أشار أثناء كلامه عن الشرط الأول ــ وهو: كون الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين ــ إلى شروط أخرى للأصل، هي:

الشرط الأول: أن يكون دليل ثبوت حكم الأصل شرعياً؛ لأن غير الشرعي لا يفيد الحكم الشرعي.

الشرط الثاني: أن يكون الأصل ثابتاً غير منسوخ.

الشرط الثالث: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل القياس.

الشرط الرابع: أن لا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع.

فإذا أضفنا هذه الأربعة إلى الشرطين اللذين قد ذكرهما ابن قدامة صراحة صارت ستة، فتنبه لذلك. والله أعلم.

* * *

شــروط الحكـم

قوله: **(الركن الثاني: الحكم، وله شرطان)**.

ش: **أقول**: اشترط للركن الثاني ــ من أركان القياس ــ وهو: الحكم شروط، من أهمها:

الشــرط الأول

قوله: **(أحدها: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل كقياس البيع على النكاح في الصحة، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب، فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته)**.

ش: **أقول**: الشرط الأول ــ من شروط الركن الثاني من أركان القياس، وهو: الحكم ــ: أن يتساوى حكم الفرع مع حكم الأصل تمام المساواة، فلا يفترقان في عين الحكم، ولا في جنس الحكم.

مثال العينية: قولنا في بيع الغائب: عقد على غائب فيصح قياساً على النكاح، وقياس الزنى على شرب الخمر في التحريم، وقياس الصلاة على الصوم في الوجوب، وقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص.

فهنا نقول: كما أن الحكم في الأصل هو الصحة، والتحريم، والوجوب كذلك يكون ذلك هو الحكم في الفرع، فلا تختلف هذه الأحكام باختلاف كونها تعلقت أولاً في الأصل، ثم تعلقت ثانياً بفرع.

ومثال الجنس: قياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها. فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال؛ لأنها سبب لنفاذ التصرف، وليست عينها، لاختلاف التصرفين.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدَّى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل، فيجب أن يثبت)**.

ش: **أقول**: استدل على هذا الشرط بأن الأحكام إنما شُرعت لما تفضي إليه من مصالح العباد، فإذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الأصل، علمنا أن ما في حكم الفرع من الحكمة والمصلحة مثل ما في حكم الأصل من الحكمة والمصلحة وأنهما يؤديان نفس الغرض؛ نظراً لتماثل الوسيلة، فوجب إثباته.

* * *

مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

قوله: **(أما إذا كان مخالفاً له، فلا يصح قياسه عليه)**.

ش: **أقول**: إذا اختلف حكم الفرع عن حكم الأصل، فلا يجوز أن يقاس ــ أي: الفرع ــ على الأصل.

* * *

دليـل ذلـك

فقد استدل على عدم جواز القياس إذا خالف حكم الفرع حكم الأصل بدليلين هما:

الدليـل الأول

قوله: (لأن ما يتأدَّى به من الحكمة مخالف لما يتأدَّى بحكم الأصل: **إما بزيادة، وإما بنقصان، فإن كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، ولا يلزم اعتبارها بصفة النقصان، وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع ـ: أن حكم الفرع إذا خالف حكم الأصل فإنه يلزم من ذلك: أن ما في حكم الأصل من المصلحة والحكمة مخالف لما في حكم الفرع من المصلحة والحكمة، وهذه المخالفة إما بزيادة، أو نقصان.

فإن كانت المصلحة والحكمة في الفرع أنقص، كقياس الندب على الوجوب، أو الكراهة على التحريم فإنه يبطل القياس؛ لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب.

وعلة الأصل ـ كما هو معروف ـ تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل؛ فاعتبرت المصلحة والحكمة بصفة الكمال في الأصل، فلا بدَّ أن تكون كذلك في الفرع، وإلاَّ لما صح القياس.

وإن كانت الحكمة والمصلحة في الفرع أكثر وأعلى من المصلحة

والحكمة في الأصل كقياس الوجوب على الندب، فلا يصح القياس ـ أيضاً ـ ؛ لأن عدول الشرع عن حكم الفرع مع ما فيه من زيادة مصلحة وحكمة ـ في نظر المجتهد ـ وتعيين حكم الأصل مع ما فيه من نقص في المصلحة والحكمة ـ في نظر المجتهد ـ يدل دلالة واضحة على أن في تعيين الشارع لحكم الأصل مزيد فائدة أوجبت تعيينه والاقتصار عليه، أو بثبوت ووجود مانع منع من ثبوت حكم الفرع، ومنع من مجاوزة حكم الأصل، فكيف ـ مع ذلك ـ يصح قياس حكم الفرع على حكم الأصل مع اختلافهما في الزيادة والنقصان؟

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ولأن القياس: تعدية الحكم بتعدِّي علَّته، فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على عدم صحة القياس إذا وجدت مخالفة بين حكم الأصل والفرع ـ : إن حقيقة القياس ـ كما سبق بيانه ـ هي: تعدية حكم من محل إلى محل بواسطة تعدي علة حكم الأصل، فإذا أثبتنا في الفرع غير حكم الأصل ـ كأن يكون حكم الأصل الوجوب، وأثبتنا للفرع الندب ـ لم يكن ذلك تعدية لحكم الأصل، بل هو حكم خاص للفرع مبتدأ به لا علاقة له في حكم الأصل.

* * *

صور مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل

قوله: (**وقولهم في السلم: «بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون قياساً لأحدهما على الآخر»، ليس بقياس؛**

إذ القياس: تعدية الحكم، وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية، وهذا إثبات ضدِّه؟ وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلاَّ بزيادة أو نقصان فهو باطل؛ لأنه ليس على صورة التعدية، مثاله قولهم في صلاة الكسوف: «يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات»، وهذا فاسد، فإنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله).

ش: **أقول**: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل له صور، منها:

الصورة الأولى: مخالفة حكم الفرع لعين حكم الأصل كقياس الندب على الوجوب. وقد سبق بيان ذلك.

الصورة الثانية: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بالنفي والإثبات مثل قوله ـ في تقرير السلم، وهو تعجيل وتسليم رأس المال وتأخير المثمن ـ : «لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان ـ من حلول المال ـ فليبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب التأجيل»، قياساً لأحدهما على الآخر.

فهنا قاسوا: إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ حيث إنه يجب في المجلس.

فهذا القياس لا يجوز؛ لأن القياس تعدية الحكم المثبت، أو المنفي، وتوسعة مجراه، وجعل مثله في الفرع، فإذا كان حكم الأصل مثبتاً يكون حكم الفرع مثبتاً، وإذا كان حكم الأصل منفياً يكون حكم الأصل منفياً وهكذا.

وبناء على ذلك: لا يجوز قياس إثبات الأجل في العين المسلم فيها على نفي الأجل في الثمن؛ لأنه قياس إثبات على نفي.

الصورة الثالثة: مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل بنوع الزيادة ووجهها.

مثاله: قياس صلاة الكسوف على صلاة الجمعة، وصلاة العيد بجامع أن كلاً منها فيها زيادة على نفس الصلاة، فصلاة الكسوف فيها زيادة ركوع، وصلاة الجمعة فيها زيادة الخطبة، وصلاة العيد فيها زيادة التكبيرات.

فهذا القياس غير جائز؛ لأن القائس ــ وهو المجتهد ــ لم يتمكن من تعدية حكم الأصل للفرع على وجه الكمال وتفصيله فلم يأت على صورة التعدية التي ينبغي أن تكون في القياس.

* * *

الشــرط الثانــي

قوله: **(أن يكون الحكم شرعياً، فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية، وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز؛ لما ذكرنا، فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ من شروط حكم الأصل ــ: أن يكون الحكم شرعياً؛ لأن الغرض من القياس الشرعي إنما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفياً وإثباتاً.

أما الحكم العقلي ــ كقياس الغائب على الشاهد ــ فلا يثبت بالقياس.

وكذلك لا يجوز إثبات قاعدة أصولية بالقياس على أخرى؛ لأن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والقاعدة الأصولية تفيد القطع، فلا يثبت القطع بالظن.

وأيضاً ــ لا يجوز إثبات الأصل الذي يُلحق الفرع به بالقياس ــ وقد سبق ذلك.

وأيضاً: ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة.

وأيضاً لا يجوز إثبات اللغة بالقياس ــ عند كثير من العلماء ــ فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ، واسم الزنا للواط، واسم السرقة للنباش بالقياس.

وقد خالف في ذلك بعض العلماء وقالوا: «تثبت اللغة قياساً»، وقد سبق شرح وبيان ذلك في مسألة: «هل تثبت اللغة بالقياس أو لا؟».

* * *

شــرط الفــرع

قوله: (ويشترط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة).

ش: **أقول**: يشترط للفرع: أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع.

أي: تساوي الفرع مع الأصل في وجود العلة، وذلك كالإسكار فإنه موجود في الخمر والنبيذ فصح قياس النبيذ عليه، وكالطعم فإنه موجود في البر وفي الذرة فصح قياس الذرة على البر في كونه ربوياً.

وإنما اشترط ذلك؛ لأن حقيقة القياس إنما هي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل، فإذا كانت نفس العلة موجودة في الفرع تعدى ذلك الحكم، وإن لم تكن علة الأصل في الفرع فلا تعدي ولا اشتراك.

* * *

هل يشترط في الفرع تقدم الأصل عليه

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يشترط تقدم الأصل على الفرع في الثبوت.

أي: أن يكون حكم الأصل ثابتاً قبل الفرع مطلقاً.

* * *

دليله

قوله: **(لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف تتأخر عنه؟)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول بقولهم: إن حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدية إليه، فلو تأخر حكم الأصل عن الفرع لتأخرت العلة عنه ـ أيضاً ـ ؛ لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع لصار المتقدم في الثبوت متأخراً، وهذا محال.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة، ولا يشترط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخره عنه، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وأن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يشترط تقدم الأصل على الفرع في

الثبوت في قياس العلة ــ فقط ــ ؛ لأن العلة لا يجوز تأخرها عن المعلول؛ لئلا يلزم وجوده بغير علة.

ولا يشترط ذلك في قياس الدلالة؛ لأن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، مثل: حدوث العالم دليل على الصانع القديم، والدخان دليل على النار، وكل أثر ــ مثل الدخان ــ دليل على المؤثر، مثل النار.

وكذا: يجوز قياس الوضوء على التيمم، أي: أن الوضوء شرط لصحة الصلاة فيجب فيه النية كالتيمم، ومعلوم أن مشروعية التيمم متأخرة على مشروعية الوضوء.

* * *

عدم اشتراط القطع في وجود العلة في الفرع

قوله: **(ولا يشترط ــ أيضاً ــ أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات).**

ش: **أقول**: يكفي أن يغلب على الظن وجود العلة في الفرع، وهذا كاف في إجراء القياس؛ لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل. فكما يعمل في القطعيات في الشريعة كذلك يعمل في الظنيات، وعلى هذا لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، وقد أخطأ من اشترط ذلك. والله أعلم.

* * *

شــروط العلــة

قوله: **(الركن الرابع: العلة، ومعنى العلة الشرعية: العلامة).**

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر شروط أركان القياس السابقة ــ الأصل، والفرع، والحكم ــ شرع بذكر شروط العلة.

والعلة هي: علامة لثبوت الحكم ومعرف له، وقد ذكرنا ذلك في أنواع الحكم الوضعي سابقاً.

ونظراً إلى أن أكثر شروط العلة قد اختلف فيها، لذلك سأبين ذلك فيما يلي، فأقول:

حكم التعليل بالحكم الشرعي

معروف أن الحكم الثابت بالقياس يعد حكماً شرعياً، فهل يجوز أن يثبت بحكم شرعي.

مثاله: قول القائس: الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير، أو يقول: بطل بيع الخمر؛ لأنه يحرم الانتفاع به، فحرمة الانتفاع بالخمر حكم شرعي قاس عليه بطلان بيعه، وهو حكم شرعي ـ أيضاً ـ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ويجوز أن تكون حكماً شرعياً، كقولنا: يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة).**

ش: أقول: المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي وهو مذهب الجمهور.

فيجوز أن يقال: يصح ظهار الذمي؛ لأنه يصح طلاقه كالمسلم.

ويقاس الوضوء على التيمم في وجوب النية؛ لأنهما طهران عن حدث.

كما قيل: يقاس زكاة مال اليتيم بزكاة غيره في أنه مالك تام الملك.

وقياس الرقبة الواجبة في الظهار على الرقبة الواجبة في القتل، وجُعل الإيمان شرطاً فيهما باعتبار أن كل واحدة منهما كفارة.

فهذه أمثلة على التعليل بالحكم الشرعي.

أدلـتـهـم

لقد استدل الجمهور على جواز التعليل بالحكم الشرعي بأدلة، من أهمها:

الدليـل الأول

إن العلة بمعنى المعرف، ولا يستبعد أن يجعل حكماً ما معرفاً لحكم آخر، فلا بعد في أن يقول الشارع: مهما رأيتم أني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضاً.

* * *

الدليـل الثانـي

أنه ورد في السنة تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي كثيراً، من ذلك أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها» أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ «أقضوا حق الله فالله أحق بالوفاء».

وقد ورد بمعنى هذا أحاديث كثيرة كلها تدل على أن الرسول ﷺ نبه أصحابه على أن العلة لصحة القضاء: كون الشيء صار ديناً في الذمة، فقد قاس ﷺ إجزاء الحج عن الغير بإجزاء قضاء الدين عنه بعلة كون المقضي ديناً، والدين حكم شرعي؛ لأنه لزوم أمر في الذمة، وهذا اللزوم معتبر شرعاً مترتب على خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلق بأداء الحق.

* * *

المذهـب الثـانـي

لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي.

وهذا لبعض العلماء، وقد استدلوا على ذلك بأدلة لا داعي لذكرها؛ لظهور ضعفها. والله أعلم.

* * *

العلة تكون وصفاً عارضاً ولازماً ومن أفعال المكلفين

قوله: **(وتكون وصفاً عارضاً كالشدة في الخمر، ولازماً كالصغر، والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة).**

ش: **أقول:** يجوز أن تكون العلة وصفاً محسوساً عارضاً ـ يأتي ويزول ـ مثل «الشدة» في الخمر، فإن هذا الشيء أحياناً يشتد فيكون خمراً فيحرم لذلك، وحيناً لا يشتد فلا يكون خمراً.

ويجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً كتعليل إجبار الصغيرة على النكاح بالصغر، وتعليل تحريم الربا في البر بالطعم، والتعليل بالنقدية في تحريم الربا في الذهب.

ويجوز أن تكون العلة فعلاً من أفعال المكلفين كأن يقال: قطعت يده؛ لأنه سرق، واقتص منه؛ لأنه قتل عمداً عدواناً.

* * *

هل يشترط في العلة أن تكون وصفاً واحداً أو يجوز التعليل بالأوصاف المركبة؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ووصفاً مجرداً، أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يشترط ذلك، بل يجوز أن تكون العلة وصفاً واحداً، ويجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وقد وقع شرعاً وذلك كتعليل وجوب القصاص بالقتل بكونه قتلاً، عمداً، عدواناً.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

أدلــة ذلــك

لقد استدل الجمهور على ذلك بأدلة من أهمها:

الدليــل الأول

أن المصلحة قد لا تحصل إلاَّ بتركيب الأوصاف، وذلك إذا كان الوصف الواحد قاصراً، وقد وجدنا كثيراً من الأحكام الشرعية يتوقف القول فيها على حصول أوصاف عديدة ليتكامل التناسب، فالقتل وحده ــ مثلاً ــ لا يناسب وجوب القصاص، ومتى ما أضيف إليه كونه عمداً عدواناً تمت مناسبته للحكم، فيصح أن يقال: القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص.

* * *

الدليــل الثانــي

ورد في السنة ما يؤيد التعليل بالعلة المركبة من أوصاف، فقد جاء في بعض الروايات ــ كما قال بعضهم ــ تعليل أحكام المستحاضة بأنه دم عرق انفجر، فعلل الدم بالانفجار، وهذا هو التركيب.

* * *

الدليــل الثالــث

أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوي الدليل على ظن التعليل بها إما بمناسبة، أو شبه، أو سبر وتقسيم،

أو غير ذلك من طرق الاستنباط مع اقتران الحكم بها حسب دلالته على علية الوصف الواحد، فكانت علة.

* * *

المذهب الثاني

أنه يشترط أن تكون العلة ذات وصف واحد، لا مركبة.

أي: لا يجوز أن تكون العلة مركبة من أوصاف، وذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، ولهم أدلة على ذلك قد تركناها لضعفها.

* * *

جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم والنفي

قوله: **(وتكون نفياً، وإثباتاً)**.

ش: **أقول**: لا يشترط أن يكون الوصف أمراً ثبوتياً، بل يجوز أن تكون أمراً عدمياً. وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي هذا جائز عند جمهور العلماء.

مثاله: عدم نفاذ التصرف بالنسبة للمجنون، وعلل ذلك بعدم العقل.

ثانياً: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي. هذا جائز بالاتفاق.

مثاله: عدم نفاذ التصرف بالنسبة للمحجور عليه، والعلة في ذلك الحجر.

ثالثاً: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي. هذا اختلف العلماء فيه على مذهبين:

المذهب الأول

يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

أدلتهم على ذلك

لقد استدل الجمهور على جواز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

أن الحكم قد يدور مع بعض العدميات، والدوران يفيد ظن العلية، والعمل بالظن واجب، فيكون العمل بمثل هذا القياس واجباً أيضاً.

فمثلاً: عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجب لحرمة الانتفاع بما وضعت اليد عليه بالدوران.

الدليل الثاني

أن العلة بمعنى المعرف، وهذا المعنى لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد لأوامر سيده ــ مثلاً ــ يعرفنا وجود سخط السيد عليه.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي.

وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وهو مذهب جميع الحنفية.

وستأتي هذه المسألة بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

* * *

هل يشترط في العلة المناسبة؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ويكون مناسباً وغير مناسب).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: أن الوصف يجوز أن يكون مناسباً، ويجوز أن يكون غير مناسب.

أي: لا يشترط في العلة المناسبة، بل يستوي في ذلك عندهم الوصف المناسب وغيره من الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم ذهب إلى ذلك ابن قدامة، وأكثر الحنابلة، والغزالي.

المذهب الثاني

أنه لا يجوز أن يعلل بالوصف غير المناسب.

أي: يشترط كون الوصف مناسباً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

وهذا المذهب هو الحق؛ لأن العلة لا بد أن تكون مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريعه الحكم، وتلك الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وذلك كتعليل الترخص في قصر الصلاة بالسفر؛ لاشتماله على الحكمة المناسبة للتخفيف وهي: المشقة، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد على الزاني؛ لاشتماله على حكمة مناسبة وهي: دفع اختلاط الأنساب.

وكجعل الإسكار علة لتحريم الخمر، وهو مناسب له؛ إذ فيه مصلحة حفظ عقول الناس.

وقتل الوارث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث؛ لأن ترتب الحرمان على ذلك القتل يحقق مصلحة هي: دفع العدوان على من هو أولى الناس بالرعاية والاحترام، ولولا حرمان الوارث القاتل لمورثه الذي استعجل الشيء قبل أوانه لتتابع الناس على قتل مورثيهم، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى. أما الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم فلا يصح التعليل بها، فلا يصح ـ مثلاً ـ تعليل وجوب قطع يد السارق بكون السارق غنياً، أو تعليل حرمة الخمر بكونه شراباً أحمر إلى آخره، فمثل هذه لا تكون باعثة على الحكم، وذلك لأن الحكم حينما يثبت في الفرع، فإنما يثبت بوصفٍ غلب على الظن أن حكم الأصل قد ثبت من أجله، وهذا غير متصور في الأوصاف الطردية المحضة.

* * *

جواز كون العلة غيرِ موجودة في محل الحكم

قوله: **(ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد، وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف).**

ش: **أقول**: يجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم.

مثاله: تعليل تحريم نكاح الأمة برق الولد.

والعلة الشرعية تفارق العلة العقلية في بعض هذه الأوصاف، وتوافقها في البعض الآخر.

وسيأتي زيادة بيان لذلك إن شاء الله.

* * *

حكم التعليل بالعلة القاصرة

أو هل يشترط في صحة العلة أن تكون متعدية؟

بيان المراد بالعلة المتعدية والقاصرة.

العلة الشرعية المتعدية هي: العلة التي تتعدى من محل النص إلى غيره.

والعلة الشرعية القاصرة هي: العلة التي لا تتعدَّى من محل النص إلى غيره.

أي: أن بعض الأوصاف يثبت وجودها في الأصل والفرع، أي: تتعدَّى من محل النص إلى غيره، وهذه تسمَّى في اصطلاح الأصوليين: العلة المتعدية: كالقتل، والزنا، والإسكار، وكون الشيء مكيلاً، أو مطعوماً؛ وهذه كلها متعدية.

وبعض الأوصاف قد اقتصر وجوده على الأصل، فلا تتعدى محل النص، وهو ما أطلق عليه: «العلة القاصرة»، أو «العلة الواقفة»: كالسفر، والاستبراء للأمة في أول حدوث ملكها للتعرف على براءة رحمها، والرمل في الأشواط الأول من الطواف؛ لإظهار الجلد وعدم المرض للمشركين.

* * *

تحرير محل النزاع

أولاً: العلة المتعدية لم يختلف العلماء في صحة التعليل بها؛ لأن القياس لا يتم إلَّا بعلة تتعدى إلى الفرع؛ ليلحق بالأصل.

ثانياً: العلة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع لم يختلف العلماء على صحة التعليل بها؛ لأن ما يثبت بها ليس موضع اجتهاد واختلاف.

وهذا الاتفاق على ذلك حكاه بعض الأصوليين.

ثالثاً: العلة القاصرة إذا كانت مستنبطة، مثل: تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بجوهريتهما، أي: بكونهما جوهرين متعينين لثمنية الأشياء، وهذا الوصف قاصر عليهما.

فقد اختلف العلماء في صحة التعليل بذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: قال أصحابنا: من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو قول الحنفية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، أي: يشترط لصحة العلة: أن تكون متعدية.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة كالقاضي أبي يعلى في «العدة»، وابن عقيل في «صناعة الجدل»، وغيرهما.

وهو رواية عن الإمام أحمد.

وهو مذهب أبي حنيفة، وكثير من الحنفية: كأبي زيد الدبوسي، وأبي الحسن الكرخي، والبزدوي.

واختاره بعض أصحاب الشافعي، وبعض المعتزلة كأبي عبد الله البصري.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لثلاثة أوجه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة بثلاثة أوجه:

الوجــه الأول

قوله: (**أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة على شيء**).

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ: أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على الحكم، وإذا كانت كذلك فلا بد أن تكون كاشفة عن شيء ما، وهذا لا يتوفر في العلة القاصرة؛ لأنها لا تكشف عن الأحكام، فلا يصح أن تكون أمارة، وعليه فلا يصح أن تكون علة.

* * *

الوجــه الثانــي

قوله: (**الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن؛ لأنه جهل، ورجم بالظن، وإنما جُوِّز في العلة المتعدية؛ ضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل**).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ: أن الأصل: عدم جواز العمل بالظن في الشرع؛ لأمرين:

أولهما: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

ثانيهما: أن العمل بالظن إقدام على الجهل، فتقبح الحوالة على الجهل.

والقول بالعلة القاصرة قول بعلة مظنونة، وما سبق من الدليلين ــ وهما الأمران السابقان ــ كان في نفي القول بالعلة المظنونة؛ لأنه من جنس ما نهى الشارع عنه من اتباع الظن.

والعلة المتعدية ــ وإن كانت مظنونة ــ إلاَّ أنها ترك العمل فيها

بالدليلين السابقين؛ لكثرة فوائدها. ومن أهم تلك الفوائد: التوصل بها إلى معرفة الحكم في غير محل النص، وهذه الفائدة غير موجودة بالقاصر، ولذلك يجب بقاؤها على الأصل، وهو عدم العمل بالظن.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: **(الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به، دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة: تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى، ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص؛ لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون، وإذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالعلة القاصرة ـ: أن العلة القاصرة لا فائدة فيها، وذلك لأن دليل الشرع لا بد أن يوجب أحد أمرين: إما «العلم»، أو «العمل»، فإن لم يوجب واحداً منهما خلا عن الفائدة، وكان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال، والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب واحداً منهما. بيان ذلك:

أن التعليل بالعلة القاصرة لا يوجب العلم؛ لأن الثابت به غلبة الظن ـ فقط ـ.

والتعليل بها ـ أي: بالعلة القاصرة ـ لا يوجب العمل في الحكم المنصوص عليه؛ لأن الحكم المنصوص عليه ثابت بالنص، نظراً لأنه مقطوع به، ومعلوم أن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والمقطوع لا يثبت بالظن.

أي: أن وجوب العمل في الحكم المنصوص عليه لا يضاف إلى العلة القاصرة، بل يضاف إلى النص نفسه؛ لأن النص أقوى من التعليل.

والعدول عن أقوى الحجتين ـ وهو النص هنا ـ إلى أضعفهما ـ وهو التعليل بالعلة القاصرة ـ مع إمكان العمل بالأقوى غير جائز، والعقل يأباه، وحينئذٍ فلا أثر للتعليل في الأصل، وإذا كان هناك من أثر فإنما يثبت للفرع ـ فقط ـ ليأخذ مثل حكم الأصل، ومعلوم أن ذلك الأثر لا يثبت في الفرع إلَّا بالتعدي، ومنه نعلم أنه لا حكم، ولا فائدة في التعليل سوى التعدية إلى الفروع، والعلة القاصرة لا يمكن فيها ذلك، فيكون التعليل بها باطلاً.

* * *

اعتراض على الوجه الثالث

قوله: (**فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدَّى الحكم بتعدِّيها، ولا تنحصر الفائدة في التعدِّي، بل في التعليل فائدتان سواه، إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، والثانية: قصر الحكم على محلها؛ إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة**).

ش: **أقول**: اعترض معترض ـ على الوجه الثالث السابق ـ قائلاً: إن العلة إنما تصح بفائدتها الخاصة بها، وفائدة العلة: الحكم بالفرع دون حكم الأصل، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، لا بالعلة، إنما الذي يثبت بالعلة حكم الفرع؛ إذ فائدتها: تعدية الحكم، فإذا لم تكن تعدية فلا حكم للعلة، فالحكم مضاف إلى العلة في محل النص، ولو لم يكن الحكم مضافاً إليها في محل النص لما تعدَّى الحكم بتعديها.

ثم لا نسلم أن تكون فائدة العلة منحصرة بما ذكرتموه من التعدي، والتعريف بالحكم، وإثباته بها حتى يصح ما قلتم، وإنما للعلة فوائد أخرى، ومنها:

الفائدة الأولى: أنه يمكن التعرف بالعلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لحكمة الحكم ومصلحته، وهذا من أجل الفوائد؛ لأن النفوس أميل إلى قبول ما تضمنت حكمته من الأحكام، وأبعد عن قبول التحكم الصرف والتعبد المحض.

أي: أن معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق، حيث إن النفوس أميل إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح من قهر التحكم، ومرارة التعبد، فإن قال قائل: يمكن بيان ذلك في الوصف المناسب دون الأوصاف الشبهية مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة.

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأسامي، فلا تخلو من فائدة.

الفائدة الثانية: أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها: فيثبت اختصاص النص الأصلي بذلك الحكم شأنه في ذلك شأن ما ثبت بالكتاب مثلاً، وحينئذٍ فلا يشتغل المجتهد بالتعليل لمحاولة تعديته إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الأصل به.

وتفيد قصر الحكم على محلها من جهة أخرى فيما لو ظهرت علة أخرى متعدية، ولم يدل الدليل على استقلالها بالعلية، وترجيحها على القاصرة، فإنه لا يجوز حينئذٍ تعدية الحكم بتلك العلة المتعدية من غير توقف على دليل مرجح، وهذه من الفوائد الجليلة العظيمة المنفعة، فخلا ـ بذلك ـ الفرع عن مثل حكم الأصل، فثبت فيه ضد حكم الأصل وذلك كله بسبب العلة القاصرة؛ حيث قصرت الحكم على المحل.

* * *

الجواب عن ذلك الاعتراض

لقد أجيب عن الاعتراض السابق، بما يلي:

أولاً:

قوله: (قلنا: قولكم: «الحكم يتعدى» مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول، والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، وإنما معناه: أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم، وظننا أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه؛ إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وفقه في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به، وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثم دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها، وخلوها عن المعارض).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ فيما سبق ــ : «الحكم يتعدى بتعدي العلة».

أجيب عن ذلك بـ : أنا لا نسلم تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع، وإنما عبر بلفظ «التعدي» تجوزاً واستعارة قد تعارف عليها الفقهاء، وذلك لأن الحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع؛ لأنه لو تعدى الحكم من الأصل ووضع في الفرع للزم من ذلك خلو الأصل عن الحكم، وهذا لم يقل به عاقل.

والتحقيق: أنه يثبت في الفرع مثل حكم الأصل، لا نفس حكم الأصل، وذلك عند وجود مثل تلك العلة الموجودة في الأصل.

لذلك قلنا في تعريف القياس: إنه إثبات مثل حكم معلوم إلى معلوم آخر. . .» فأوردنا لفظ «مثل» لأجل ذلك، وقد بينا ذلك فارجع إلى شرحه.

وقلنا: إن الحكم يضاف إلى النص، لا إلى العلة، ولا يمكن أن يفهم من قولنا إن العلة أو الباعث على الحكم كذا أو كذا: إضافة الحكم إلى ذلك الباعث أو إلى تلك العلة؛ لأنه لو كان الحكم مضافاً إلى العلة أو إلى الباعث لكان الحكم على وفق الباعث أو العلة في القطع والظن، ومعروف أن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلة مظنونة، فكيف يضاف مقطوع إلى مظنون؟!

أي: لا يثبت بالظن ـ وهو الباعث، أو العلة ـ شيء مقطوع به ـ وهو الحكم ـ .

وعدم إضافة الحكم إلى العلة والباعث في الأصل ومحل النص ليس بسبب قصور العلة، وعدم جواز إضافة الأحكام إليها، ولكننا لم نضف الحكم إليها؛ لأن عندنا دليلاً ـ وهو النص ـ أقوى من تلك العلة.

ويدل على ذلك: أنه في غير محل النص ـ وهو الفرع ـ يضاف الحكم إليها، ويقال: إن تحريم النبيذ ثبت بسبب وجود العلة، وهي: الإسكار وذلك نظراً لصلاحية تلك العلة لإضافة الحكم إليها، وخلوها عن المعارض ـ وهو النص ـ .

* * *

ثانياً:

قوله: **(وقولكم: فائدة التعليل: الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في الفائدة الأولى ـ : «إنه يمكن التعريف بالعلة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق لحكمة الحكم ومصلحته».

أجيب عن ذلك بـ : أن هذا صحيح، وهذا الباب لا يمكن أن يسد، لكن ينبغي أن يُتنبه إلى أنه ليس كل معنى أمكن استنباطه من النص يصلح أن يكون علة.

وإنما حقيقة العلة: معنى تعلق الحكم به وجوداً وعدماً في موضع من المواضع، والقاصرة ليست كذلك.

أو تقول ــ في ذلك ــ : إن الرأي المستنبط لا يوجب علماً بالاتفاق؛ لأنه لا يفيد سوى الظن، ولما كان الوقوف على الحكمة من باب العلم، لا من باب العمل، فإن العلة المستنبطة القاصرة لا تحصل بها هذه الفائدة عند التعليل بها، وغاية ما تفيده الظن بحكمة الحكم، والشرع لم يعتبر الظن إلاَّ لضرورة العمل بالبدن، ولما كانت القاصرة لا يتعلق بها عمل فإنه يجب الإعراض عنها إلى ما يفيد العلم، أو يوجب العمل.

* * *

ثــالــثــاً:

قوله: **(وقولهم: «فائدته: قصر الحكم على محلها»، قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الفائدة الثانية من فوائد القاصرة ــ : «إنها تفيد قصر الحكم على محلها، فلا يتعدى إلى غيره من المحال».

أجيب عن ذلك بـ : أن قصر الحكم على المحل ــ وهو: الأصل ــ يحصل بدون العلة القاصرة، وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير معلل فنحن نقصره على محله؛ لعدم معرفتنا لعلته.

أو تقول ـ في ذلك ـ : إن اختصاص النص بالحكم ثابت قبل التعليل؛ لأن النص لا يدل بصيغته إلاَّ على ثبوت الحكم في المنصوص عليه.

فالاختصاص يحصل بترك التعليل، لا بالتعليل؛ لأن بالتعليل يتعمم.

فإذا ترك يبقى الاختصاص على ما كان عليه.

وبناء على ذلك فإنه لم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتاً كما ادعيتم، لا سيما إذا علم أن العلماء متفقون على أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

وهذا يعني: أن عدم وجود العلة القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص؛ لجواز ثبوته بعلة أخرى.

أما منع العلة القاصرة من تعدية الحكم بالعلة المتعدية فهذا لا نسلمه.

أي: لا نسلم أن تكون العلة القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج إلى دليل مرجح؛ لأنه قد اتفق على أنه متى ما وجدت المتعدية في موضع القاصرة، وظهر تأثيرها: فتكون هي العلة دون القاصرة، ورجحناها عليها باعتبارها أكثر فائدة للاتفاق عليها، فلم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل آخر.

فينتج من ذلك: أنه لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه، فلا فائدة فيها، وكان وجودها وعدمها بمنزلة واحدة.

تنبيه: ما سبق هو المذهب الأول، وأدلته، والأجوبة عما اعترض على تلك الأدلة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين واختاره أبو الخطاب)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة.

ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي، وأكثر أصحابه.

وهو مذهب الإمام أحمد وبعض أصحابه كأبي الخطاب الحنبلي.

وهو مذهب المالكية، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الحسين البصري، والقاضي عبد الجبار بن أحمد، وهو مذهب بعض الحنفية منهم مشائخ سمرقند، وأبو منصور.

ونسب إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لثلاثة أوجه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة بثلاثة أوجه:

الوجه الأول

قوله: **(أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره، وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء، والمناسبة، أو يضمن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص عدَّاها، وإلاَّ اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟!)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ أن العلة إذا صحت نظر هل تتعدى أو لا؟ فلا يمكن أن ينظر في تعديها، قبل النظر في صحتها.

وبناء عليه تكون التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً لها، فلو كانت شرطاً لها للزم من ذلك اشتراط تقدم التعدية وهي يشترط تأخرها، لا تقدمها.

ويمكن أن نبين ذلك بصورة أوضح فنقول:

إن المجتهد إذا وجد حكماً شرعياً نظر فإن كان تعبدياً تركه، وإن كان معللاً استنبط الأوصاف التي يمكن أن يُعلل بها الحكم، فيسبرها ويختبرها جميعاً، فإذا عجز عن واحدة فهي علة الحكم عنده ثم يستدل على صحتها بأنواع مسالك العلة ليتثبت منها أكثر، ثم ينظر فيها فإن كانت تلك العلة متعدية وتوجد في كثير من الصور عدَّاها، وإن لم توجد إلاَّ في النص جعلها قاصرة.

فالتعدية ــ إذن ــ فرع لصحة العلة، وعليه فلا يمكن أن تكون التعدية تصحح العلة، وبناء على ذلك فيصح أن يُعلل بالعلة القاصرة إلاَّ أنها لا تتعدى.

* * *

الوجـه الثانـي

قوله: **(الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، وفلا في العقلية، وهما آكد، فكذلك المستنبطة)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة

القاصرة ــ : قياس العلة القاصرة المستنبطة على العلة القاصرة المنصوص عليها، وعلى العلة العقلية بجامع عدم اشتراط تعديها. بيان ذلك:

أن التعدية ليست شرطاً في العلة القاصرة المنصوص عليها، وليست شرطاً في العلة العقلية بالاتفاق. ومع ذلك يصح التعليل بهاتين العلتين، فكذلك العلة القاصرة المستنبطة يصح التعليل بها مع عدم تعديها، ولا فرق.

* * *

الوجــه الثالــث

قوله: **(الثالث: أن الشارع لو نصَّ على جميع القاتلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث: حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ إلى غير قاتل فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث، واقتصاره على البعض)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ــ من الأوجه الدالة على صحة التعليل بالعلة القاصرة ــ : أن الواقع يشهد أنه يجوز التعليل بالقاصرة.

فمثلاً: أن الشارع نص على أن القصاص يجب على جميع القاتلين ظلماً وعدواناً، فإن هذا لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث لذلك الحكم هو الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ ذلك القصاص إلى غير القاتل، وذلك لأن الحكمة تستنبط وإن استوعب النص جميع الحوادث فلا فرق بين ذلك وبين اقتصاره على البعض.

وما دام أنه لا يوجد مانع من ذلك، فالوصف القاصر وجدنا فيه شرط التعليل به، وهو: أن ينطوي الوصف الذي يعلل به الأصل على الدلالة التي تميز بينه وبين سائر الأوصاف كالتأثير، والإخالة، أو المناسبة، وهذا يتحقق فيما كان مقتصراً على المنصوص كما يتحقق فيما كان متعدياً، وعلى ذلك: لا يجوز منع التعليل بالقاصرة إلاَّ بمانع، ولم يوجد.

أما كونه غير متعد فإنه لا يصلح أن يكون مانعاً بدليل الإجماع على صحة التيعليل بالعلة القاصرة إذا كانت منصوصاً عليها، ولا فرق بين العلة المنصوص عليها، وبين العلة المستنبطة في ذلك.

* * *

ما أجيب به عما قاله أصحاب المذهب الأول

قوله: **(وقولكم: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة» عنه جوابان)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في الوجه الثالث من الأوجه الدالة على عدم صحة التعليل بالقاصرة ـ: «إنه لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة؛ لأنها لا تفيد علماً ولا عملاً».

أجيب عن ذلك بجوابين، هما:

الجواب الأول

قوله: **(أحدهما: المنع فإن فيها فائدتين ذكرناهما)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول ـ من الجوابين على الوجه الثالث السابق الذكر ـ: أنا نمنع هذا ولا نسلمه؛ وذلك لأن التعليل بالعلة القاصرة له فائدتان قد سبق ذكرهما بالتفصيل، وهما:

الفائـدة الأولـى

قوله: **(إحداهما: قصر الحكم على محلها)**.

ش: **أقول**: الفائدة الأولى ـ من فوائد التعيل بالعلة القاصرة ـ: أن العلة القاصرة تفيد قصر الحكم على محلها، وقد بينا ذلك بالتفصيل فيما سبق ـ وهذه الفائدة الثانية هناك.

* * *

الاعتراض على هذه الفائدة

قوله: (قولهم: **إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل**).

ش: **أقول**: اعترض بعض أصحاب المذهب الأول على تلك الفائدة بقولهم: إن قصر الحكم على المحل لم يستفد من العلة القاصرة، بل إن قصر الحكم على المحل يكون بدون العلة القاصرة وذلك في حالة ما إذا كان الحكم غير معلل فهو مقصور على محله بذلك. وقد سبق ذلك وبيناه.

* * *

الجواب عن هذا الاعتراض

قوله: (**قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل، وتتم بالسبر وشرطه الاتحاد، فإن ظهرت علة أخرى انقطع الحكم، فإن أمكن التعليل بعلة متعدية تعدى الحكم، فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية، ودفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدي الحكم**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: إن قصر الحكم قد حصل بسبب العلة القاصرة، وذلك لأن كل علة لا تؤثر في الحكم لا تثبت إلاَّ إذا شهد الأصل لها ويتم ذلك بأدلة منها السبر، وتكون هي علة.

فإن ظهرت علة أخرى غير الأولى انقطع الحكم؛ لوجود التعارض.

فإن وجدت علة متعدية منفردة فإنا نعدي الحكم إلى الفرع الذي وجد فيه علة مثل علة الأصل.

وإن ظهرت علة قاصرة عارضت العلة المتعدية ولم يوجد دليل يدل على استقلالها بالعلية، أو دليل يرجحها على القاصرة فإنه لا يجوز تعدية

الحكم إلى الفرع، ومعلوم أنه لولا وجود العلة القاصرة لتعدى الحكم بتلك العلة من غير توقف على دليل مرجح.

فهنا قد بان لك أن لولا العلة القاصرة لتعدى الحكم فثبت ما قلناه وهو: أن قصر الحكم كان بسبب العلة القاصرة. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

الفائدة الثانية

قوله: (والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع إلى التصديق وأدعى إلى القبول، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، والتذكير، وذكر محاسن الشريعة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره نريده حسناً وتأكيداً).

ش: **أقول:** هذه الفائدة الثانية ــ من فوائد التعليل بالعلة القاصرة ــ وقد بينا ذلك فيما سبق بياناً يغني عن إعادته هنا، وهذه هي الفائدة الأولى ــ هناك ــ.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (الثاني: أنا لا نعني بالعلة إلاَّ باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيصه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن حكمتها دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وإن لم يقس عليه غيره، ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم، ولا

حجر علينا في أن نصدق فنقول: إنما ظننا كذا، ومهما ظننا كذا، ولا مانع من هذا الظن، وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خلقت مطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ من الجوابين اللذين أجيب بهما عن قول أصحاب المذهب الأول: «لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة» ـ: أن حقيقة العلة هي: باعث الشرع على إيجاد ذلك الحكم، وثبوت ذلك بالنص لا يمنع أن نظن أن الباعث على ثبوت ذلك الحكم هو الحكمة التي تضمنها.

وعلى ذلك أمثلة كثيرة:

المثال الأول: الشارع قد نص على إباحة إفطار الصائم في السفر وجمع الصلاة، وقصرها فيه، والعلة ـ هنا ـ قاصرة وهي السفر، ولكن لا يمنعنا من أن نقول إن حكمه ذلك هو دفع مشقة ذلك المسافر حيث إن المشقة غالباً ما توجد في السفر.

فهذا لا يمتنع، وإن لم نقس عليه غيره.

المثال الثاني: الشارع قد ورد بالمسح على الخفين، وقد علل ذلك بعلة قاصرة، وهي: دفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، فهذا لا يمتنع وإن لم يقس عليه غيره.

المثال الثالث: أن الشارع لما قال: «كل مسكر حرام» لم يمنع ذلك النص أن نظن أن باعث الشرع والعلة على هذا التحريم هو: الإسكار.

والخلاصة: أن قولنا: إن تلك هي علة تشريع الحكم، وباعث له قد غلب على ظننا، والغالب على الظن يجب أن نعمل به، ونعتقده، وطباع الآدميين مجبولة على إطاعة الظن. فهذه فائدة للعلة القاصرة.

* * *

اعتراض على ما سبق وجوابه

قوله: (قولهم: «لا نسمِّي هذا علة»، قلنا: متى سلَّمتم أن الباعث هذه الحكمة، وهي غير متعدية: وجب أن يقتصر الحكم على محلِّها، وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا أن لا تسمُّوه علة، فإن النزاع في العبارات بعد الاتفاق على المعنى لا يفيد).

ش: **أقول**: لما قال بعضهم ـ معترضاً ـ: «إننا لا نسمِّي حكمة الحكم علة».

أجيب عن ذلك: بأنكم إذا سلمتم بأن الباعث على الترخص في السفر هو دفع المشقة التي توجد عادة في السفر، وهي غير متعدية فإنه يجب أن يقتصر الحكم على محل تلك الحكمة، وهذه فائدة الخلاف فإن سميتم ذلك علة فقد اتفقنا بالتسمية، وإن لم تسموه: فقد اتفقتم معنا في المعنى، وإذا حصل الاتفاق في المعنى فالخلاف في التسمية لا ثمرة له ولا فائدة منه.

* * *

خلاصة ما سبق، والراجح عند ابن قدامة

قوله: (وتلخيص ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم، ولا ينبغي أن ننازع في أن يظن أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة، ومتعدية هل يجوز تعديته؟ فالصحيح أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به، أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا

سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية. والله أعلم).

ش: **أقول**: يتلخص مما سبق ـ من عرض المذهبين وأدلة كل مذهب في هذه المسألة ـ ما يلي:

أولاً: أن العلة القاصرة قد اتفق على أنه لا يتعدى بها الحكم، وهذا مستفاد من لفظ «قاصرة»، أي: قصرت العلة الحكم على محله ولا يتعداه.

ثانياً: أن المصلحة المظنونة في ضمن محل النص هي حكمة الحكم، ويثبت ذلك بالظن الغالب، وإن لم يتجاوز ذلك المحل.

ثالثاً: أن ذلك يُسمى علة، وإن خالف في ذلك، فالخلاف لفظي.

رابعاً: بقي أن نعرف أن النص إذا اشتمل على حكمتين: أحدهما: «قاصرة» والأخرى «متعدية»، فهل يجوز تعدية الحكم؟

أي: أنه إذا وجد في مورد النص وصفان: «قاصر» و «متعد»، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة فهل القاصر يمنع التعليل بالمتعدي أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن الحكم لا يتعدى، بل يكون مقصوراً على محله.

دليل ذلك: أنه وجد احتمالان متساويان غير ممتنع وجودهما:

الاحتمال الأول: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص ـ فقط ـ رعاية للمصلحة المختصة به.

الاحتمال الثاني: أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحتين معاً: المصلحة الخاصة، والمصلحة العامة.

ولا يمكن إلغائهما وعدم اعتبارهما بدون دليل، فإن هذا تحكم.

ولا يمكن ترجيح إحداهما بدون مرجح.

فلم يبق إلاَّ اعتبارهما وإبقائهما، وهذا يمنع التعدية، لوجود القاصرة.

وهذا هو ما رجحه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ .

* * *

المذهب الثاني

أن الحكم يتعدى، ولا يقصر على محله.

وهذا هو الصواب عندي؛ لأنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر ــ وهي الحكمة القاصرة ــ فإنها مجرد وهم، لا غلبة ظن، فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر. والله أعلم.

تنبيه: لقد اضطرب كلام ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في هذه المسألة، فقدم، وأخر، وكرر، فتنبه لذلك.

* * *

هل اطراد العلة شرط لصحتها؟

قوله: (فصل: في اطراد العلة).

ش: أقول: هذا من شروط العلة المختلف فيها.

والاطراد لغة: مأخوذ من اطرد، وله معان كثيرة، فيأتي بمعنى «الاستقامة»؛ يقال: «اطرد الأمر»، أي: استقام، ويأتي بمعنى التتابع، يقال: «اطردت الأشياء إذا تبع بعضها بعضاً»، ويقال: «اطرد الكلام» إذا تتابع، و «اطرد الماء»: إذ تتابع سيلانه، وهو المراد هنا.

* * *

تعريف الاطراد اصطلاحاً

قوله: (وهو: استمرار حكمها في جميع محالها).

ش: **أقول**: المراد من قول العلماء: «إن العلة مطردة» هو: استمرار الحكم في كل محل وجدت فيه.

أي: أن تكون العلة كلما وجدت وجد الحكم، كوجود التحريم كلما وجد الإسكار.

وهذا موافق لما قاله العلماء في تعريف الحد؛ حيث قالوا: من شروط الحد: أن يكون مطرداً منعكساً، أي جامعاً مانعاً.

فالطراد الحد يعني: أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، وعليه فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود، وبذلك يكون مانعاً.

وأن انعكاسه يعني: كلما وجد المحدود وجد الحد، ويلزمه أن يكون كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من أفراده، فيكون جامعاً.

وهذا متفق مع ما قلناه في اطراد العلة؛ لأن العلة معرفة للحكم ـ كما سبق أن عرفناه ـ فيشترط لها ما يشترط للحد.

فإذا لم تطرد العلة أي: وجدت ولم يوجد الحكم، فهل هذا يبطلها ويفسدها، ويسمى النقض.

* * *

خلاف العلماء في اشتراط الاطراد لصحة العلة

قوله: (حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين).

ش: **أقول**: لقد اختلف العلماء في اطراد العلة هل يشترط لصحتها أو لا؟ على مذاهب:

وقد حكى أبو حفص البرمكي ــ عمر بن أحمد من أصحاب أبـي بكر عبد العزيز غلام الخلال ــ وجهين في ذلك هما:

* * *

الوجه الأول ــ وهو المذهب الأول ــ

قوله: **(أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى في «العدة»، وبه قال بعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ وهو المذهب الأول ــ : أن الاطراد شرط لصحة العلة.

فإن تخلف الحكم عن تلك العلة مع وجودها فإن هذا يدل على عدم كونها علة، أي: إن فقد الحكم مع وجود العلة فإن هذا دليل على فساد تلك العلة وانتقاضها إن كانت العلة مستنبطة.

أما إذا كانت العلة منصوص عليها، فإن عدم الحكم مع وجود تلك العلة دليل على أنها بعض العلة وليست كل العلة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كابن حامد، والقاضي أبـي يعلى في «العدة»، وبعض الحنفية كالسرخسي وأبـي منصور الماتريدي، واختاره جمهور الشافعية.

* * *

الوجه الثاني ــ وهو المذهب الثاني ــ

قوله: **(والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص، اختاره أبو الخطاب، وبه قال مالك، والحنفية وبعض الشافعية)**.

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ وهو المذهب الثاني ــ : أن الاطراد ليس بشرط لصحة العلة، بل إن العلة تبقى حجة ويعلل بها فيما وراء النقض، وتخلف الحكم عنها يُخصِّصها كتخلف حكم العموم، فإنه يخصص العموم بما وراءه، ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة كأبـي الخطاب، وهو المشهور عن الإمام مالك، وهو اختيار جمهور الحنفية كأبـي زيد الدبوسي، والكرخي، والجصاص وأكثر العراقيين.

وهو مذهب بعض الشافعية، وقد اختاره أبو يعلى في كتابه «الروايتين والوجهين»، و «المجرَّد».

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لوجهين)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب هذا المذهب ــ على أن الاطراد لا يشترط في العلة، وأنها تبقى حجة وإن تخلف الحاكم عنها ــ بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(أحدهما: أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر كالغيم الرطب في الشتاء أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمارة على**

أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن الاطراد لا يشترط في صحة العلة، فتبقى العلة وإن تخلف الحكم ــ: أن العلة الشرعية أمارة على وجود الحكم، والأمارة لا يجب وجود حكمها معها على كل حال، بل الواجب أن يكون حكمها معها في الغالب والأكثر.

ألا ترى أن الغيم الرطب في الشتاء أمارة على وجود المطر، فإن وجد الغيم ولم يمطر لم يخرج الغيم عن كونه أمارة على المطر.

وكذلك إذا رأينا مركوب القاضي على باب الأمير كان ذلك أمارة على كون القاضي عند الأمير.

وإن جاز أن لا يكون القاضي عند الأمير، ويكون مركوبه مستعاراً مرة، فلا يمنع أن الشخص إذا رأى مركوب القاضي عند باب الأمير مرة أخرى أن يظن أن القاضي عند الأمير، وأن هذا المركوب أمارة على وجوده عنده.

فكذلك الحال هنا.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة بدليل أنه يكتفي بذلك، فإن لم يظهر أمر سواه، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة، فلا يترك الدليل المغلب على الظن لأمر محتمل متردد).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن الاطراد لا يشترط في صحة العلة،

وبقاء العلة وإن تخلف الحكم ـ : أنه يستدل على كون ذلك المعنى المناسب في موضع هو العلة بثبوت الحكم على وفقه، ويكتفي بذلك، ونلحق الفرع بالأصل إذا وجدت تلك العلة في الفرع، ونعطي الفرع مثل حكم الأصل.

فإن تخلف الحكم في الفرع فيحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: أن الحكم تخلف عن الفرع لمعارض راجح كفوات شرط، أو وجود مانع.

الاحتمال الثاني: أن الحكم تخلف عن الفرع لعدم وجود العلة فيه أصلاً.

وبناء على ذلك: لا يمكن أن نترك الدليل على كون ذلك الوصف المناسب علة، وهو ثبوت الحكم على وفقه ـ وهو قد غلب على الظن من أجل أمر محتمل متردد بين شيئين لا يرجح أحدهما على الآخر.

* * *

اعتراض على ما سبق
ـ وهو دليل لأصحاب المذهب الأول ـ

قوله: **(فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض أصحاب المذهب الأول ـ على كلام أصحاب المذهب الثاني السابق ـ بقولهم: إن انتفاء الحكم لانتفاء علته وعدمها موافق للأصل لأنه نفي للحكم لانتفاء دليله، أما انتفاء الحكم مع وجود علته وسببه على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

وهذا يعتبر دليلاً لأصحاب المذهب الأول.

* * *

جـوابـه

قوله: (**قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضي فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد**).

ش: **أقول**: يجاب عن الاعتراض السابق بأن يقال: إن تخلُّف الحكم عن الوصف والعلة في صورة يحتمل أنه لفوات شرط، أو وجود مانع، ودليل العلة ظاهر جلي، فلا يمكن أن يُلغى وينفى وصف عام دليل عليته، من أجل احتمال قد يصدق وقد لا يصدق.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (**وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها، وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة مبطلاً لها، وإن كانت ثابتة بنص، أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها**).

ش: **أقول**: المذهب الثالث: الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها: أو المجمع عليها. بيان ذلك:

إن كانت العلة مستنبطة مظنونة فإن تخلف الحكم عند وجودها يبطلها، ويفسدها، وينقضها.

وإن كانت العلة منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها، ولا يبطلها، ولا يفسدها.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ــ هنا ــ حيث إن كلامه الآتي يدل على اختياره لهذا المذهب.

وقد نسبه إمام الحرمين في «البرهان» إلى معظم الأصوليين.

* * *

أدلة عدم نقض العلة المنصوص عليها بتخلف الحكم عنها

لقد استدل على الثاني ــ وهو: أن العلة إن كانت منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها، فإن تخلف الحكم عند وجودها لا ينقضها ولا يبطلها ــ بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا ينقضها ــ: أن العلة قد ثبت بطريق لا يقبل الاحتمال وهو النص أو الإجماع، أما تخلف الحكم عند وجودها فيحتمل أن يكون قد تخلف بسبب فوات شرط، ويحتمل أنه تخلف بسبب وجود مانع، ويحتمل أنه تخلف لغير ذلك، فلا يمكن أن تخلفه يؤثر في صحة العلة؛ لأن العلة قد ثبتت صحتها بدليل لا يقبل الاحتمال، وهو ظاهر النص، أو الإجماع، فلا يمكن أن يترك دليلاً قد ثبت قطعاً من أجل شيء قد دخله الاحتمال.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن تخلف الحكم عند وجود العلة المنصوص عليها لا يبطلها ـ: أنه تعارض ظنان، هما:

ظن ثبوت العلة بسبب النص، أو الإجماع.

وظن انتفاء العلة بسبب انتفاء الحكم مع وجود العلة.

وإذا تعارض أمران فلا بد من مرجح.

فيرجح هنا ظن ثبوت العلة؛ لأن الظنون الحاصل بالنصوص والإجماع أقوى من الظنون الحاصلة بسبب الاستنباط والفهم والاجتهاد.

وعليه: فتبقى العلة المنصوص عليها على ما هي عليه لا تنتقض، ولا تفسد بتخلف الحكم عند وجودها.

* * *

دليل نقض العلة المستنبطة
بتخلف الحكم عند وجودها

قوله: (وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه، وقول القائل: «إنني أعتبره إلاَّ في موضع أعرض الشرع عنه» ليس بأولى ممن قال: «عرض عنه إلاَّ في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم»، ثم إن جوز وجود العلة مع انتفاء

الحكم من غير مانع، ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع).

ش: **أقول**: استدل ــ أصحاب المذهب الثالث على أن تخلُّف الحكم عند وجود العلة المستنبطة ينقضها، ويبطلها ــ بقولهم: إن إثبات الشارع للحكم على وفق المعنى والوصف إن دل على أن الشارع قد اعتبره في موضع وشرع الحكم لأجله، فإن تخلف الحكم عند وجود ذلك المعنى والوصف يدل على أن الشرع قد ألغاه وأعرض عنه، وقول القائل: «أنا أتبعه إلاَّ في محل إعراض الشرع بالنص» ليس هو أولى ممن قال: «أعرض عنه إلاَّ في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم».

والنقض ــ وهو عدم الحكم عند وجود العلة ــ يفسد العلة المستنبطة سببه يأتي من أن المستنبط مجتهد، وعلته مظنونة، ومعتمدة في استنباطها ظن ذلك المجتهد صلاحية تلك العلة.

ومن هنا جاء الفرق بين العلة المستنبطة، وبين المنصوص عليها.

تنبيه: المذهب الثالث هذا جاء وسطاً بين المذهبين الأول والثاني.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب ابن قدامة ــ وهو من أصحاب المذهب الثالث ــ عما ورد في كلام أصحاب المذهب الثاني من استدلالات وأجوبة عن اعتراضات بما يلي:

أولاً:

قوله: **(وقولهم: «ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة»، قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء**

الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة».

أجيب عن ذلك: بأن تخلف الحكم مع وجود ذلك المعنى والوصف دليل على أنه ليس بعلة، وذلك لأن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل؛ حيث إن العلة دليل لوجود المعلول، فإذا انتفى المعلول ــ وهو الحكم ــ فيدل على أن العلة باطلة ومنتقضة.

أما انتفاء الحكم لمعارض فإنه على خلاف الأصل، والأول أولى. وقد بينا ذلك فيما سبق.

* * *

ثانياً:

قوله: **(قولهم: «إنه مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان»، قلنا: متى سلَّمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه؛ لوجود المعارض على السواء لم يبقى ظن صحة العلة؛ إذ يلزم من الشك في دليل الفساد: الشك في الفساد لا محالة؛ إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال فهو كما لو قال: «أشك في الغيم، وأظن الصحو» و «أشك في موت زيد، وأظن حياته. . .»).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلتهم ــ : «إن نفي الحكم مع وجود العلة مخالف للأصل من جهة أخرى وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضى فيتساويان».

أجيب عن ذلك بأن قيل: إنه إذا كان هناك احتمالان متساويان فإنه يقع الشك وهو: تساوي الطرفين، وإذا تساوى الطرفان فلا يرجح أحدهما على الآخر، ويبطل أحدها الآخر.

فأنتم إذا سلمتم هذين الاحتمالين، وهما:

الأول: احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب.

الثاني: احتمال انتفاء الحكم لوجود المعارض.

فبناء عليه: تزول ظنية صحة العلة؛ لأننا إذا شككنا في دليل فساد العلة، فإنه يلزم منه الشك في فساد العلة، ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها علة؛ لأن الصحة والفساد متقابلان، فمهما وقع الشك في أحد المتقابلين، وقع الشك في الآخر، وإن كان أحدهما ظاهراً والآخر بعيداً، فالقول بوقوع الشك في أحد المتقابلين مع ظهور الآخر ممتنع، كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو، والشك في موت زيد مع ظن حياته.

* * *

ثالثاً:

قوله: (**قولهم: «دليل العلة ظاهر»، قلنا: والمعارض ظاهر ـ أيضاً ـ فيتساويان فلا يبقى الظن مع وجود المعارض**).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابهم عن الاعتراض الموجه إلى الدليل الثاني من أدلتهم ـ: «**دليل العلة ظاهر**، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد».

أجيب عن ذلك: بأنا لا نسلم أن المعارض محتمل متردد، بل إنه ـ أي: المعارض ـ ظاهر ـ أيضاً ـ كدليل العلة، فإذا كانت العلة

والمعارض ظاهران فيتساويان في الظهور، وعليه فيزول الظن مع وجود المعارض.

* * *

رابعاً:

قوله: (قولهم: «العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبداً»، **قلنا: إنما يثبت كونها أمارة إذا ثبت أنها علة، والخلاف هاهنا هل هذا الوصف علة وأمارة أو لا؟ وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه؛ إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علته، أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره، وكما أن وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل، كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان).**

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ : «إن العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر».

أجيب عن ذلك: بأنا لا نسلم ذلك، بل إن الشيء لا يثبت كونه أمارة إلاَّ إذا ثبت أنه علة، فالعلة هي أمارة وعلامة على الحكم.

فنتأكد أولاً في هذا الوصف هل يصلح أن يكون علة، فإذا صلح أن يكون علة عرفنا أنه أمارة.

وهنا أمور محتملة لا يرجح أحدها على الآخر.

فالاستدلال على أن الوصف علة بسبب ثبوت الحكم مقروناً به مساوياً

للاستدلال على أن ذلك الوصف ليس بعلة بتخلف الحكم عنه؛ لأن العادة والظاهر عدم تخلف الحكم عن علته.

كذلك احتمال انتفاء الحكم في محل لمعارض قوي مثل احتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير ذلك الوصف، أو ثبوت الحكم في الأصل بالوصف وبغيره.

ووجود وصف مناسب آخر في الأصل هو خلاف الأصل، كذلك المعارض في محل النقض على خلاف الأصل.

فتتساوى هذه الأمور ولا مرجح.

* * *

الفرق بين العلة المستنبطة والمنصوص عليها في ذلك

قوله: **(وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها، والمستنبطة فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمارة).**

أقول: الكلام السابق في العلة المستنبطة ــ فقط ــ حيث قلنا: إنها ــ أي: المستنبطة ــ يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها، فإذا تخلف الحكم عنها علمنا أنها ليست بعلة ولا أمارة؛ لأن الظاهر: أن الحكم لا يتخلف عن علته، وهذه هي عادة الشرع.

بخلاف العلة المنصوص عليها، فإنه يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها، وذلك أنه يثبت كونها أمارة بطريق النص.

وبناء عليه: فإن الحكم إذا تخلف مع وجودها ـ أي: المنصوص عليها ـ فلا يقدح فيها، ولا يبطلها، كالغيم أمارة على المطر وعلامة عليه، فإذا تخلف المطر ولم ينزل في بعض الأحوال لا يقدح في كون الغيم أمارة على المطر. وقد سبق بيان ذلك.

* * *

طرق الخروج عن عهدة نقض العلة

قوله: **(قوله: فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور، أحدها: منع العلة في صورة النقض، والثاني: منع وجود الحكم، والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، وإن أمكن لمعترض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض كانت علته المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس، والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطاً ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان فإن الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة)**.

ش: **أقول**: إذا فرعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة لا يقدح في تلك العلة فهذا واضح جلي، وطريقه في الدفع: أن يبين أن صورة النقض مستثناة بالنص، أو بالإجماع، أو يظهر المعلل مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض كما لو قال: يجب القصاص في المثقل قياساً على المحدد.

فإن نقض بقتل الوالد، فإن الوصف فيه مع تخلف الحكم.

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن الحكم هنا تخلف لمانع، وهو: أن الوالد سبب لوجود الولد، فلا يكون سبباً لانعدامه.

وإن فرعنا على أن تخلف الحكم مع وجود العلة يقدح فلا بد من منعه وله طرق:

الأول: منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض، وهذا المنع لم يرد عناداً، بل جاء بناء على وجود قيد مناسب، أو مؤثر في العلة، وهو غير حاصل في صورة النقض كقولنا ــ فيمن لم ينو في رمضان ليلاً ــ: «تعرى أول صومه عن النية فلا يصح»، فإن نقض بالتطوع قلنا: عدا أول الصوم الواجب لا مطلق الصوم.

الثاني: منع وجود الحكم أصلاً بسبب تلك العلة المنتقضة.

الثالث: أن يبين أن الحكم قد تخلف مع وجود العلة؛ لأنه مستثنى عن قاعدة القياس كإيجاب الدية على العاقلة، دون الجاني مع أن الأصل: أن الشخص إذا جنى فإن الضمان يجب عليه، وهذا خرج على الأصلين: أصل المستدل، وأصل المعترض.

الرابع: هو ما ذكره ابن قدامة.

وهذا واضح، سيأتي تفصيله إن شاء الله في السؤال السابع، وهو: «النقض» ضمن شرحنا لقوادح العلة.

تنبيه: المذاهب في هذه المسألة كثيرة أوصلها بعضهم إلى عشرة مذاهب وبعضهم ذكر أكثر من ذلك، لكن أهمها ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ.

تنبيه ثان: اختلف في الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي، أو معنوي فذهب إمام الحرمين إلى أن الخلاف لفظي، لا ثمرة له، وهو ظاهر كلام ابن الحاجب والقاضي البيضاوي، وذهب بعض المحققين إلى أن الخلاف معنوي وله ثمرة وفائدة.

* * *

أضرب تخلف الحكم عن العلة

قوله: (**فصل: تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب**).

ش: **أقول**: لما فرغ من الكلام عن مسألة هل تخلُّف الحكم مع وجود العلة يبطلها وينقضها أو لا؟

وبين أن العلة إن كانت منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها فإن تخلف الحكم عنها لا ينقضها، ولا يبطلها، وإن كانت مستنبطة فإن تخلف الحكم عنها ينقضها ويبطلها، وبين أسباب ذلك: شرع في بيان أضرب تخلف الحكم عن العلة التي اتفق عليها أكثر العلماء فذكر أنها ثلاثة أضرب هي كما يلي:

* * *

الضــرب الأول

قوله: (**أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عين قاعدة القياس**).

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من أضرب تخلف الحكم مع وجود العلة ــ: ما علم أن هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس.

أي: أن القياس يقتضي حكماً هو كذا، ولكن ترك هذا الحكم إلى حكم آخر وعدل به عن نظائره لمصلحة أكمل من مصالح نظائره.

وهذا ينبغي أن تعلمه من قول بعض الفقهاء: «هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس»، أو قولهم: «أن هذا الحكم ثبت على خلاف القياس»، أو قولهم: «خارج عن القياس».

فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة، أو على علة مظنونة.

* * *

أمثلة العلة المقطوعة في ذلك

قوله: **(كإيجاب الدية على العاقلة، دون الجاني، مع أن جناية الشخص علة وجود الضمان عليه، وإيجاب صاع من تمر في لبن المصراة، مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء، فهذه العلة معلومة قطعاً، فلا تنتقض بهذه الصورة، ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها)**.

ش: **أقول**: من الأمثلة الواردة على العلة المقطوعة:

١ ــ إيجاب الدية على العاقلة في القتل الخطأ، مع أنه معلوم: أن الشخص إذا جنى فإن الضمان والغرامة تجب عليه، وذلك لأن الجناية من الشخص هي علة وجوب الضمان الضمان والغرامة عليه.

فوجوب الدية على العاقلة لم ينقض هذه العلة، ولم يبطلها أو يفسد القياس، لكن استثنى الشارع هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

٢ ــ إيجاب صاع تمر في المصراة بدلاً عن اللبن الذي حلب، فإنه معلوم أن علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة تماثل الأجزاء، والشرع لم ينقض هذه العلة؛ حيث إن عليها تعويلنا في الضمانات، لكن استثنى هذه الصورة، فتخصصت العلة بما وراءها.

فهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة

ولا ينبغي أن يكلف المستدل الاحتراز عنه بأن يقول ــ في المثال الأول ــ «كل شخص يضمن جناية نفسه إلَّا في دية الخطأ، فإن العاقلة هي التي تضمن»، ويقول ــ في المثال الثاني ــ : «تماثل الأجزاء علة إيجاب

المثل في ضمان المثليات إلاَّ في المصراة فإنه لا يجب التماثل، بل الواجب صاع من تمر».

* * *

أمثلة العلة المظنونة في ذلك

قوله: **(وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضاً لعلة من يُعلِّل الربا بالكيل، أو الطعم، فإنه مستثنى ـ أيضاً ـ بدليل: وروده على علة كل معلل)**.

ش: أقول: من الأمثلة الواردة على العلة المظنونة:

١ ـ مسألة العرايا، وهي: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمراً.

فإن هذه المسألة لا تنقض التعليل بالطعم، أو الكيل؛ لأنه فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة.

ودليل كونه مستنثى أنه يرد على علة الكيل، وعلى كل علة.

٢ ـ قولنا: إن كل عبادة تفتقر إلى تعيين النية فلا تنتقض بالحج فإنه ورد على خلاف قياس العبادات؛ لأنه لو أحرم بإحرام زيد صح، ولا يعهد مثله في العبادات.

* * *

بيان أن تلك الأمثلة لا تفسد العلَّة

قوله: **(فلا يوجب نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يُخصِّصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر إنه مستثنى إلاَّ أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه ـ أيضاً ـ، أو بدليل يصلح لذلك)**.

ش: **أقول**: إن تلك الأمثلة الأربعة السابقة قد ورد فيها الحكم مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس، فلا يرد نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يُخصص العلة بما وراء المستثنى، فتكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا بد في ذلك أن يبين المستدل أن ذلك وارد مستثنى من القياس بدليل مقبول، فلا يلزم الخصم قبول قول المستدل: إن الحج مستثنى من العبادات في النية ــ كما قلنا في المثال ــ بدون إقامة الدليل على ذلك.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض، فنقول في مسألة لمصراة: العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصراة لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ــ على ما سبق ــ قائلاً: إذا لم يكن التماثل علة في المصراة فقد انعطف به قيد على التماثل، فإما أن تقولوا:

العلة في غير المصراة التماثل المطلق.

أو تقولوا: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة.

فإن قلتم: العلة: مطلق تماثل الأجزاء ومجرده فهذا محال؛ لأن التماثل موجود في المصراة، ولم يوجد الحكم.

وإن قلتم: العلة: تماثل مضاف إلى غير المصراة فليجب على المعلل

الاحتراز؛ فإنه إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلة، لأن العلة ليست مجرد التماثل، بل العلة: التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصراة.

وبناء على هذا: يكون انتفاء الحكم وتخلفه في مسألة المصراة لعدم العلة، فلا يكون نقضاً للعلة، ولا تخصيصاً.

ويمكن أن نصوِّر ذلك ــ أكثر ــ في مثال آخر:

فلو قال قائل: «اقتلوا زيداً لسواده» فإن ظاهره يقتضي قتل كل أسود، فلو ظهر بنص قاطع «أنه لا يقتل إلاَّ زيداً»، فقد بان بذلك: أن العلة لم تكن السواد المطلق، بل العلة هي: «سواد زيد» و «سواد زيد» لا يوجد إلاَّ في زيد، فإن لم يقتل غيره فلعدم العلة، لا لخصوص العلة، ولا لانتقاضها، ولا لاستثنائها عن العلة.

* * *

جـوابــه

قوله: **(قلنا: بل العلة: مطلق التماثل، فإن العلة...)**.

ش: **أقول**: إن بعض العلماء تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمَّى علة بأي اعتبار، وقد أُطلِق اسم العلة باعتبارات مختلفة ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة، وفي تسمية السبب علة، دون المحل، والشرط.

وتفصيل ذلك أن يقال: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة. وإليك بيان ذلك:

الموضــع الأول

قوله: **(إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث، فإن الباعث على**

الفعل يُسمَّى علة الفعل، فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره، وعلل بأنه فقير، ثم منع فقيراً آخر، وقال: لأنه عدوي، ومنع آخر وقال: هو معتزلي، فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك، ولا تعده متناقضاً، ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر، وقد لا تحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال، وانتفاؤهما، ولو كانا جزئين من الباعث لم ينبعث إلاَّ عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلاَّ مجرد الفقر، كذلك مجرد التماثل علة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة، ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصراة).

ش: أقول: الموضع الأول ــ من المواضع التي استعيرت منها العلة ــ: استعارة العلة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يُسمَّى علة ذلك الفعل.

فمثلاً: من أعطى فقيراً، فإن ذلك الفعل ــ وهو الإعطاء ــ علل بالباعث وهو: الفقر، فيقال: أعطاه؛ نظراً لفقره، فلو عَلَّل فعله ذلك بالفقر، ثم منع فقيراً آخر، ولم يعطه، فقيل له: لم لم تعطه، وهو فقير؟ فيقول: لأنه عدوي، ومنع فقيراً ثالثاً، وقيل له: لم لم تعطه، وهو فقير؟ فيقول: لأنه معتزلي فلذلك لم أعطه.

فهنا: من تغلب على طبعه جدل الكلام فقد يقول: أخطأت في تعليلك الأول فكان من حقك أن تقول: «أعطيته؛ لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معتزلي».

ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك، ولم يعده متناقضاً، وجوَّز أن يقول: أعطيته؛ لأنه فقير؛ لأن

باعثه هو الفقر، وقد لا تحضره في حال الإعطاء: العداوة والاعتزال، ولم يحضره حال الإعطاء ــ أيضاً ــ انتفاء العداوة والاعتزال.

ولو كانا ــ العداوة والاعتزال ــ جزأين من الباعث لم ينبعث إلاَّ عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث الباعث ولم يخطر بباله إلاَّ الباعث الأول، وهو الفقر ــ فقط ــ.

فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يُسمَّى مجرد التماثل علة؛ لأنه هو الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر بباله إضافة إلى غير المصراة، فإنه قد لا تحضر في الذهن مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة.

أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح، ويقبح أن يكلف الاحتراز فيه، فيقول: تماثل في غير المصراة، وشدة في غير ابتداء الإسلام وما يجري مجراه.

* * *

الموضــع الثانــي

قوله: **(وإما أن تسمَّى العلة استعارة من علة المريض، لأنها اقتضت تغيير حاله كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم، فيجوز أن يُسمَّى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط، وجود المانع، فإن البرودة مثلاً علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض مثلاً، لكن ينضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز ــ أيضاً ــ أن يُسمَّى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها شيء آخر، إما شرطاً، وإما انتفاء المانع)**.

ش: **أقول**: الموضع الثاني ــ من المواضع التي استعيرت منها العلة ــ استعارة العلة من علة المريض، فعلة المريض اقتضت تغيير حاله من الصحة والنشاط إلى السقم والضعف، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحالة من عدم وجود الحكم إلى حكم، أو من حكم إلى حكم آخر.

فيجوز أن يُسمَّى الوصف الذي تعلَّق به الحكم علة بدون تخلف شرط، ووجود المانع كعلة المريض وما يظهر المرض عنده.

فمثلاً: «البرودة» هي علة للمرض، والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وإن كان المرض لا يحصل بمجرد البرودة، بل يمكن أن ينضاف إلى البرودة من المزاج الأصلي أمور كالبياض، لكن انضاف المرض إلى البرودة الحادثة، ولم يضف إلى غيرها.

مثال آخر: انضاف الهلاك إلى اللطم الذي تحصل التردية بسببه في البئر، لكن يحال بالحكم على اللطم، لا على التردية التي ظهر بها الهلاك، دون ما تقدم.

وبهذا الاعتبار سمي الفقهاء الأسباب عللاً، فقالوا: علة القصاص: القتل، وعلة القطع: السرقة، ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط.

فعلى هذا الموضع والمأخذ يجوز ــ أيضاً ــ أن يُسمَّى التماثل المطلق علة وإن كان ينضاف إليها شيء آخر ــ كما بينا ــ .

* * *

الموضــع الثالــث

قوله: (ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية، وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين المحل، والعلة، والشرط، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف

العلة ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف).

ش: **أقول**: الموضع الثالث ـ من المواضع التي استعيرت منها العلة ـ: استعارة العلة الشرعية من العلة العقلية، وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته.

فعلى هذا: لا يُسمَّى التماثل علة؛ لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، فلا يسمى السواد علة، بل «سواد زيد» هو العلة ـ كما سبق بيانه ـ.

والعلة ـ هذه ـ وهي المأخوذة من العلة العقلية لم يكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى، بل العلة: المجموع، والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ولا فرق بين الجميع، وذلك لأن العلة هي العلامة، والعلامة جملة الأوصاف والإضافات.

* * *

الراجح ودليله

قوله: **(والأول أولى؛ لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارتها عما ذكرنا أولاً أولى. والله أعلم).**

ش: **أقول**: الموضع الأول من المواضع التي استعيرت منها العلة ـ وهي: أنها استعيرت من البواعث ـ أولى وأقرب إلى الصحة وذلك لأن العلة الشرعية أمارة معرفة للحكم، وليست موجبة للحكم لذاتها ـ وقد ذكرنا ذلك فيما سبق بالتفصيل ـ.

* * *

الضــرب الثانــي

قوله: (الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى كقوله: علة رق الولد رق الأم، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضاً ـ أيضاً ـ ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ـ ها هنا ـ كالحاصل تقديراً).

ش: **أقول:** الضرب الثاني ـ من أضرب تخلُّف الحكم مع وجود العلة ـ: تخلف الحكم وانتفائه لا لخلل في نفس العلة، بل تخلف الحكم واندفع بسبب معارضة علة أخرى دافعة.

مثاله: قولنا: علة رق الولد هي: رق الأم.

فينتقض ذلك بولد المغرور بأمه: فلو تزوج رجل امرأة على أنها حرة، فبان أنها رقيقة وذلك بعد حملها، فأتت بولد، فإن هذا الولد حر، مع أن أمه رقيقة.

فهنا: وجد رق الأم واندفع رق الولد، فتخلَّف الحكم هنا ـ كما هو واضح ـ ولكن يقول الناظر: إن الحكم قد تخلف ـ وهو: رق الولد ـ مع وجود العلة ـ وهي: رق الأم ـ بسبب معارضة علة أخرى دافعة، وهي: علة الحرية تبعاً لاعتقاد أبيه؛ حيث إنه اعتقد أن أمه حرة حينما تزوجها فيكون هذا الولد وإن كان حراً حكماً فإنه رقيق في التقدير.

ويدل على ذلك: وجوب دفع قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد؛ لأن الحر لا يضمن بالقيمة.

فهذا النمط لا يرد نقضاً، ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ـ ها هنا ـ كالحاصل في التقدير.

الضــرب الثالــث

قوله: (الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها، كقولنا: السرقة علة القطع، وقد وجدت في النباش فيقطع، فيقال: تبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي، أو بسرقة من غير الحرز، وكقولنا: البيع علة الملك، وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل ببيع الموقوف، والمرهون، فهذا لا يفسد العلة).

ش: **أقول**: الضرب الثالث ــ من أضرب تخلف الحكم مع وجود العلة ــ: تخلف الحكم لفوات محل العلة، أو فوات شرطها.

فهنا: الحكم قد تخلف عن العلية لا لخلل في ركن العلة، ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لاستثناء عن قاعدة القياس، بل تخلف الحكم ــ هنا ــ لعدم مصادفة العلة محلها، أو شرطها، أو أهلها.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

المثال الأول: قولنا: «السرقة» علة لقطع اليد، وقد وجدت السرقة في النباش ــ وهو من ينبش القبور ليأخذ ما في الأكفان ــ فيجب أن تقع يده قياساً على السارق.

فيقال ــ هنا ــ: تنتقض هذه العلة وتبطل بسرقة ما دون النصاب، وبسرقة الصبي والمجنون، وبالسرقة من غير الحرز، وفي هذه الحالات يتخلف الحكم فلا تقطع اليد هنا مع وجود العلة ــ وهي: السرقة ــ.

فيقول المستدل: لم يتخلف الحكم هنا؛ لكون السرقة ليست علة، ولا لفوات ركن من أركانها، ولا لكون هؤلاء قد استثنوا من القاعدة، ولا لمعارضة علة أخرى.

وإنما تخلف الحكم هنا لفوات أهلية القطع في الصبي والمجنون، ولفوات شرطه في سرقة ما دون النصاب، ولسرقة من غير الحرز.

فهذا لا يفسد العلة؛ لأن العلة يتوقف تأثيرها على وجود شروطها وأسبابها وانتفاء موانعها.

المثال الثاني: قولنا: «البيع» علة الملك، وقد جرى ووقع، فليثبت الملك في زمن الخيار.

فيقال: تنتقض هذه العلة ببيع الموقوف والمرهون؛ حيث إنه هنا تخلف الحكم ـ وهو الملك ـ مع وجود العلة ـ وهي: البيع ـ .

أي: أنه حصل البيع ولم يفد الملك.

فيقول المستدل: لم يختلف الحكم ـ هنا ـ لكون العلة ـ وهي البيع ـ ليست بعلة، ولا لفوات ركن من أركانها، ولا لمعارضة علة أخرى، ولا لكون هذا قد استثني من القاعدة.

وإنما تخلف الحكم ـ هنا ـ لكونه لم يصادف محلاً.

فهذا لا يفسد العلة مطلقاً.

* * *

هل يُكلَّف المعلِّل على ثبوت الحكم بوجود علية الاحتراز من هذا؟

قوله: **(لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله؛ كيلا يرد ذلك نقضاً؟ فهذا اختلف فيه الجدليون، والخطب فيه يسير، فإن الجدل**

موضوع، فكيف اصطلح عليه فإليهم ذلك، والأليق: تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه).

ش: **أقول:** بعد أن عرفنا أن ما سبق لا يفسد العلة، اختلف في المناظر والمستدل هل يلزمه الاحتراز من هذا بذكر ما يحصله، وذلك بأن يقول ـ مثلاً ـ مكلف سرق نصاباً من حرز مثله فوجب أن تقطع يده؟.

لقد اختلف في ذلك أهل الجدل على مذهبين:

المذهب الأول: لا يكلف بذلك، ولا يلزمه ذلك حتى لا ينقض.

المذهب الثاني: أنه يكلف بذلك، ويحترز من ذلك، وهذا أولى وأليق؛ لأنه أجمع للكلام، وضم بعضه إلى بعض، ودفع لتشعب قد يذكره خصمه، ثم إن الأمر في ذلك يسير، والخطب فيه سهل.

* * *

تخلف الحكم عن العلة في غير تلك الأضرب

قوله: **(فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة، فهو الذي تنتقض العلة به، وفيه من الاختلاف ما قد مضى).**

ش: **أقول:** إذا تخلف الحكم عن العلة في تلك الأضرب الثلاثة لا يدل على انتقاض العلة ولا فسادها؛ وذلك لقيام الدليل على عدم الانتقاض.

أما إذا تخلف الحكم عن العلة في غير تلك الأضرب الثلاثة، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها ثلاثة:

المذهب الأول: أن تخلف الحكم عن العلة ـ في غير تلك الأضرب الثلاثة ـ يدل على انتقاضها، وفسادها.

المذهب الثاني: أنه لا يدل على انتقاض العلة، وتبقى حجة.

المذهب الثالث: الفرق بين العلة المنصوصة فلا تنتقض بتخلف الحكم مع وجودها، والمستنبطة فتنتقض بتخلف الحكم مع وجودها.

وهذه المذاهب مع أدلتها قد سبق الكلام عنها بالتفصيل.

* * *

المستثنى من قاعدة القياس هل يُقاس عليه؟

قوله: (**فصل: والمستثنى من قاعدة القياس منقسم إلى: ما عقل معناه، وإلى ما لا يعقل**).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر الضرب الأول من أضرب تخلُّف الحكم عن العلة ـ وهو ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس ـ وذكر أمثلة على ذلك كأن سائلاً سأل وقال: المستثنى من قاعدة القياس هل يقاس عليه أو لا؟

فأجاب عن ذلك: بأن المستثنى عن قاعدة القياس ينقسم إلى قسمين، هما:

القسم الأول: ما عقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.

القسم الثاني: ما لا يعقل المعنى الذي ترك القياس لأجله.

ولكل واحد من هذين القسمين حكم يختلف عن حكم الآخر.

* * *

القسم الأول: ما عقل معناه

قوله: (**فالأول: يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة**).

ش: **أقول**: القسم الأول: وهو ما عقل المعنى الذي ترك القياس لأجله، فإن هذا يصح ويجوز أن يقاس عليه بشرط تعين العلة لدى المجتهد.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز القياس مطلقاً.

وذهب بعض الحنفية إلى أنه يجوز القياس عليه إن كانت العلة منصوصاً عليها.

وذهب محمد بن شجاع الثلجي إلى أن الحكم المخالف للقياس إن ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه، وإلاَّ فلا.

وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أنه يجوز القياس عليه في ثلاث حالات، هي:

الأولى: أن يرد الخبر بكونه معللاً.

الثانية: أن تكون الأمة مجمعة على تعليله.

الثالثة: أن يكون ذلك الحكم موافقاً لبعض الأصول، وإن كان مخالفاً لبعضها.

* * *

أمثلة على القياس على المستثنى من قاعدة القياس

بناء على المذهب الأول ـ وهو مذهب الجمهور ـ وهو جواز القياس على المستثنى من قاعدة القياس إن عقلنا المعنى الذي عدل عن القياس لأجله طبق بعض العلماء ذلك في كثير من الأمثلة، ومنها:

* * *

المثال الأول

قوله: (من ذلك استثناء العرايا للحاجة، لا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه).

ش: **أقول**: المثال الأول ــ من أمثلة القياس على المستثنى من قاعدة القياس المعقول المعنى ــ ما ورد أن النبي ﷺ: «نهي المزابنة ورخص بالعرايا». فبيع العرايا ــ وهو: بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه تمراً بشرط أن يكون دون خمسة أوسق ــ مستثنى من بيع قد نهي عنه وهو: بيع المزابنة.

وقد استثني ذلك رخصة من الله تعالى لعباده وذلك للحاجة.

فيجوز أن يقاس بيع العنب بالزبيب على بيع الرطب بالتمر فيما دون خمسة أوسق؛ لأن المعنى الذي تركت قاعدة القياس لأجله في العرايا موجود في بيع العنب بالزبيب وهو: حاجة الناس إلى ذلك.

* * *

المثال الثاني

قوله: (وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل نقيس عليه ما لو رد المصراة بعيب آخر، وهو نوع إلحاق).

ش: **أقول**: المثال الثاني: أن الشارع أوجب صاعاً من تمر في المصراة عوضاً عن اللبن المحتلب منها، وهذا مستثنى من قاعدة، وهي: «الضمان بالمثل»؛ حيث إن قاعدة القياس تقتضي: أن يضمن لبن المصراة بمثله.

لكن لما اختلط اللبن الحادث بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز؛ ولا إلى معرفة القدر، وكان متعلقاً بمطعوم يقرب الأمر فيه خلَّص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر، وهذا فيه رفع للحرج.

فيقاس على هذا ما لو رد المصراة بعيب آخر لا بعيب التصرية فيضمن اللبن ــ أيضاً ــ بصاع، وهو نوع إلحاق، وإن كان في معنى الأصل، ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق.

* * *

المثال الثالث

قوله: **(ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة؛ صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة، يُقاس عليه بقية المحرَّمات إذا اضطر إليها، ويُقاس عليه المكره؛ لأنه في معناه)**.

ش: **أقول**: المثال الثالث: أن الشارع نص على إباحة أكل الميتة للمضطر، أي: يجوز لمن خشي على نفسه الهلاك أن يأكل الميتة، وهذا مستثنى من القاعدة، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ولكن استثني ذلك للضرورة، صيانة للنفس واستبقاء لها من الهلاك.

فيجوز أن يقاس أكل بقية المحرمات على أكل الميتة للضرورة بجامع الإبقاء على النفس بذلك كمن غص بلقمة وخشي على نفسه الهلاك ولم يوجد عنده إلاَّ الخمر، فيجوز أن يشرب منه بقدر ما يزيل الغصة ــ فقط ــ.

وكذلك يجوز أن يقاس عليه المكره؛ لأنه في معنى المضطر.

* * *

القسم الثاني: ما لم يعقل معناه

قوله: **(وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم كتخصيصه أبا بردة بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة بشهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى، فإنه لما لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها)**.

ش: **أقول**: القسم الثاني: ما لم يعقل المعنى الذي من أجله ترك القياس فهذا لا يجوز القياس عليه بالاتفاق.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

المثال الأول: أن الشارع خصص أبا بردة بإجزاء جذعة المعز في الأضحية دون غيره.

فهذا لا يجوز أن يقاس عليه؛ لأننا لم نفهم ونعقل المعنى الذي جعل الرسول ﷺ يخصص أبا بردة بذلك، دون غيره.

المثال الثاني: أن النبـي ﷺ جعل شهادة خزيمة تعدل شهادتين.

فهذا لا يقاس عليه غيره في ذلك؛ لأننا لم نعقل المعنى الذي خصص خزيمة عن غيره.

المثال الثالث: أن النبـي ﷺ أمر بأن يغسل من بول الصبية، وينضح من بول الغلام.

فهنا لم نعقل المعنى الذي من أجله فرق بين بول الصبية والصبـي.

* * *

الخلاصة

قوله: **(وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: إنا نلخص الكلام في هذه المسألة بأن نقول: إنا إذا فهمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم وعقلناها يجوز أن نقيس عليه غيره مما وجدت فيه تلك العلة سواء كان الحكم مستثنى من قاعدة، أو غير مستثنى. وهذا شرط أساسي في القياس، كما سبق بيانه في كلامنا عن حد القياس.

* * *

التعليـل بالنفـي

اختلف العلماء: هل يجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً؟

أي: إذا كان الحكم وجودياً فهل يجوز تعليله بالوصف العدمي؟ اختلف في ذلك في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: قال أبو الخطاب: يجوز أن تكون العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم على قول أصحابنا كقولهم: ليس بمكيل، ولا موزون، ليس بتراب، ولا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز أن تجعل العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم مثل قولهم: ليس بمكيل ولا موزون، فيجوز فيه التفاضل وقولهم: ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، وما أشبه ذلك.

وقد نص أبو الخطاب على ذلك في «التمهيد»، ونقله عن أصحابه الحنابلة.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: عدم صحة التعليل بالوصف العدمي ما دام أن الحكم ثبوتياً.

ذهب إلى ذلك الآمدي، وأبو حامد الإسفراييني من الشافعية، وابن

الحاجب من المالكية، وهو مذهب جمهور الحنفية.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت الحكم رعاية له، والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز التعليل بالوصف العدمي ـ بقولهم: إن السبب ـ وهي العلة ـ لا بد أن تشتمل على الحكمة التي هي المعنى والتي قد تثبت الحكم؛ رعاية له، وهذا المعنى أو الحكمة إما تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة ونفيها، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك، أي: أن الأمر العدمي لا يمكن أن يشتمل على ما سبق ذكره.

* * *

اعتراض

قوله: **(فلئن قلتم: إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأ لها)**.

ش: **أقول**: اعترض أصحاب المذهب الأول ـ على دليل أصحاب المذهب الثاني السابق ـ بقولهم: إنا لا نسلم أن الأمر العدمي والمنفي لا تحصل به الحكمة، بل تحصل؛ وذلك لأن أي شيء نافع يكون عدمه ونفيه مضراً، وأي شيء ضار يكون عدمه منفعة، ووجوده مضر، وهذه حكمة قد لزمت من الحكم، ويكفي ذلك، ولا يشترط أن يكون الحكم منشأ لتلك الحكمة.

جـوابـه

قوله: (قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام؛ زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً له على تعاطي مثله، فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام، وهو أمر وجودي، لا إلى العدم).

ش: أقول: أجاب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض السابق بقولهم: إن الحكمة التي تحصل من الأمر العدمي نحن لا ننكرها، لكن لا تناسب حكماً في حق كل أحد، والأصل في المعنى والحكمة أن تكون عامة وشاملة للجميع. وبيانه:

أن إعدام النافع يناسب عقوبة في حق شخص معين، وهو: من وجد منه الإعدام؛ زجراً له؛ لئلا يعود لمثل ذلك.

وأن إعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق شخص معين، وهو: من وجد منه إعدامه ومن صدر منه ذلك؛ حثاً له وتأييداً على فعل مثله.

فالمناسبة في الموضعين ـ قد أضيفت إلى فعل الإعدام، وفعل الإعدام أمر وجودي.

ولم تضف المناسبة إلى العدم، وفرق بين الإعدام، والعدم.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فلئن قلتم: وإن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له؛ جبراً لحاله).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض ـ على ما سبق ـ قائلاً: إن الأمر العدمي يناسب الحكم.

فمثلاً: إن عدم الأمر النافع للشخص المعين يناسب ثبوت حكم يعود نفعه إليه.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله ـ عز وجل ـ ، أو إلى غيره، وفي الجملة شرع الجائز إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس، ومقتضى الحكمة كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بآفة سماوية، فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله ـ عز وجل ـ فهو عود إلى الوجود، ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً فإن نفع زيد بضرر عمرو ولا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء، الثاني: أنه لا يمكن اعتباره لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم).

ش: **أقول**: أجاب أصحاب المذهب الثاني عن الاعتراض السابق بقولهم: إن قولكم: «إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب حكم نافع له»، يجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أنا نمنع تلك المناسبة التي ادَّعيتموها؛ لأن هذا لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله ـ تعالى ـ .

أو تثبت المناسبة بالنسبة إلى غيره.

أما الأول ـ وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى الله ـ فهذا لا نعلمه حقيقة.

أما الثاني ـ وهو ثبوت المناسبة بالنسبة إلى غيره ـ ففيه تفصيل. بيانه:

أن شرع العقوبة إنما يكون معقولاً إذا ورد على من وجد منه الضرر.

وأما من شرع ذلك في حق غيره فهذا عدول عن مقتضى الحكمة والعدالة ومذاق القياس.

مثاله: إذا تلف فرس زيد بآفة سماوية، وأوجب ضمانه على عمرو، فإن هذا فيه مصلحة، ومفسدة ومضرة، فلا يكون ـ حينئذٍ ـ مناسباً. بيانه:

أن ذلك يلزم منه من الضرر على «عمرو» مثل ما يحصل من المصلحة لزيد؛ لأنه نفع زيد بضرر عمرو.

وإن قيل: إنه يناسب الثواب بالنسبة إلى الله ـ تعالى ـ فهو إقرار بالوجود، لا بالعدم.

الجواب الثاني: أن العدم لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

فهذه الآية عامة، وتفيد: أن إثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف لهذا العموم.

أو تقول ـ في ذلك ـ: أن العدم نفي محض فلا يصح أن يكون من سعي الإنسان، وحينئذٍ لا يجوز أن يترتب عليه حكم؛ لأن الأحكام حينما تثبت فإنه يحصل للإنسان بسببها إما جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، وعليه فلا يصح أن يكون الوصف العدمي علة.

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: يجوز التعليل بالنفي والعدم ـ بأدلة، إليك بيان أهمها:

* * *

الدليل الأول

قوله: (**قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم، فإن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها: أن يكون منشأ للحكمة، ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة إذا كان ظاهراً معلوماً، ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه فما المانع من هذا وأشباهه**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على جواز التعليل بالنفي والعدم ـ: أن العلة الشرعية أمارة وعلامة على ثبوت الحكم وهذا جائز مطلقاً، فلا يشترط في الأمارة والعلامة أن تكون منشأ للحكمة، فلا يمتنع ـ حينئذٍ ـ أن ينصب الشارع العدم أمارة بشرط أن يكون هذا العدم ظاهراً معلوماً.

فلو قال: «ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه» أو قال: «إن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه»، فهو جائز ولا مانع منه.

فقد نصب الشارع ـ هنا ـ العدم أمارة وعلامة على الحكم.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**وقد تقرر بين الفقهاء أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينتفي بانتفائه، وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال**

الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله» و «ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله» لم يمتنع ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ من الأدلة على جواز التعليل بالنفي والعدم ـ : أن الشرط ـ كما سبق بيانه ـ : هو «الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم».

وبناء على ذلك: فإن عدم وانتفاء الشرط علامة وأمارة على عدم المشروط ـ وهو الحكم ـ فعدم الطهارة علامة على عدم صحة الصلاة.

فهنا: انتفى الحكم بانتفاء الشرط، أي: عُدم الحكم بسبب عدم الشرط.

وإذا جاز ذلك في نفي الحكم فإنه يجوز في إثباته، ولا فرق فلا مانع من أن يجعل الشارع نفي أمر علامة على وجود أمر آخر.

فلو قال الشارع: «ما لا مضرة فيه من الحيوان فإنه يباح لكم أكله»، فهذا جائز، مع أنه أمارة عدمية ـ وهي قوله: «ما لا مضرة فيه من الحيوان» على حكم وجودي وهو: «إباحة الأكل».

وقد وقع ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فهنا: جعل عدم وانتفاء ذكر اسم الله ـ تعالى ـ علامة وأمارة على حكم ثبوتي، وهو: تحريم الأكل.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أنه يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد: فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضد براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفى شيئاً أثبت ضده، فما كان علة لانتفاء الحرمة فهو علة الإباحة).

ش: أقول: الدليل الثالث ـ من الأدلة على جواز التعليل بالنفي والعدم ـ إن كون النفي يصلح التعليل به للنفي يلزم منه: أن النفي يصلح التعليل به للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد للإثبات، وذلك لأن كل حكم منفي أو مثبت لا بد أن يكون له ضد.

فمثلاً: «الإباحة» ضدها: «الحرمة».

و «الوجوب» ضده «عدم الوجوب»، أي: براءة الذمة من التكاليف.

و «الصحة» ضدها «الفساد».

وكل حكم منفي ضده الإثبات، وكل حكم مثبت ضده المنفي وهكذا.

فعلى هذا: ما كان علة لعدم الصحة فهو علة للفساد وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما.

* * *

الترجيح

والمذهب الأول ـ وهو جواز التعليل بالنفي والعدم على إثبات حكم شرعي ـ هو المذهب الحق؛ لما سبق من الأدلة.

ولأن العلة بمعنى المعرف، وهذا المعنى لا ينافي العدم؛ لأن العدم قد يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد الأوامر سيده

مثلاً يعرفنا سخطه عليه، والسخط أمر وجودي، كما يكون معرفاً لحكم عدمي، فعدم العلة ــ مثلاً ــ يعرفنا عدم المعلول، وعدم اللازم يعرفنا عدم الملزوم، وعدم الشرط يعرفنا عدم المشروط وهكذا.

ومن ذلك نعلم أنه لا مانع من أن يكون العدم معرفاً بحكم ثبوتي، لا فرق بينه وبين الوصف الوجودي في التعريف بكل.

* * *

الأجوبة عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

أولًا:

قوله: **(وما ذكروه من أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر قلنا: عنه جوابان»)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابهم عن بعض اعتراضات الخصم ــ «إن العدم والنفي لا يناسبان إثبات الحكم في حق آدمي معيَّن كزيد ــ مثلاً ــ ؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق آدمي آخر وهو عمرو» ــ كما سبق في المثال ــ .

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بجوابين هما:

الجواب الأول

قوله: **(أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها)**.

ش: **أقول**: الجواب الأول: إذا انتفت المناسبة وعدمت فإن هذا لا يدل على أن العلة قد انتفت وعدمت؛ لأن طرق ومسالك العلة كثيرة كالسبر والتقسيم، والدوران، والشبه، ونحوهما مما سبق، فقد تكون العلة موجودة بإحدى تلك الطرق، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاء العلة.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (الثاني: أن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر، وما كـان مضراً لزم مـن عدمه النفع، فللَّه ـ تعالى ـ فرائض وواجبات، كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولا بعد في قول من قال: إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب، والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات).

ش: أقول: الجواب الثاني: أن المناسبة موجودة ومتحققة في ثبوت حكم نافع له؛ لأن الشيء إذا كان وجوده نافعاً، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء الضرر، وإذا كان وجود ذلك الشيء مضراً، فإنه يلزم من عدم ذلك الشيء النفع.

وهذا واقع في الأحكام الشرعية.

فإن فعل المحرمات كالزنى، والسرقة يناسب شرع عقوبات ــ كالجلد والقطع في حق من فعلها ــ وهو الزاني والسارق ــ ؛ لينزجر عنها؛ لئلا يعود لمثلها.

فكذلك عدم امتثال الأوامر وفعل الفرائض يناسب أن يترتب عليها عقوبات على تاركها؛ حثاً عليها، ولئلا يتركها مرة أخرى.

فترك الصلاة ــ مثلاً ــ يناسب شرع قتل تاركها، أو ضربه أو حبسه، ولا فرق، فقد وجدت المناسبة في العدم، كما وجدت في الثبوت.

* * *

ثانياً:

قوله: (وقولهم: «إن هذا إعدام»، غير صحيح، بل هو مجرد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها، ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر، ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر، ومثل هذا يوجد في الإثبات، فلا فرق إذاً).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابهم عن الاعتراض الأول ـ : «إن المناسبة قد انتسبت إلى الإعدام، وهو: أمر وجودي، لا إلى العدم، والعدم يخالف الإعدام».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا لا نسلم أن ذلك هو إعدام، بل هو مجرد عدم، وذلك لأن حقيقة الإعدام: هو إخراج الموجود إلى العدم.

فمثلاً: من ترك الصلاة فإن هذا عدم، ولا يسمى إعدام؛ لأنه لم يوجد الصلاة أصلاً فيعدمها.

ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص أن يكون في حق آدمي آخر فيه ضرر.

ثم على فرض لزوم الضرر، فإن المناسبة لا تنتفي بوجود الضرر.

* * *

ثالثاً:

قوله: (وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، يتناول ماله، دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي، على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام

الدنيا بدليل: أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر. والله أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابهم الثاني عن الاعتراض الثاني على دليلهم ـ : «إنه لا يمكن اعتبار العدم؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]؛ فإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالفه لعموم هذه الآية».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إنا لا نسلِّم أن هذه الآية عامة، بل هي خاصة؛ حيث إنها تتناول ما للإنسان، دون ما عليه.

فعلى هذا: لا يصح الاستدلال بها على عموم نفي التعليل بالعدم.

بل إن كثيراً من المفسرين ذهبوا إلى أن هذه الآية أريد بها الثواب في الآخرة ـ فقط ـ دون أحكام الدنيا، يدل على ذلك الوقوع:

فمثلاً: إن فقر القريب صلح لأن يكون علة الإيجاب النفقة له وإن لم يكن من سعيه.

وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً من مصارف الزكاة.

فهذا يدل على أنه ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلل أن يكون من سعي الإنسان؛ لأن كثيراً من العلل ليس من فعل الإنسان وسعيه.

* * *

تعدد العلل

أو: تعليل الحكم بأكثر من علة

اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة.

مثاله: أن تعلل إباحة قتل شخص بكونه مرتداً، وقتل شخص آخر بكونه زانياً محصناً، وقتل شخص ثالث بكونه قاتلاً.

أما تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، مثل:

أن يعلل قتل الشخص الواحد بكونه مرتداً، وقاتلاً، وزانياً، ونحو ذلك مما يوجب القصاص فهذا قد وقع الخلاف فيه على مذاهب من أهمها:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: يجوز تعليل الحكم بعلتين)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجوز تعدد العلل، أي يجوز تعليل الحكم بعلتين فأكثر مطلقاً.

ذهب إلى هذا جمهور العلماء.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(لأن العلة الشرعية أمارة، فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، ولذلك من «لمس» و «بال» في وقت واحد: انتقض وضوؤه بهما، ومن أرضعتها أختك، وزوجة أخيك فجمع لبنهما إلى حلقها دفعة واحدة: حرمت عليك لأنك خالها وعمها، ولا يحال على أحدهما دون الآخر، ولا يمكن أن يقال: تحريمان، وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد، وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على جواز تعليل الحكم بعلتين فأكثر بقولهم: إن العلة الشرعية أمارة وعلامة ومعرفة على الحكم، ولا مانع من اجتماع الأمارات، والمعرفات والعلامات على شيء واحد.

أي: يجوز نصب علامتين وأمارتين على شيء واحد.

ودليل جوازه: وقوعه، وعلى ذلك أمثلة:

منها: أن الشخص إذا لمس امرأته وبال في وقت واحد، فإن وضوءه ينتقض بهما جميعاً، ولا نقول: إن وضوءه انتقض بالأول دون الثاني، ولا نقول العكس، بل إنه انتقض بهما جميعاً.

ومنها: لو أن صبية عمرها أقل من حولين: أرضعتها أختك، وزوجة أخيك معاً كل واحدة أرضعتها خمس رضعات مشبعات.

أو جمع لبن كل من أختك، وزوجة أخيك، ثم انتهى إلى حلق الصبية دفعة واحدة، فإن هذه الصبية يحرم عليك نكاحها؛ لأنك صرت ـ بسبب تلك الرضاعة ـ خالها؛ حيث أرضعتها أختك، وصرت عمها؛ حيث أرضعتها زوجة أخيك.

والنكاح فعل واحد، وتحريمه حكم واحد.

ولا يمكن أن يحال على أحدهما دون الآخر، فيقال: إن التحريم كان بسبب كونك خالاً لها ـ فقط ـ، أو يقال: إن التحريم كان بسبب كونك عماً لها، بل إن التحريم كان بسببهما معاً.

ولا يمكن أن يقال: هذا تحريمان، وحكمان، بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.

وقد يوجد توهم تقديم بعض العلل على الأخرى، فمثلاً: لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجح النسب؛ لقوته.

ولو اجتمع حيض، وردة، وعدة، فإنه يحرم الوطء، فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات.

فهذه أوهام ربما تنقدح في بعض المواضع.

وإنما فرضنا المسألة في اللمس، والمس، والبول، وكونه خالاً وعماً، والقتل، والردة، والزنى لدفع هذه الخيالات والأوهام.

فدل هذا على إمكان نصب علامتين أو أكثر على حكم واحد.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فلم يعارض علة المستدل، ولم يقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين العلتين).

ش: **أقول**: اعترض بعضهم على ما سبق قائلاً: إذا قاس المستدل، أو المعترض فرعاً على أصل بواسطة علة، فذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فإن قياس المعلل والمستدل يبطل ـ حينئذٍ ـ ؛ لأن علة المعترض قد عارضت علة المستدل والمعلل.

فأن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل هذا الاعتراض؟

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة منهما علة على حيالها، وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، وهو: أنه لا بدَّ لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلاَّ هذا، فإذا أظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين، وهي: أنه لا يصلح علة إلاَّ كذا، مثاله من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظننا أنه

أعطاه لفقره، وعللنا به، فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه).

ش: **أقول**: يجاب عن الاعتراض السابق بـ : أن كلامك أيها المعترض لا يُسلَّم على إطلاقه، بل فيه تفصيل. بيانه:

إن كانت علة المستدل ثابتة بطريق التأثير ـ أعني ما دل النص، أو الإجماع على كونه علة ـ فإن اقتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول، والمس، والخؤولة، والعمومة في الرضاع، والعدة والردة؛ لأن الشرع قد دل على أن كل واحد من المعنيين علة على حيالها.

وإن كانت علة المستدل ثابتة بالاستنباط كالمناسبة ونحوها، فإن علة المستدل تفسد بمعارضة علة أخرى لها؛ لأن هذه العلة ثبتت بالظن، وظن كونها علة إنما ثبت عن طريق السبر، والسبر يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه لا بدَّ لهذا الحكم من علة.

المقدمة الثانية: لا يصلح علة إلاَّ كذا.

فإذا أظهر المعترض علة أخرى فإن المقدمة الثانية وهي: «أنه لا يصلح علة إلاَّ كذا» تبطل.

وبذلك تبطل العلة بسبب بطلان دليل إثباتها وهو: السبر.

فمثلاً: من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً، فإنا نظن: أن علة إعطائه: كونه فقيراً.

وإن وجدناه قريباً فإنا نظن أن علة إعطائه: كونه قريباً.

فإن ظهر الفقر بعد القرابة: أمكن أن تكون علة الإعطاء: الفقر، لا القرابة.

أو يكون الإعطاء لاجتماع الأمرين، فيزول ذلك الظن؛ لأن تمام ذلك الظن بالسبر، وهو أنه لا بدَّ من باعث على العطاء، ولا باعث إلاَّ الفقر، فإذاً هو الباعث، أو لا باعث إلاَّ القرابة فإذاً هو الباعث، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السبر، وهو: أنه لا باعث إلاَّ كذا.

والحاصل: أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته: اتحاد العلة، وإلاَّ انقطع شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

* * *

اعتـراض آخـر

قوله: **(فإن قيل: فلم يلزم العكس وهو: وجود الحكم بدون العلة، فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات؟ فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم)**.

ش: **أقول**: قال معترض آخر: إن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات ــ كما هو مذهب الجمهور ــ لم يلزم العكس، وهو: وجود الحكم بدون العلة؛ لأنه لم يكن من ضرورة انتفاء بعض الدلالات والعلامات انتفاء الحكم، فقد يوجد الحكم بأمارة وعلامة ودليل غير ما انتفى وعُدِم.

* * *

جـوابـه

قوله: **(قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلاَّ علة واحدة، فإن الحكم لا بدَّ له من علة، فإذا اتحدت وانتفت، فلو بقي الحكم، لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها، بل عند انتفاء جميعها)**.

ش: أقول: يمكن أن يقال في الجواب عما سبق من الاعتراض بأن: ما ذكرتموه صحيح. وبيانه:

أنه إن لم يكن للحكم إلاَّ علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بدَّ له من علة.

فإذا كانت العلة واحدة وانتفت فلو بقي الحكم ــ بعد انتفائها ــ لكان ذلك الحكم ثابتاً بلا سبب.

أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميع العلل.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة: «فلو نفى الحكم»، والصحيح: «فلو بقي الحكم» كما ذكرته.

* * *

المذهب الثاني

لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مطلقاً.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والآمدي، وابن السبكي.

* * *

المذهب الثالث

يجوز التعليل بأكثر من علة في المنصوصة، ويمنع في المستنبطة وهو اختيار فخر الدين الرازي وبعض العلماء.

* * *

المذهب الرابع

يجوز التعليل بأكثر من علة في المستنبطة، ويمنع في المنصوصة عكس الثالث.

وهناك مذاهب أخرى في هذه المسألة، فراجعها، وأدلة كل مذهب في كتب الأصول، فإن العلماء قد توسعوا في بيان هذه المسألة.

* * *

القياس في الأسباب

والمراد منه: إثبات سببية وصف لحكم؛ قياساً على وصف ثبتت سببيته لذلك الحكم.

لقد اختلف العلماء في جريان القياس في الأسباب، مثل: كون اللواط سبباً للحد قياساً على الزنا، وكون النبش سبباً للقطع قياساً على السرقة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجوب الرجم؛ لعلة كذا، وهو موجود في اللواط، فيجعل سبباً وإن كان لا يسمى زنا**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجري القياس في الأسباب، وهذا مذهب كثير من العلماء، منهم: أكثر الحنابلة، وكثير من الشافعية وكثير من الحنفية.

وعلى ذلك يجوز أن يقال: نصب الشارع زنا المحصن سبباً لوجود الرجم لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في اللواط فنجعله سبباً، وإن كان اللواط لا يسمى الزنا في اللغة.

ويجوز أن يقال: نصب الشارع السرقة سبباً لوجوب قطع يده، لعلة كذا، وهذا العلة موجودة في النباش فنجعله سبباً، وإن كان النبش لا يسمى سرقة في اللغة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (ومنع منه آخرون).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يجري القياس في الأسباب.

ذهب إلى ذلك كثير من المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنفية كأبي زيد الدبوسي.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: لا يجوز القياس في الأسباب ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (**وقالوا: الحكم يتبع السبب، دون حكمته، فإن الحكمة ثمرة، وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل**).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من الأدلة عى عدم جواز القياس في الأسباب ـ : إن الحكم يتبع السبب وجوداً وعدماً، فإن وجد السبب ـ وهو دخول الوقت مثلاً ـ وجد الحكم ـ وهو وجوب الصلاة ـ ، لا أن الحكم يتبع حكمة السبب، أي: أن السبب هو علة الحكم، والحكمة هي ثمرة وليست بعلة.

فمثلاً: لا يجوز أن يقال: جعل القتل سبباً للقصاص، والحكمة هي: الردع والزجر، فينبغي أن يجب القصاص؛ نظراً لمسيس الحاجة إلى الزجر والردع، وإن لم يتحقق القتل.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (**ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه**).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على عدم جواز القياس في الأسباب ـ : أن المعتبر في القياس في الأسباب هو: التساوي في حكمة الحكم، وحكمة الحكم قد تتضح تارة للمجتهد، وقد لا تتضح له فيستأثر الله تعالى بعلمها، فكيف يجوز القياس مع الجهل بالجامع؟!

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (**لنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي فيمكن أن تعقل علته، ويتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بهذا، ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: «يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح»**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على جواز القياس في الأسباب بقولهم: إن عندنا قاعدة وهي: أن أي حكم شرعي قد عقلنا منه العلة وأدركناها، ووجدناها في صورة أخرى، فإنه يجوز قياس تلك الصورة على ذلك الأصل المعقول المعنى والعلة، والأسباب ينطبق عليه ذلك؛ حيث

إن نصب الأسباب حكم شرعي ويمكن أن نعقل علته فيمكن أن يتعدَّى إلى سبب آخر.

فإن اعترف الخصم بأن نصب الأسباب حكم، وبإمكان معرفة العلة، وإمكان تعديته، ولكنه ــ أي: الخصم ــ توقف عن التعدية: كان ذلك التوقف تحكماً؛ لأنه فرق بين حكم وحكم فأجاز القياس في أحكام دون أحكام مع إدراك العلة، ومعرفة تعديتها في جميعها، فكان كمن يقول: «يجري القياس في أحكام الضمان ولا يجري القياس في أحكام القصاص»، أو يقول: «يجري القياس في النكاح دون البيع»، وهذا تفريق بلا دليل ودعوى بلا حجة، وهذا هو التحكم.

* * *

اعــتــراض

قوله: **(وإن ادَّعوا الإحالة)**.

ش: **أقول**: اعترض بعضهم قائلاً: إن القياس في الأسباب مستحيل، نظراً لعدم تصوره.

جــوابــه

قوله: **(فمن أين عرفوا ذلك: بضرورة، أو نظر، كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة)**.

ش: **أقول**: يجاب عن ذلك الاعتراض من وجهين:

الأول: أن استحالة القياس في الأسباب مجرد دعوى تحتاج إلى بيان طريق معرفتهم بذلك، فليبينوا: هل عرفوا ذلك عن طريق الضرورة، أو عن طريق النظر والاستدلال؟

الوجه الثاني: كيف أحالوا القياس في الأسباب، ونحن قد بينا إمكانه وجوازه بالأمثلة.

* * *

اعتــراض آخــر

قوله: (**فإن قالوا: هو ممكن في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلفى للأسباب علة مستقيمة تتعدى**).

ش: **أقول**: اعترض معترض آخر قائلاً: إن القياس في الأسباب ممكن ومسلم في العقل ــ فقط ــ ، ولكنه غير واقع في الأحكام الشرعية؛ وذلك لأننا لم نجد للأسباب علة مستقيمة منضبطة بنفسها جلية ظاهرة غير مضطربة تتعدَّى إلى صور أخرى.

* * *

جــوابــه

قوله: (**قلنا**).

ش: **أقول**: أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين:

الجــواب الأول

قوله: (**قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس، حيث لا تعقل العلة، ولا تتعدَّى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف**).

ش: **أقول**: الجواب الأول: نحن لا نقيس شيئاً على شيء إلاَّ إذا عقلنا وفهمنا علة تشريع الحكم، أما إذا لم نعقل العلة فلا يجوز القياس ــ وهذا قد عرفناه أثناء بيان حقيقة القياس ــ .

وأنت أيها المعترض قد وافقت على ذلك، وهو: جواز القياس حين تعقل العلة وحيث أمكنت التعدية في جميع الأحكام، ومنها الأسباب حيث قلت ـ في اعتراضك ـ : «غير واقع؛ لأننا لم نجد للأسباب علة تتعدَّى» فيفهم من هذا: أنكم لو وجدتم علة في الأسباب لأجريتم القياس فيها.

إذن أنتم قد وافقتم على جواز القياس في الأسباب، فارتفع االنزاع والخلاف بيننا وبينكم.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين)**.

ش: أقول: الجواب الثاني ـ عن ذلك الاعتراض ـ : أن القياس في الأسباب ممكن، ونذكر إمكانه على منهجين:

* * *

المنهـج الأول

قوله: **(أحدهما: تنقيح المناط، فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإنا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر بل المؤثر: كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً)**.

ش: أقول: المنهج الأول ـ من المنهجين اللذين قد سلكناهما لبيان إمكان القياس في الأسباب ـ : ما ذكرناه في تنقيح مناط الحكم، فنقول: قياسنا اللائط على الزاني، وقياسنا النباش على السارق مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم السارق والزاني مثل قياسكم الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة مع أن الأكل يُسمى وقاعاً وقد قال الأعرابـي: «واقعت في نهار رمضان».

ووصف كونه زنا أو سرقة لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إيلاج الفرج في الفرج المحرم قطعاً، المشتهى طبعاً، وكونه أخذ مال محرز لا شبهة للأخذ فيه.

* * *

اعـتـراض

قوله: (فإن قالوا: هذا ليس بقياس، فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعلة كذا، وهي: موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة، وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً، ونحن في الكفارة لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم فنتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟ وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم، وتعليل السببية، فإن تعليل الحكم: تعدية له عن محله مع تقريره في محله، وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا، فألحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا فألحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطاً، فإنا نتبين بالآخرة: أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير، وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض على ما ذكرناه في المنهج الأول بقوله: إن ما ذكرتموه ليس بقياس، بل القياس ـ كما سبق في بيان حده

وحقيقته ــ : أن يقال: علق الحكم بالزنا؛ لعلة كذا، وهذه العلة موجودة في غير الزنا كاللواط، فيلحق اللواط بالزنا في الحد.

وكما يقال: ثبت الحكم في الخمر ــ وهو التحريم ــ لعلة الشدة، وهذه الشدة موجودة في النبيذ فيضم النبيذ بسبب تلك العلة إلى الخمر في التحريم، وحال فعلنا ذلك لم نغير من الخمر شيئاً.

ونحن في الكفارة لم نذكر أن الحكم ثبت وعلته الجماع، ولم نعلق الحكم بالجماع، بل علقنا الحكم بإفساد الصوم المحترم، فنتعرف محل الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد، وكيف ورد، وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، بل علقتموه بإيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

وعند هذا يظهر الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السبب. وبيانه:

أن تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله إلى محل آخر، ومع تقريره في محله فإنا نقول: حرم الشرع شرب الخمر، والخمر محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلته، فإذا تبينت لنا الشدة عديناها إلى النبيذ، فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من أمر الخمر شيئاً ــ كما سبق ذكره ــ .

أما تعليل السبب فإنا إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا فيلحق به غير الزنا كاللواط، فإن آخر الكلام يناقض أوله؛ لأن الزنا إن كان مناطاً للحكم ــ من حيث إنه زنا ــ فإذا ألحقنا به ما ليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً وعلية للحكم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير، لا تغيير، ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها، فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً، ثم أثبت ذلك الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الأول: أنه سبب، فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان

لنا بالآخرة أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه، وهو: الإفطار، وإنما يكون هذا تعليلاً لو بقي الجماع مناطاً، وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلة كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر، وهو النبيذ، فلم يخرج المحل الذي طلبنا علة حكمه عن كونه محلاً، لكن انضم إليه محل آخر، وهو النبيذ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إلى مناط آخر، وهو: الأكل، وذلك محال، بل إلحاق الأكل يخرج وصف الجماع عن كونه مناطاً، ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار، ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر حتى يصير وصف الجماع حشواً زائداً، وكذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد؛ لأن مناط الرجم أمر أعم من الزنا، وهو: إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: هذا الطريق جار لنا في اللائط، والنباش، وهو نوع إلحاق الغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرجع النزاع إلى الاسم، ولا فائدة فيه، أو يقول: هذا بعينه جار في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعلة الشدة بينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتداً مزيلاً للعقل كما تبينا أن المؤثر في الحد إيلاج فرج في فرج، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع: كونه مفسداً للصوم، فالقياس في كل موضع: توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وقولهم: «إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سبباً»، قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثر).

ش: **أقول**: أجيب عن الاعتراض السابق بـ : أن هذا الكلام الذي ذكره المعترض يجري لنا مثله في اللائط والنباش بلا فرق وهو إلحاق الغير المنصوص ــ وهو اللائط والنباش ــ ــ بالمنصوص ــ وهو الزاني والسارق ــ بواسطة فهم العلة ــ التي هي مناط حكم الزنا والسرقة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن النزاع يكون في اللفظ، لا في المعنى.

أو تقول ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن هذا الكلام الذي أورده المعترض يجري في جميع الأحكام فمثلاً: لما قلنا: «إن الخمر حرم لعلة الشدة»، فإنه قد تبين أن وصف كونه خمراً لا أثر له في الحكم، وإنما المؤثر في الحكم: هو: كونه مشتداً مزيلاً للعقل.

فكذلك يقال في الزنا: فإن وصف كونه زنا لا أثر له في الحكم.

وإنما المؤثر في الحكم هو: كونه إيلاج فرج في فرج، لذلك يلحق به اللواط.

وكذلك يقال في الكفارة: إن المؤثر في الحكم ــ الذي هو وجوب الكفارة ــ : كونه مفسداً للصوم، لذلك يلحق به الأكل والشرب.

والخلاصة: أن القياس قد شرع لحكمة وهي: توسعة محل الحكم وتعميمه بحذف الأوصاف غير المؤثرة، وهذا هو حقيقة تنقيح المناط، وهو: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم». وقد سبق بيانه بالتفصيل.

أما قول المعترض: «فإنا قد تبينا أن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم وهو: إيلاج فرج في فرج محرم»، فإن هذا لا نسلمه، بل إن الزنا هو سبب للحكم، وذلك لأنه قد اشتمل على المعنى المؤثر في الحكم.

* * *

المنهج الثاني

قوله: (**المنهج الثاني: أنا نعلل الحكم بالحكمة، ونعدي الحكم بتعديها كما في قوله ـ عليه السلام ـ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» إنما جعل الغضب سبباً؛ لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في الجوع، والعطش المفرطين فنقيسه عليه، وكقولنا الصبي يولى عليه لحكمة، وهي: عجزه عن النظر لنفسه، فينصب الجنون سبباً، قياساً على الصغر لهذه الحكمة، ولذلك اتفق عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد بالواحد للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر**).

ش: أقول: المنهج الثاني ـ من المنهجين اللذين قد سلكناهما لبيان إمكان القياس في الأسباب ـ: أنه يمكن أن نعلل الحكم بالحكمة؛ فإنا لسنا نعني بالحكمة إلاَّ المصلحة المخيلة المناسبة، فنعدي الحكم بتعديها، كقولنا في قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»: إن الشارع جعل «الغضب» سبب المنع من القضاء؛ لأن الغضب يشغل العقل ويدهشه ويمنعه من التدبر واستيفاء الفكر في القضية، وهذا المعنى ـ وهو إشغال العقل والمنع من استيفاء الفكر ـ موجود في الجوع المفرط، والعطش المفرط، والألم المبرح فنقيس كل ذلك على الغضب، ونجعل الجوع والعطش، والألم أسباباً لمنع القضاء قياساً على الغضب.

وكذلك نقول: الصبي يولى عليه وسبب ذلك: هو عجزه عن النظر لنفسه وقصور عقله، وهذا المعنى ـ وهو العجز والقصور في العقل ـ موجود في المجنون، فيقاس المجنون على الصبي، فينصب ـ لذلك ـ الجنون سبباً للولاية عليه قياساً على الصغر، بهذا المعنى وتلك الحكمة.

والدليل على جواز مثل ذلك: اتفاق عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ وجمهور الصحابة والعلماء على جواز قتل الجماعة بالواحد، والشرع إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال، لكنهم قالوا: إنما اقتص من القاتل لأجل الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد.

كذلك نقول: إن جريان هذه الحكمة في الأطراف كجريانها في النفوس، فيصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد.

وكذا نقول: يجب القصاص بالجارح لحكمة الزجر وعصمة الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلة، فهذه تعليلات معقولة في هذه الأسباب، لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: **(وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟)**.

ش: أقول: اعترض معترض قائلاً: إنما نمنع من ذلك، والمانع منه: أن الزجر حكمة، وهي: ثمرة، وإنما تحصل الثمرة بعد القصاص، وتتأخر عنه، فكيف تكون علة وجوب القصاص، بل علة وجوب القصاص القتل.

أي: أن الردع والزجر حكمة القصاص، وهي: ثمرة، ومعروف أن الثمرة لا تحصل إلاَّ بعد القصاص، فلا يمكن أن تكون هي علة وجوب القصاص، بل تكون العلة هي: القتل العمد العدوان.

* * *

جـوابـه

قوله: (قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة؛ لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، كذلك ها هنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة، وهي مقدمة).

ش: أقول: يجاب عن ذلك الاعتراض بأن يقال: نسلِّم أن علة وجوب القصاص: القتل العمد العدوان، لكن علة كون القتل علة للقصاص: هي: الحاجة إلى الزجر، والحاجة إلى الزجر هي العلة، دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر؛ إذ يقال: خرج الأمير من البلد لأجل لقاء زيد، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء.

فكذلك هنا الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص. والله أعلم.

* * *

القياس في الشروط والموانع

كما أجزنا القياس في الأسباب ــ كما سبق ــ كذلك يجوز القياس في الشروط والموانع.

والقياس في الشروط معناه: أن الشرط هو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فعدم الشرط سبب لعدم الحكم كقياس شرطية طهارة المكان على الوضوء للصلاة؛ لأنه شرط فيها، ولا تحقق بدونه، فكذلك شرطية طهارة المكان لا تحقق الصلاة بدونه بجامع أن في كل تنزيه لعبادة الله.

وكذلك تشترط النية في الوضوء قياساً على اشتراطها في التيمم، بجامع أن كلاً طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة.

والقياس في الموانع معناه: أن المانع لما كان وجوده سبباً لعدم الحكم فإنه إذا وجد في شيء لم ينص عليه فإنه يكون سبباً لعدم الحكم؛ قياساً على وجوده في الصورة التي نص فيها على الحكم.

فمثلاً: أسقط الشارع الحكيم عن الحائض الصلاة، لوجود الحيض فيقاس عليه النفاس في وجوب إسقاط الصلاة عنها بجامع أن كلاً منهما أذى وقذر يجب تنزيه المصلي عنه.

الدليل على ذلك

ويدل على جواز القياس في الشروط والموانع نفس الأدلة التي دلت على جواز القياس في الأسباب كما سبق بيانه.

* * *

القياس في الكفارات والحدود

القياس في الكفارات: كقياس الأكل في نهار رمضان عمداً من غير عذر على الجماع في نهار رمضان في ثبوت الكفارة في الأكل، كما ثبت في الجماع بجامع إفساد الصوم المحترم.

وكقياس القتل العمد على القتل الخطأ في ثبوت الكفارة في القتل العمد، كما ثبتت في القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح والقتل بغير حق في كل.

والقياس في الحدود كقياس النباش ــ وهو الذي ينبش القبور ليأخذ الأكفان وما فيها ــ على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير خفية من حرزه.

وكقياس اللائط على الزاني في وجوب الحد بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً.

فهل يجوز مثل ذلك القياس، أي: هل يجوز القياس في الكفارات والحدود أو لا؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

قوله: **(فصل: ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية)**.

ش: أقول: المذهب الأول: أنه يجوز القياس في الحدود والكفارات، ولا مانع منه إذا علمت العلة.

ذهب إلى هذا الحنابلة والشافعية، وجمهور العلماء.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(وأنكره الحنفية)**.

ش: أقول: المذهب الثاني: لا يجوز القياس في الحدود والكفارات ذهب إلى هذا الحنفية.

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على عدم جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس بأدلة، إليك أهمها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ : أن الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي، والكفارات وضعت لتكفير المأثم والذنب والتطهير، وما يقع به الزجر والردع عن المعاصي، وما يتعلق به التكفير عن المأثم وتطهيره من غير زيادة ولا نقصان أمر لا نعلمه حقيقة، بل هذا من الأمور التي استأثر الله ــ تعالى ــ بعلمه.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: **(وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة، والزكاة، والمياه لا يعلمه إلاَّ الله ــ تعالى ــ فلم يجز الإقدام عليه بالقياس).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ : أن الصلاة والزكاة والمياه لم يجز إجراء القياس عليها؛ لأنها اشتملت على أعداد وتقادير لم نعقل معناها، فكذلك الحدود والكفارات لا يجوز فيها القياس لاشتمالها على تقديرات لا تعقل معناها كعدد المائة في الزنا، والثمانين في القذف، ومعروف أن ما لا يعقل المعنى فيه ولا تدرك علته لا يجوز القياس عليه.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله: **(ولأن الحديد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ــ من الأدلة على عدم جواز القياس في الحدود والكفارات ــ: أن القياس يفيد الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ، فيكون شبهة، فلا يصح أن يثبت به الحد؛ لأن الحدود تدفع بالشبهات لما روي عن النبـي ﷺ أنه قال: «ادرءوا الحدود بالشبهات».

وكذلك الكفارات فيها شائبة العقوبة فهي مما يدخلها احتمال الخطأ فتدفع بالشبهات، فينتج: أنه لا قياس في الحدود والكفارات.

ويمكن أن تقول ــ في هذا الدليل ــ: إن القياس فيه شبهة، وكل ما فيه شبهة لا يجوز إثبات الحدود والكفارات به، فلا يجوز إثباتهما بالقياس، وهو المطلوب.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس بأدلة، منها:

الدليـل الأول

قوله: **(لنا: ما تقدم في المسألة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح)**.

ش: **أقـول**: الـدليـل الأول ــ علـى جـواز القيـاس فـي الحـدود والكفارات ــ: أن القياس يجري في تنقيح مناط الحكم، فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة، فإنا نعرف

أن وصف كونه زنا لا يؤثر، بل يحذفه المجتهد، والمؤثر الحقيقي هو: كونه إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً.

وقياس تنقيح المناط قد أقر به أبو حنيفة وأكثر أصحابه كما سبق بيانه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على جواز القياس في الحدود والكفارات ـ : أن أدلة حجية القياس ـ من إجماع الصحابة، والكتاب، والسنة، والمعقول كما سبقت ـ دلت دلالة واضحة على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية بشرط: معرفة علة تشريع الحكم في المقاس عليه، واستكمال شروط القياس الأخرى، فلم تفرق تلك الأدلة بين حكم وحكم.

فيكون القول بأن القياس حجة في بعض الأحكام وليس بحجة في بعضها الآخر إما تخصيص للعام، أو تقييد للمطلق، وقد اتفق العلماء على أن التخصيص والتقييد لا بدَّ له من دليل، وحيث إنه لا دليل لكل منهما فإن أدلة حجية القياس تبقى على عمومها وعلى إطلاقها، فيكون القياس يجري في جميع الأحكام ـ بعد استكمال جميع شروطه ـ .

والحدود والكفارات من جملة الأحكام فعلى هذا يجري القياس فيها إذا فهمنا وعقلنا علة تشريع الحكم فيها كبقية الأحكام الشرعية.

* * *

الجواب عن أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عن أدلة أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

أولاً:

قوله: **(وما ذكروه يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد، والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكروه لساغ لنفاة القياس في الجملة).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «إن الكفارات والحدود قد وضعت للتكفير، والزجر، وعلم ما يحصل به التكفير والزجر قد استأثر به الله ـ تعالى ـ؛ لأنه يعلم ما يصلح به العباد».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم:

إن هذا الكلام الذي ذكرتموه لو كان طريقاً في نفي القياس في الحدود والكفارات لوجب أن يجعل مثل هذا طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا: إن الأحكام شرعت لمصلحة المكلفين، والمصلحة لا يعلمها إلاَّ الله ـ تعالى ـ فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الحدود والكفارات، فينتج جواز جريان القياس فيها.

* * *

ثانياً:

قوله: **(ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ: «إن الكفارات والحدود لما اشتملت على تقديرات لا ندرك معناها فلم يجز القياس فيها كما لم يجز القياس في الصلاة، والزكاة ونحوه لذلك».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: إن هذه دعوى لا دليل عليها، بل الدليل قام على خلافها وذلك أنه من الممكن أن يشرع الشارع الحد، أو الكفارة لمعنى مناسب، ثم يوجد ذلك المعنى المناسب في شيء آخر، فتكون معقولية التقادير غير ممتنعة.

وقد ثبت تعقل المعنى بالفعل في بعض الصور، ووقع القياس فيها لذلك، من ذلك: قياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال غيره خفية من حرز مثله.

ومنها: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع إزهاق نفس بغير حق.

ومنها: قياس القاتل عمداً عدواناً على القاتل خطأً في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق.

فهذه الأمثلة ونحوها يجري القياس فيها، وذلك بسبب إدراكنا للعلة التي من أجلها شرع الحكم.

وأما ما لا يدرك فيه المعنى المناسب فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس فيه؛ لأنه فقد ركناً من أهم أركان القياس، وهي: العلة.

* * *

ثالثاً:

قوله: (وقولهم: «إن في القياس شبهة»، قلنا: يبطل بخبر الواحد، والشهادة، والظاهر: أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني - في دليلهم الثالث - : «إن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من شبهة؛ لأن القياس لا يفيد إلاَّ الظن، والظن يدخله احتمال الخطأ فيكون شبهة».

أجاب أصحاب المذهب الأول عن ذلك بقولهم: لا نسلم أن مجرد الظن يكون شبهة يمنع من إجراء القياس في الحدود والكفارات مع ظهور الظن الغالب؛ لأنه لو كان مطلق الظن مانعاً من إقامة الحد لما وجب هذا الحد بالأدلة الظنية كأخبار الآحاد، وظواهر النصوص، والشهادات وما شابهها، فخبر الواحد يجوز عليه الخطأ، ومع ذلك يثبت به الحد، وكذلك الشهود يجوز عليهم الكذب ومع ذلك تقبل شهادتهم، وكذلك يقبل تقويم المقوم في نصاب السرقة مع جواز الخطأ فيه، فإذا لم يكن ذلك شبهة في الحدود فكذلك القياس تثبت به الحدود والكفارات ولا فرق.

تنبيه: لقد أفردت هذه المسألة بمصنف مستقل ذكرت المذهبين وأدلة كل مذهب مع الترجيح، ومناقشة القول المرجوح، ثم ذكرت عدداً من المسائل الفقهية تبين من خلالها أثر الخلاف في هذه المسألة، وأسميت ذلك المصنف بـ: «إثبات العقوبات بالقياس»، فراجعه إن شئت فهو مطبوع متداول.

* * *

القياس في الرخص

المراد من ذلك: إذا شرعت رخصة لعذر مخصوص، ووجد ما يشبه هذا العذر في شيء آخر فهل نحكم على هذا الشيء بأنه رخصة قياساً على الأول للاتفاق في العلة؟

فمثلاً: سفر الطاعة يباح الفطر فيه، لعذر ــ وهو السفر الذي هو مظنة المشقة ــ فهل الإنسان إذا سافر سفر معصية يباح له الفطر؛ قياساً على سفر الطاعة بجامع أن كلاً منهما مسافر؟

وكذلك: الحجر يجوز الاستجمار به وإن كان لا يزيل كل النجو وهذه رخصة، فهل يجوز أن يقاس غير الحجر عليه بجامع أن كلاً منهما جامد ظاهر قامع ينقي المحل؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المـذهب الأول

يجوز إثبات الرخص بالقياس، أي: يجري القياس في الرخصة ولا مانع منه بشرط: معرفتنا للعلة التي من أجلها شرعت الرخصة المقاس عليها.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، مستدلين بما يلي:

الدليـل الأول

عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس ــ التي سبق ذكرها بالتفصيل ــ حيث إنها دلت على أن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية إذا عرفت العلة واستكملت جميع شروط القياس، فإنها لم تفرق بين حكم وحكم، وبما أن الرخصة حكم من الأحكام الشرعية فإنها تدخل في هذا العموم.

الدليـل الثـاني

أن خبر الواحد تثبت به الرخص، وإن كان طريقه غلبة الظن، ويجوز فيه الخطأ والسهو، فكذلك يجوز أن تثبت الرخص بالقياس، وإن كان طريقه الظن.

* * *

المـذهب الثـاني

لا يجوز القياس في الرخص، أي: لا يجري القياس في الرخص.

ذهب إلى ذلك الحنفية، وهو قول للإمام الشافعي، وهو قول للإمام مالك.

أدلة هذا المذهب:

الدليـل الأول

أن الرخص مخالفة للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي ويفضي إلى كثرة مخالفة الدليل فوجب أن لا يجوز.

جـوابـه

أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل؛ عملاً بالاستقراء، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة أخرى وجب أن يخالف الدليل بها عملاً برجحانها، فنحن ــ حينئذٍ ــ أكثرنا موافقة الدليل لا مخالفته.

* * *

الدليـل الثـاني

إننا لا نعلم المصلحة التي شرعت هذه الرخصة من أجلها فلا يعلمها إلاّ الله ــ تعالى ــ لذلك لا يتعدى بها عن مواردها فلا تثبت بالقياس.

جـوابـه

أن هذا لو كان طريقاً في نفي القياس في الرخص لوجب أن يكون طريقاً في نفي القياس في جميع الأحكام كما فعله نفاة القياس، حيث قالوا:

إن الأحكـام شـرعـت لمصلحـة المكلفيـن، والمصلحـة لا يعلمهـا إلاَّ الله ــ تعالى ــ فيجب أن لا يعمل فيها بالقياس، ولما بطل هذا في نفي القياس في جميع الأحكام بطل في نفي القياس في الرخص، فينتج: جواز جريان القياس فيها، ثم إننا لا نقيس في الرخص إلاَّ إذا علمنا العلة التي من أجلها شرع الحكم، إما إذا جهلنا ذلك فلا يقاس.

تنبيه: هناك أدلة أخرى للمذهبين فراجعها مع المناقشة والترجيح، وثمرة الخلاف في كتاب قد صنفته وأسميته بـ: «الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس».

* * *

إجراء القياس في النفي

أقســام النـفـي

قوله: (**مسألة: والنفي على ضربين**).

ش: **أقول**: النفي على ضربين، هما:

الضرب الأول: نفي طارىء.

الضرب الثاني: نفي أصلي.

وإليـك بيانهمـا:

الضرب الأول: النفي الطارىء

قوله: (**طارىء كبراءة الذمة من الدين، فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة كالإثبات**).

ش: **أقول**: الضرب الأول: النفي الطارىء: وهو النفي الحادث المتجدد بعد عدمه.

مثاله: براءة الذمة من الدين بعد ثبوته فيها.

فهذا يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة؛ وذلك لأنه حكم شرعي، فيكون كالإثبات الشرعي، وذلك لأن النفي الطارىء بالشرع له خواص وأوصاف يستدل بانتفائها على انتفائه، ويستدل بوجود آثارها على وجوده.

مثال قياس العلة في النفي الطارىء: أن الأداء هو علة براءة الذمة من دين الآدمي، فليكن أداء العبادات علة لبراءة الذمة منها لأن العبادات هي دين الله ــ تعالى ــ .

ومثال قياس الدلالة في النفي الطارىء: أن يقال: من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب به أدائه، فوجدت هذه الخاصية فدل على وجود براءة الذمة.

* * *

الضرب الثاني: النفي الأصلي

قوله: (ونفي أصلي، وهو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية، بل هو نفي حكم الشرع، ولا علة له إنما العلة لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال. والله أعلم).

ش: **أقول**: الضرب الثاني: النفي الأصلي، وهو: ما لم يتقدمه ثبوت، وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع.

مثاله: انتفاء صلاة سادسة، وصوم شوال، وحج ثان في العمر، فهذا لا يجري فيه قياس العلة، **بل** يجري فيه قياس الدلالة، وقياس الدلالة هو:

أن يستدل بانتفاء الحكم على الشيء على انتفائه عن مثله، كقولنا: لم تجب صلاة سادسة؛ لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب ستة من شوال، أو حج ثانٍ فيه مثل تلك المفسدة فينبغي أن لا يجب، فنحن هنا قسنا انتفاء أحد الحكمين على انتفاء الآخر، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل آخر، وإلاَّ فهو باستصحاب موجب العقل النافي للأحكام قبل ورود الشرع مستغنٍ عن الاستدلال بالنظر.

أما قياس العلة فلا يجري في النفي الأصلي؛ لأن الصلاة السادسة، وصوم شوال انتفى وجوبهما؛ لأنه لا موجب لهما لما كان قبل ورود الشرع، وليس ذلك حكماً حادثاً سمعياً حتى تطلب له علة شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع، ولا علة له، وإنما العلة لما يتجدد، بعد عدمه وهذا النفي ثابت بالأصالة.

* * *

الأسئلة الواردة على القياس
أو: قوادح القياس
أو: الاعتراضات الموجهة إلى القياس

هذه العناوين قد وردت في كتب الأصول. وإليك بيان ما يتعلق بها:

الأسئلة جمع سؤال، والسؤال هو: الطلب.

والسؤال: إما سؤال الاستفادة كسؤال المتعلم للعالم كيف يكون، وسؤال المعترض للمستدل: لم قلت هذا؟ وهو طلب الفائدة، أو الدليل.

والقوادح: جمع قادح، وهو: ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها.

والاعتراضات: جمع اعتراض، وهو: الشيء الذي يقيمه المعترض للاعتراض به على ما ذكره المستدل.

والمراد بالمستدل: من نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة معللاً ومستدلاً.

والمراد بالمعترض: من نصب نفسه لنفي هذا الحكم سائلاً، أو معترضاً.

وهذه القوادح، أو الأسئلة، أو الاعتراضات ترجع إلى منع مقدمة من المقدمات، أو معارضة في الحكم، فمتى حصل الجواب عنها فقد تم الدليل، ولم يبق للمعترض مجال.

* * *

ذكر القوادح والأسئلة سرداً

قوله: **(فصل: قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً: الاستفسار، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير، والمعارضة، والتركيب).**

ش: **أقول**: لقد حصر ابن قدامة القوادح والأسئلة في اثني عشر سؤالاً، أو قادحاً، وقد ذكرها سرداً كما هو واضح.

وبعض العلماء أوصلها إلى خمسة وعشرين، وبعضهم جعلها عشرة، وجعل الباقي راجعة إليها، ولم يذكر الاستفسار، والتركيب.

وجعلها فخر الدين الرازي أربعة، هي: النقض، وعدم التأثير، والقول بالموجب، والقلب.

وجعلها القاضي البيضاوي ستة، هي: النقض، وعدم التأثير، والكسر، والقلب، والقول بالموجب، والفرق.

وهذه طريقة ومنهج الجمهور ــ وهم الحنابلة والشافعية والمالكية ــ في عرضهم وذكرهم للقوادح والأسئلة والاعتراضات.

أما الحنفية فكان منهجهم في عرضهم لتلك الأسئلة والقوادح يختلف عن منهج الجمهور؛ حيث كان منهجهم يعتمد على تقسيم العلل إلى نوعين: «طردية» و «مؤثرة».

أما العلل الطردية ــ ويراد بها عندهم: العلل التي تثبت عليتها بالدوران أو الإحالة ــ فقد ذكروا وجوهاً أربعة لدفعها، وهي: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة.

وأما العلل المؤثرة فقد ذكروا لها طريقين لدفعها: فاسد وصحيح.

أما الأول ــ وهو الطريق الفاسد ــ فله أوجه أربعة: المناقضة، وفساد الوضع، وقيام الحكم مع عدم العلة، والفرق بين الفرع والأصل.

أما الثاني ــ وهو الطريق الصحيح ــ فله أوجه أربعة أيضاً: الممانعة، والقلب المبطل، ، والعكس الكاسر، والمعارضة بعلة أخرى.

وهذا كله مفصل في كتب الحنفية ــ وهو خاص في الاعتراضات على العلة ــ .

أما طريقة ابن قدامة فهي طريقة الجمهور في تناول الأسئلة وقوادح القياسي، وإليك بيان كل واحد من تلك الأسئلة مع الأمثلة:

* * *

السؤال الأول: الاستفسار

قوله: **(أما الاستفسار فيتوجه على المجمل، وعلى المعترض: إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك)**.

ش: **أقول**: السؤال الأول: الاستفسار: وهو: طلب معنى اللفظ لإجمال، أو غرابة.

أي: أن يطلب المعترض من المستدل بيان معنى اللفظ الذي أورده في قياسه.

فيبين المعترض ويثبت أنه ورد في قياس المستدل لفظ يحتمل معنيين في نظره، فيطلب من المستدل والقائس بيان مراده.

ولا يلزم المعترض إذا بين كون اللفظ محتملاً: بيان تساوي الاحتمالات؛ لعسره.

وقد جعل ابن قدامة سؤال الاستفسار هو الأول، وما عداه متأخر عنه؛ لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ.

والصيغ التي يستعملها المعترض هنا ــ هي صيغ الاستفهام: كالهمزة، وأي، وما، وهل، وأين، وكم، وكيف، ومن، ومتى، وأشهر الصيغ التي تستعمل في هذا الموضع: الثلاث الأول، وهي: «الهمزة، وما، وأي».

* * *

كيف يجاب عن سؤال الاستفسار؟

قوله: **(وجوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما)**.

ش: **أقول**: يكون جواب المستدل والقائس عن قول المعترض في سؤال الاستفسار بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن يمنع المستدل احتمال اللفظ للمعنيين اللذين ذكرهما المعترض، وذلك بأن يقول: لا أسلم أن اللفظ الذي أوردته لا يحتمل معنى واحداً، ويبين ذلك بنقله كلام أئمة اللغة.

مثاله: قال المستدل ـ لكون الحيض مانعاً من صحة الطواف ـ قرء تحرم معه الصلاة فحرم معه الطواف قياساً عليها.

فيقول: المعترض بالاستفسار: إن قياسك الطواف على الصلاة قد اشتمل على لفظ مجمل ـ وهو لفظ قرء ـ ؛ لأنه يحتمل أن يراد به الحيض، ويحتمل أن يراد به الطهر فما الذي تريده منهما بهذا اللفظ.

فيجيب المستدل بقوله: أمنع كون لفظ «قرء» يحتمل أكثر من معنى؛ لأنه لا يطلق في اللغة إلاَّ على معنى واحد هو: الحيض.

الطريق الثاني: أن يُقر المستدل احتمال ذلك اللفظ لمعنيين، ولكنه يبين أن لفظه ظاهر في الدلالة على مقصوده.

ويبين أن ذلك ظاهر من جهة الشرع، أو من جهة العرف أو من جهة اللغة، ومن أمثلة ذلك:

أن يقول المستدل: الوضوء قربة فوجبت له النية قياساً على غيره من القرب كالصلاة.

فيقول المعترض: قد اشتمل قياسك هذا على لفظ مجمل ـ هو: قولك: الوضوء؛ لأنه يحتمل أن يقصد به الوضوء اللغوي، أو الأفعال المخصوصة، وهو معنى شرعي فأي المعنيين تريد بهذا اللفظ.

فيقول المستدل ـ مجيباً ـ : إن لفظ «الوضوء» الوارد في القياس الذي استعملته ظاهر الدلالة على أن المراد به الأفعال المخصوصة شرعاً؛ لأن لفظ «الوضوء» لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلاَّ المعنى الشرعي.

مثال الجواب عن اللفظ إذا كان اللفظ غريباً: قول المستدل: لا يحل صيد الكلب غير المعلم؛ لأنه خراش فلا تحل فريسته كالسيد.

فيقول المعترض: لقد اشتمل قياسك هذا على لفظين غريبين هما: «خراش» و «السيد»، فما الذي تريده؟

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : أريد لفظ «خراش» هو: الكلب، وأريد بلفظ «السيد»: الذئب.

* * *

السؤال الثاني: فساد الاعتبار

قوله: **(السؤال الثاني: فساد الاعتبار، وهو: أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً، فيكون باطلاً؛ فإن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا لا يصيرون إلى القياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد أخر معاذ ــ رضي الله عنه ــ العمل به عن السنة، فصوبه النبي ﷺ)**.

ش: **أقول**: السؤال الثاني: فساد الاعتبار، هو: أن يقول المعترض للمستدل: إن ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه، لا لفساد في وضع القياس، وتركيبه، بل إنه ــ أي: القياس ــ لا يعتبر لأن حكمه مخالف لدليل من الكتاب، أو السنة أو الإجماع.

ومعروف أن القياس إذا خالف نصاً من كتاب، أو سنة، أو إجماعاً، فإن القياس لا يعتبر ولا ينظر إليه؛ لأمرين:

الأمر الأول: إجماع الصحابة؛ فقد كانوا ــ رضي الله عنهم ــ يقولون بالقياس ويقرون به، ويستنبطون أحكام بعض الحوادث المتجددة عن طريقه، ولكن بشرط: أن لا يجدوا حكماً للحادثة في كتاب أو سنة.

أي: أنه إذا حدثت حادثة فإنهم يطلبون حكمها في الكتاب، فإن لم يجدوا بحثوا عن ذلك في السنة، وإذا لم يجدوا استعملوا القياس.

الأمر الثاني: حديث معاذ ــ السابق الذكر في حجية القياس ــ فقد جعل القياس في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة، فصوبه النبي ﷺ.

هذا ما قاله المعترض مخاطباً به المستدل والقائس.

وقد سمي بفساد الاعتبار؛ لأن اعتبار القياس مع النص والإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد للأمرين السابقين.

* * *

كيف يجاب عن سؤال فساد الاعتبار؟

قوله: **(والجواب من وجهين: أحدهما: أن يبين عدم المعارضة، والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل والقائس أن يجيب عن سؤال فساد الاعتبار بأحد جوابين:

الجواب الأول: أن يبين المستدل ــ وهو القائس ــ أن القياس الذي استعمله لا يعارض النص، أو الإجماع الذي ذكره المعترض.

أي: يمنع المستدل النص الذي ادعى المعترض أن القياس على خلافه.

الجواب الثاني: أن يبين المستدل أن قياسه مقدم على النص الذي ذكره المعترض.

فيقول المستدل: إن قياسي أقوى من هذا النص، أو الإجماع الذي عارضه في نظرك أيها المعترض.

وإليك تفصيل ذلك مع الأمثلة:

إذا استدل مستدل بقياس، ثم عارضه معترض، وقدح فيه وقال: إن قياسك هذا مخالف لآية كذا من الكتاب، فإن المستدل يجيب عن ذلك بإيراد المناقشات التي ترد على الاستدلال بالكتاب كما لو كان الاستدلال بالكتاب مبتدأ.

فيقول المستدل: إن الآية التي زعمت بأنها تعارض قياسي منسوخة.

أو يورد المستدل الآية على قراءة أخرى توافق قياسه، وتبطل بتلك القراءة معارضتها للقياس.

أو يقوم المستدل بتأويل الآية بأن يحملها على معنى غير ظاهر بدليل يقتضي هذا الحمل مما يجعلها موافقة للقياس، لا مخالفة له.

أو يبين المستدل أن هذه الآية ـ التي عارضت القياس على زعم المعترض ـ دلت بعموم قد خصص، وهو لا يرى الاستدلال بالعموم الذي خصص.

أو يبين المستدل أن هذه الآية معارضة بآية أخرى هي كذا، فتعارضت الآيتان فلم يتم الاستدلال بهما، وسلم القياس.

أو يقول المستدل: أنا أقول بموجب تلك الآية إلاَّ أن مدلولها لا ينافي قياسي.

أو يمنع كون تلك الآية ظاهرة الدلالة. وهكذا إلى آخر الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالكتاب.

فمثلاً: قال المستدل: ذبح تارك التسمية عمداً يحل الذبيحة؛ لأنه ذبح صدر من أهله وارداً على محله فأحل الذبيحة؛ قياساً على ذبح الناسي.

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف آية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وتارك التسمية عمداً لم يذكر اسم الله فيدخل تحت هذا العموم.

فيجيب المستدل قائلاً: إن سياق الآية ــ وهو كونه وارداً في شأن غير المسلمين ــ يدل على أنها تحمل على غير المسلم من عبدة الأوثان.

مثال آخر:

قال المستدل: يشترط لأداء صوم رمضان تبييت النية، قياساً على صوم القضاء.

فيقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لأنه خالف آية، وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

فيجيب المستدل بقوله: أنا أمنع كون ظاهر الآية دالة على صحة الصوم بدون تبييت النية، لأن الصيام في الآية ورد مطلقاً، وأنا أقيده بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له».

أو يقول ــ أي: المستدل ــ : أنا أقول بموجب تلك الآية؛ لأنها دلت على أن الصائم يثاب، وهذا أسلمه وهذا لا ينافي قياسي، لكن الآية لم تدل على أن الصائم بدون تبييت النية لا يلزمه القضاء.

هذا إذا ادعى المعترض أن قياس المستدل مخالف لآية.

أما إذا استدل مستدل بالقياس، ثم عارضه معترض، وقدح فيه قائلاً: إن قياسك هذا مخالف لحديث كذا من السنة، فإن المستدل يجيب عن ذلك

الاعتراض بإيراد المناقشات التي يمكن أن توجه إلى الاستدلال بالسنة، كما لو كان الاستدلال بالسنة مبتدأ.

فيقول المستدل: إن الحديث الذي زعمت ـ أيها المعترض ـ بأنه يعارض قياسي لا أسلمه، ويُعلل ذلك، وتختلف العلل باختلاف المجتهدين والمستدلين.

فيقول ـ مثلاً ـ أنا لا أقبل ذلك الحديث، لكون راويه غير عدل عندي، إما لكونه كثير النسيان، أو لكون هذا الراوي قد خالف ما رواه، أو أنه أنكره، أو لكونه مرسلاً، أو لكونه منسوخاً، أو لكونه اختلفت الرواية فيه، أو لكونه قد عورض بحديث آخر، فيتقابل الحديثان، فسلم قياسي، أو لكونه ضعيفاً، وقياسي أقوى منه، أو نحو ذلك.

فمثلاً: قال المستدل: لا يجوز السلم في الحيوان؛ لأنه غير منضبط؛ قياساً على السلم في المختلطات.

فيعترض المعترض قائلاً: قياسك هذا فاسد الاعتبار؛ لأنه قد خالف حديثاً من السنة، وهو: أن الرسول ﷺ قال: «قد رخص في السلم»، ولفظ «السلم» عام وشامل فيدخل الحيوان في هذا العموم.

فيجيب المستدل قائلاً: إن هذا الحديث مؤول فحمل على ما سوى الحيوان مما يمكن ضبطه من المكيل والموزون، دل على ذلك قوله ﷺ: «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، وهذا لا يمكن في الحيوان، فلا يجوز السلم فيه.

* * *

السؤال الثالث: فساد الوضع

قوله: (السؤال الثالث: فساد الوضع، وهو: أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه، مثاله: ما لو قال ــ في النكاح بلفظ الهبة ــ: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به، لا عدم انعقاده).

ش: **أقول**: السؤال الثالث ــ من الأسئلة والاعتراضات التي ترد على القياس ــ: فساد الوضع.

وهو في الاصطلاح: أن يبين المعترض أن المستدل قد علق على العلة حكماً نقيض ما تقتضيه تلك العلة.

مثاله: أن يقول المستدل: عقد النكاح لا يصح بلفظ الهبة؛ لأن كل لفظ تعقد به غير النكاح لم ينعقد به النكاح؛ قياساً على الإجارة.

فيقول المعترض: قياسك هذا فاسد الوضع؛ لأنك قد رتبت على ما يقتضي الإثبات حكماً بالنفي؛ لأن الانعقاد يعتبر بالانعقاد، لا بعدم الانعقاد، فعلقت على العلة ضد ما تقتضيه.

* * *

كيف يجاب عن سؤال فساد الوضع؟

قوله: (وجوابه من وجهين، أحدهما: أن يدفع قول الخصم: «إنه يقتضي نقيض ذلك»، الثاني: أن يسلم ذلك، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر، والحكم على وفقه فيجب تقديمه، لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فلئن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يشهد له بالاعتبار فهو انتقال إلى سؤال المعارضة).

ش: **أقول**: إن المستدل يمكنه أن يجيب عن ذلك السؤال بأحد جوابين:

الجواب الأول: أن يقول المستدل: لا أسلِّم ما ذكرته ــ أيها المعترض ــ من أن العلة تقتضي نقيض الحكم الذي ذكرته.

الجواب الثاني: أن يقول المستدل: أسلِّم بصحة هذا القدح، ولكن أمنع أن يكون وارداً على قياسي؛ لأني لم أرتب في قياسي إلَّا ما يقتضيه، لا ضده، وهذا ما ظهر لي اعتباره.

ويمثل له بالمثال السابق الذكر قريباً، ويزاد عليه: أن يجيب المستدل بقوله: إني لم أرتب على المقتضي إلَّا ما يقتضيه ويوافقه. بيانه:

أن انعقاد غير النكاح ــ وهو غير الهبة ــ بلفظ الهبة يقتضي عدم انعقاد النكاح به؛ لأن مقتضى القياس: أن لفظ الهبة لما انعقد به عقد الهبة اقتضى هذا اختصاص لفظ الهبة بعقدها، فلا ينعقد غير الهبة ــ وهو النكاح ــ بلفظ الهبة، كما في الإِجارة، فإنه لما انعقدت بهذا اللفظ اقتضى هذا اختصاصها به، فلا تنعقد إلَّا به، ولا ينعقد غيرها به، ولو أن العقد انعقد بلفظٍ وضع لغيره للزم من ذلك اختلاط حقائق الأسماء، ولبطل بهذا فائدة وضع الأسماء للمسميات، والتمييز بينها.

فإذا عرفت هذا: كان ما رتبناه على قياسنا هو مقتضى القياس، لا نقيض مقتضاه.

* * *

السؤال الرابع: المنع

قوله: (السؤال الرابع: المنع، ومواقعه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع).

ش: **أقول**: السؤال الرابع ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ: المنع، ويسمى الممانعة، وهو: تكذيب دعوى المستدل، والمنع يختلف باختلاف أنواعه، التي هي:

الأول: منع حكم الأصل.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة.

الثالث: منع كونه علة.

الرابع: منع وجوده العلة في الفرع.

وإليك بيان ذلك بالتفصيل مع الأمثلة، وطريقة الأجوبة، فأقول:

النوع الأول: منع حكم الأصل

قوله: **(وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع حكم الأصل، والصحيح: أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه)**.

ش: **أقول**: النوع الأول ـ من أنواع المنع، أو الممانعة ـ: أن يمنع المعترض ثبوت حكم الأصل، فيبطل بذلك قياس المستدل عليه.

مثاله: أن يقول المستدل: الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجاسة كالدهن.

فيقول المعترض: أنا أمنع الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي مزيل للنجاسة.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض لحكم الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن منع المعترض لحكم الأصل بأن يظهر المستدل دليلاً على ثبوت حكم الأصل، من نص أو إجماع، فإذا أقام الدليل على ذلك سلم قياسه من هذا الاعتراض والقادح.

خلاف العلماء في
انقطاع المستدل عند توجه هذا المنع

اختلف العلماء في استمرار المستدل بعد توجه منع المعترض لحكم الأصل، وعدم استمراره لإثبات حكم الفرع على مذاهب:

المذهب الأول ودليله

أن المستدل ينقطع، وذلك لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع، على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل، فإما أن يشرع المستدل في الدلالة على حكم الأصل، أو لا يشرع.

فإن لم يشرع في الدلالة على حكم الأصل: لم يتم دليله على مقصوده، وهو: انقطاع.

وإن شرع في الدلالة على حكم الأصل: فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه أولاً ــ وهو حكم الفرع ــ إلى الدلالة على حكم الأصل، ولا معنى للانقطاع سوى ذلك.

وهذا مذهب بعض العلماء.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أنه لا ينقطع المستدل بمجرد منع المعترض لحكم الأصل.

وهو الصحيح؛ لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع، إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود.

لا أن المستدل تارك لما شرع فيه أولاً ــ وهو: بيان حكم الفرع ــ ولا منع ذلك؛ فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في

الأصل، وكونها علة فيه، وعلى وجودها في الفرع: يتوقف على ثبوت حكم الأصل، وكل ذلك من أركان القياس، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل، ومنع كونها علة فيه، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع، وكذلك حكم الأصل ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه.

وذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

المذهب الثالث

التفصيل بين أن يكون منع المعترض خفياً، وبين أن يكون المنع ظاهراً.

فإن كان المنع ظاهراً انقطع المستدل.

وإن كان المنع خفياً فإن المستدل لا ينقطع؛ لظهور عذره.

ونسب هذا إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

* * *

النوع الثاني: منع وجود العلة في الأصل

قوله: **(الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته، فإن كان عقلياً بالاسترواح إلى أدلة العقل، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعياً فبدليل شرعي، وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر يلازمه).**

ش: **أقول**: النوع الثاني ــ من أنواع المنع، أو الممانعة ــ: أن يمنع المعترض كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل، فضلاً عن أن يكون هو العلة.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ــ يريد أن يمنع من تطهير الدباغ لجلد الكلب ــ : حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلا يطهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المعترض: لا أسلم أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعاً.

* * *

كيف يجيب المستدل عن
منع المعترض وجود العلة في الأصل

يمكن للمستدل أن يجيب عن ذلك السؤال والاستفسار بـ : أن يثبت ــ أي: المستدل ــ وجود ذلك الوصف الذي علل به في ذلك الأصل الذي قاس عليه بدليل شرعي من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.

فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الاعتراض المذكور.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك من شرع أو إجماع: أثبته بالعقل، وذلك كما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق لذلك الأصل الذي قاس عليه، ويصحح ذلك بالأدلة العقلية.

وإن لم يجد دليلاً على ثبوت ذلك بالشرع والعقل: أثبته بالحس كوجود طيب الرائحة في المسك، ووجود الحلاوة في العسل.

ومثال ما يجتمع الثلاثة فيه: لو قال المستدل: يجب القصاص في القتل بالمثقل؛ لأنه قتل عمد عدوان.

فإن قال المعترض: لا أسلِّم أنه قتل.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل بدليل الحس.

فإن قال المعترض: لا أسلِّم أنه عمد.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله: بل إنه قتل عمد وقد علمنا ذلك عن طريق العقل بأمارته.

فإن قال المعترض: لا أسلم أنه عدوان.

فإن المستدل يجيب عن ذلك بقوله بل إنه قتل عدوان بدليل الشرع؛ لأن الشرع قد حرمه.

وللمستدل أن يفسر لفظه بما لا يمكن للخصم منعه، وإن كان احتمال اللفظ بعيداً.

فإن فسَّر المستدل لفظه بماله وجود في الأصل غير أن لفظه لا يحتمله لغة، فإن هذا التفسير لا يقبل، لأنه إذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة، وإبطال فائدة وضعها، وهذا لا يجوز فتعين عدم قبوله.

وذهب بعض العلماء إلى أن تفسير المستدل للفظه مقبول وإن لم تحتمله اللغة، وعللوا ذلك بقولهم: إن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه، وأن يعرف كل أحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل.

والصحيح هو الأول؛ لما ذكرناه من التعليل.

* * *

النوع الثالث: منع كون الوصف علة

قوله: (**الثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها**).

ش: **أقول**: النوع الثالث ــ من أنواع المنع، أو الممانعة ــ : أن يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم، بعد أن سلم وجود ذلك الوصف في الأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في عدم دباغ جلد الكلب: إنه حيوان يُغسل من ولوغه سبعاً، فلا يُقبل جلده الدباغ، لعلة كونه يغسل من ولوغه.

فيعترض المعترض قائلاً: أنا أمنع كون هذا الوصف علة، فأمنع علية كونه يُغسل منه سبعاً؛ لأنه لا مناسبة بين الغسل سبعاً، وقبول الجلد للدباغ.

* * *

كيف يجاب عن منع المعترض كون الوصف علة

يمكن للمستدل أن يجيب عن هذا المنع: بأن يبين علية ذلك الوصف ويثبتها بأحد طرق إثبات العلة الشرعية «مسالك العلة» التي سبق ذكرها، وهي: النص الصريح، وغير الصريح، والإجماع، والوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران.

* * *

خلاف العلماء في قبول هذا المنع من المعترض

لقد اختلف العلماء في قبول هذا السؤال والاعتراض ـ وهو منع المعترض كون الوصف علة ـ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه مقبول وهذا هو الصحيح وهو أعظم الأسئلة الواردة على القياس؛ لعموم وروده على كل ما يدعي كونه علة، ولأنه لو لم يقبل مثل ذلك لأدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد.

المذهب الثاني

أنه غير مقبول يرجع إلى دعوى اختلال شرط من شروط القياس، وأيضاً فإن المستدل قد استكمل القياس، وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما.

وأجيب عن ذلك: بأن المراد بالجامع: جامع قد غلب على الظن صحته.

النوع الرابع: منع العلَّة في الفرع

قوله: (**الرابع: منع وجود ما ادَّعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقه**).

ش: **أقول**: النوع الرابع ـ من أنواع المنع، أو الممانعة ـ: أن يمنع المعترض من وجود الوصف المعلل به في الفرع.

وجـوابـه

للمستدل أن يجيب عن ذلك بنفس جوابه عن منع المعترض وجود العلة في الأصل. وقد سبق في النوع الثاني، ولا داعي لتكراره.

* * *

السؤال الخامس: التقسيم

قوله: (**السؤال الخامس: التقسيم**).

ش: **أقول**: السؤال الخامس ـ من الأسئلة والقوادح والاعتراضات على القياس ـ التقسيم:

وحده في الاصطلاح: كون اللفظ متردداً بين احتمالين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر.

أو تقول هو: كون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع والآخر مسلم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما.

وبيان ذلك: أن قياس المستدل إذا اشتمل على لفظ محتمل لمعنيين، أو أكثر فإن للمعترض ـ إذا أمكنه ـ أن يردد بينهما، فيقول ـ مثلاً ـ: هذا اللفظ الذي أوردته أيها المستدل في قياسك محتمل لمعنيين: أحدهما

ممنوع، والآخر مسلم، أو محتمل لمعنيين أسلِّم بهما لكن يرد على أحدهما ما لا يمكن الاحتجاج بهذا المعنى معه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: زكاة المال على من لم يبلغ غير واجبة؛ لأنها عبادة، فلم تجب عليه كسائر العبادات.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ «عبادة»، وهو محتمل لمعنيين، هما: الأول: أنها عبادة محضة، وهذا ممنوع؛ لأن فيها جانب المؤنة، الثاني: أنها عبادة غير محضة، وهذا مسلِّم، لكنه لا يفيدك في عدم وجوب الزكاة عليه، لأنها عبادة من جهة، ومؤنة من جهة أخرى، فهي واجبة في ماله باعتبارها مؤنة كنفقة الزوجة والأقارب، والولي هو الذي يخرجها.

مثال آخر: أن يقول المستدل ــ في صحيح فقد الماء في الحضر ــ: هذا غير واجد للماء فيجوز له التيمم، لوجود سببه كالمسافر.

فيقول المعترض: إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو تريد تعذره في السفر.

فالأول ــ وهو: تعذر الماء مطلقاً ــ ممنوع؛ لأن العلة ليست هي التعذر مطلقاً.

والثاني ــ وهو: تعذر الماء في حالة مقيدة بالسفر أو المرض ــ مسلم، لكنه لا يفيدك ــ أيها المستدل ــ ؛ لأن هذا القيد لا يوجد في الفرع وهي حالة الحضر.

مثال ثالث: أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها وظيفة صحت منه، فلا تلزمه إعادتها كالبالغ.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا قد اشتمل على لفظ يحتمل معنيين،

وهو لفظ «صحت»، أولهما: أن تلك الصلاة صحت منه فرضاً، ثانيهما: أنها صحت منه نفلاً.

أما **الأول** ـ وهو صحتها منه فرضاً ـ فهو ممنوع؛ لأنه غير مخاطب بها فرضاً.

أما **الثاني** ـ وهو صحتها منه نفلاً ـ فهو مسلَّم، إلاَّ أنه لا يفيدك؛ لأنه لا يقتضي عدم وجوب الإعادة؛ لأن النفل لا يجزي عن الفرض.

* * *

سبب تقديم سؤال التقسيم على سؤال المطالبة

قوله: **(وحقه: أن يقدم على المطالبة؛ إذ فيه منع، والمطالبة: تسليم محض، والمنع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل؛ لأنه علته، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل)**.

ش: **أقول**: لقد قدم سؤال التقسيم ـ الذي سبق معناه ـ على سؤال المطالبة ـ الذي هو: طلب المعترض من المستدل إثبات الدليل على كون ما جعله جامعاً هو العلة، وسيأتي إن شاء الله ـ لسببٍ، وهو: أن سؤال التقسيم منع لوجود العلة ـ وقد سبق ذلك ـ.

أما المطالبة فهو تسليم خالص، وذلك لأن المعترض: إذا قال: ما الدليل على أن الجامع الذي ذكرته هو علة الحكم، فإن هذا يتضمن تسليم وجود الجامع المذكور.

إذن يكون المنع ـ وهو التقسيم ـ قبل التسليم ـ وهو المطالبة ـ؛ لأن التسليم بعد المنع مقبول، وأما المنع بعد التسليم فغير مقبول.

أي: أن التسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما منعه أولاً، أما

الإنكار بعد الاعتراف فلا يقبل. وهو واضح.

* * *

شروط صحة التقسيم

قوله: **(ويُشترط لصحته شرطان)**.

ش: أقول: اشترط العلماء لصحة التقسيم شرطين هما:

الشـــرط الأول

قوله: **(أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويُسلَّم، فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح؛ لأنه يمهد لنفسه شيئاً، ثم يوجه الاعتراض، فحينئذٍ يكون مناظراً مع نفسه، لا مع خصمه)**.

ش: أقول: الشرط الأول ــ مما يُشترط لصحة التقسيم ــ: أن يكون لفظ المستدل مما يصح تردده بين احتمالين أحدهما: يمنعه المعترض، والآخر يسلم به.

ويمثل لذلك بالأمثلة الثلاثة السابقة.

أما لو أورد المعترض زيادة في كلام المستدل ليصح تقسيمه، فإن هذا لا يقبل منه؛ لأنه بذلك قد أتى بكلام لم يورده المستدل ليمهد صحة كلامه وتقسيمه، ثم ينشىء التقسيم، فيكون بذلك قد وجه الكلام والاعتراض إلى نفسه.

* * *

الشـــرط الثانـــي

قوله: **(الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر، فعند ذلك يندفع)**.

ش: **أقول**: الشرط الثاني ــ مما اشترط الصحة التقسيم ــ: أن يكون التقسيم الذي يورده المعترض حاصراً لجميع المعاني والأقسام التي يحتملها لفظ المستدل ما لم يحترز في إيراده.

أما إذا أورد المعترض تقسيمه على وجه غير حاصر، فللمستدل أن يبين أن مورده وأن قصده غير ما عينه المعترض من أقسام، وعند ذلك يندفع اعتراض المعترض.

مثال الأول ــ وهو كون التقسيم حاصراً ــ أن يقول المستدل: الصلاة ممن بلغ في الوقت بعد أدائها وظيفة صحت منه فلا يعيدها قياساً على البالغ.

فيقول المعترض: قولك: «صحت»، يحتمل أنها صحت فرضاً، ويحتمل أنها صحت نفلاً.

فإن أردت الأول ــ وهو صحتها فرضاً ــ فهو ممنوع؛ لأنه غير مكلف وإن أردت الثاني ــ وهو صحتها نفلاً ــ فهو مسلم، لكنه لا يفيدك؛ حيث إنه لا يقتضي الزيادة.

فهذا التقسيم حاصر لما احتمله لفظ المستدل.

ومثال الثاني ــ وهو كون التقسيم غير حاصر ــ قول المستدل: إن المرأة العاقلة الحرة يجوز لها أن تتولى عقد نكاحها؛ لأنها عاقلة فصحت منها الولاية كالرجل.

فيقول المعترض: إن قياسك هذا ورد فيه لفظ «عاقلة» وهو متردد بين معنيين، هما:

الأول: أنها عاقلة بمعنى مجربة، وهذا ممنوع.

الثاني: أنها عاقلة بمعنى أن لها حسن رأي وتدبير، وهذا مسلم.

فهذا التقسيم غير حاصر، لاحتمال أن يورد المستدل احتمالاً لم يورده المعترض في تقسيمه، وهو: أنها عاقلة، بمعنى: أن لها عقلاً تدرك به المصالح والمفاسد، فيكون هذا مراد المستدل فيبطل تقسيم المعترض ــ حينئذٍ ــ .

تنبيه: قال ابن قدامة: «فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر»، فقوله: «غير ما عينه المستدل» ورد في جميع النسخ إلاَّ واحدة، والأصح أن يقول: «غير ما عينه المعترض» كما ذكرته في الشرح.

لكن قد يكون ما ذكره ابن قدامة له وجه من جهة: أن المعترض على التقسيم أو على التعريف يسميه أهل الجدل مستدلاً لتضمن اعتراضه على كل منهما دعوى بطلانه فوجب عليه إثبات دعواه بالدليل.

* * *

طريقة المعترض في إيراده للتقسيم

قوله: **(وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عنيت به هذا المحتمل فمسلم، والمطالبة متوجهة، وإن عنيت به ما عداه فممنوع)**.

ش: **أقول**: بعدما فرغ من ذكر شرطي التقسيم، وفي ذكرهما إشارة إلى تعريف التقسيم، شرع في بيان الطريقة التي يُعبِّر بها المعترض أثناء إيراده لسؤال التقسيم، والطريقة هي:

أن يقول المعترض: إنه ورد في قياسك ــ أيها المستدل ــ لفظ كذا، وهذا اللفظ قد احتمل معنيين، هما:

المعنـى الأول: كـذا.

والمعنى الثاني: كـذا.

فإن عنيت وأردت المعنى الأول: فمسلم، لكن هذا لا يفيدك في قياسك.

وإن عنيت وأردت المعنى الثاني فممنوع؛ لأنه كذا.

والأمثلة على ذلك قد سبقت.

* * *

هل يشترط التساوي في الاحتمالات التي يوردها المعترض في تقسيمه؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، هما:

المذهـب الأول

قوله: **(وذكر قوم: أن من شرط صحته: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء، لكن يكفيه بيان الاحتمالات، ولا يلزمه بيان المساواة؛ لكونه غير مقدور عليه، وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وجدت: فسد التقسيم، قال: ولو لم يكـن اللفـظ مشهـوراً فـي أحـدهمـا فللمستـدل أن يبيـن ظهـوره بـأن يقـول للمعترض: سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل، ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه، فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً، فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عينه ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يشترط لصحة التقسيم: أن تكون الاحتمالات والأقسام التي يذكرها المعترض متساوية؛ لأن اللفظ لو كان

ظاهراً في أحد المعنيين والاحتمالين دون الآخر لم يكن للتقسيم وجه، بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه سواء كان ممنوعاً، أو مسلماً.

والمعترض يلزمه بيان إطلاق اللفظ بإزاء الاحتمالين، ولا يكلف ببيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل؛ لأن ذلك يعسر عليه من جهة: أنه ما من وجه يبين التساوي فيه إلاَّ وللمستدل أن يقول: ولم قلت بعدم التفاوت من وجه آخر؟

والمعترض حينما يقول للمستدل: إنه ورد في قياسك لفظ كذا وهو يحتمل معنيين متساويين، فإن المستدل يقول: لا أسلم أن المعنيين متساويين، بل أحدهما أرجح من الآخر عن طريق الوضع، أو عن طريق العرف، أو عن طريق أي قرينة من القرائن، وحينئذ يفسد التقسيم الذي أورده المعترض.

فإن كان اللفظ الذي رجحه المستدل غير مشهور فله أن يبين ظهوره بأحد الأدلة، بأن يقول المستدل للمعترض: أنا أسلم أن هذا اللفظ غير ظاهر في غير هذا المعنى المحتمل، فلا بدَّ للمعترض من أن يُسلِّم ذلك؛ لأن تقسيمه صحيح في نظره؛ حيث إنه اشترط التساوي في الاحتمالات والأقسام الذي ذكرها، والتساوي يلزم الاشتراك، فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى الذي عينه المستدل نفياً للاشتراك، لأن الاشتراك خلاف الأصل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ويمكن أن يُمنع أن تساوي الاحتمالات شرط؛ إذ لا حجر على المستدل أن يفسِّر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: لا يشترط في صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات متساوية؛ لأن المستدل يجوز له أن يفسر لفظه ويحمله على معنى مرجوحاً، فكذلك المعترض لا يشترط أن تكون الأقسام والاحتمالات التي يوردها متساوية، فيجوز أن تكون بعضها أرجح من بعض، ويرجع إليه في تفسيرها كما يرجع إلى المستدل في تفسيره لفظه. ولا فرق بينهما؛ لأن كلاًّ من المعترض والمستدل قد بلغ درجة الاجتهاد في ذلك.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال التقسيم؟

قوله: **(وجواب التقسيم من حيث الجدل)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن السؤال والاعتراض بالتقسيم الذي وجهه إليه المعترض بأحد الأجوبة التالية:

الجـواب الأول

قوله: **(بدفع انقسام الكلام)**.

ش: **أقـول**: الجـواب الأول ــ عـن سـؤال التقسيـم ــ: أن يقـول المستدل: لا أسلم أن لفظي وكلامي ينقسم إلى ما ذكرت من أقسام واحتمالات، وقد توهمت ــ أيها المعترض ــ في هذا التقسيم، ثم يبين الدليل على كلامه.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(أو ببيان ظهور أحد الاحتمالين)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ــ: أن

يقول المستدل: إن لفظي ظاهر في معنى كذا، أي يبين المستدل: أن لفظه ظاهر الدلالة على مراده، ويعين هذا المراد، أي: يبين ظهور الدلالة على ذلك المعنى: إما عن طريق الوضع، أو عن طريق العرف، أو عن طريق قرينة، أو عن طريق الشرع.

ومثال الأول: ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده وضعاً ـ: أن يقول المستدل: نذر صوم يوم العيد نذر معصية فلا ينعقد؛ قياساً على سائر المعاصي.

فيقول المعترض: قولك «معصية»، يحتمل أن يكون معصية لعينه، أو معصية لغيره.

فالأول: ـ وهو كونه معصية لعينه ـ ممنوع، وذلك لأن الصوم من حيث هو شرعاً عبادة.

والثاني: ـ وهو كونه معصية لغيره ـ مسلم، غير أنه لا يفيدك؛ لأن المنهي عنه لغيره لا يقتضي البطلان.

فيجيب المستدل: إن لفظ «معصية» ظاهر الدلالة عن طريق الوضع اللغوي؛ حيث ينصرف الذهن إلى كونه معصية لعينه، وكونه معصية لغيره خلاف الظاهر.

ومثال الثاني ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عرفاً ـ: أن يقول المستدل: الدم اليسير من المصلي لا ينقض الوضوء؛ لأنه معفو عنه، قياساً على ما لو كان خارج الصلاة.

فيقول المعترض: إن قولك في قياسك: «اليسير» احتمل ثلاثة احتمالات وتقديرات:

الأول: اليسير في نظر الجافين من المخاطبين.

الثاني: اليسير في نظر الغالين منهم.

الثالث: اليسير في نظر المعتدلين، والأول والثاني ممنوعان؛ لأن منهج الشرع والعقل عدم النظر إلى تقديراتهم، والثالث هو المسلم؛ لأن الشرع ورد فيه.

فيقول المستدل ـ مجيباً ـ: إن ما ذكرته من لفظ «اليسير» ظاهر الدلالة على أن المراد به اليسير في نظر أوساط المخاطبين؛ لأن العرف يقتضي صرف مثل هذا التقدير إليهم.

ومثال الثالث: ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق القرينة ـ: أن يقول المستدل: قرء تحرم معه الصلاة فيحرم معه الصوم.

فيقول المعترض: ورد في قياسك لفظ «القرء»، وهو محتمل المعنيين، أولهما: أن يكون بمعنى الطهر، وهذا ممنوع، فالصلاة لا تحرم معه، وثانيهما: أن يكون بمعنى حيض، وهذا مسلم.

فيقول المستدل ـ مجيباً ـ: لفظ «القرء» الوارد في قياسي ظاهر الدلالة على أن المراد به هو الحيض؛ لقرينة تحريم الصلاة معه.

ومثال الرابع: ـ وهو بيان ظهور الدلالة على مراده عن طريق الشرع ـ: أن يقول المستدل: تشترط النية للوضوء؛ لأنها طهارة قربة قياساً على غيرها من القرب.

فيقول المعترض: إن قياسك قد اشتمل على لفظ طهارة، وقد احتمل على معنيين:

أحدهما: أنها طهارة قربة بمعنى النظافة.

والثاني: أنها طهارة قربة بمعنى الأفعال المخصوصة التي هي الوضوء الشرعي.

فالأول: ــ وهو معنى النظافة ــ ممنوع؛ لأن هذا ليس من القرب التي تصلح أن تكون علة لوجوب النية.

والثاني: ــ وهو معنى الأفعال المخصوصة ــ مسلم.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ: إن لفظ «الطهارة» الوارد في قياسي ظاهر الدلالة شرعاً على أن المراد به الوضوء الشرعي، وهو ما يتبادر في الذهن عند الإطلاق.

* * *

الجـواب الثالـث

قوله: (**أو ببيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة**).

ش: **أقول**: الجواب الثالث ــ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ــ: أن يقول المستدل: إن تقسيمك ــ أيها المعترض ــ غير منحصر في الأقسام التي ذكرتها، فأنا أريد غير ما عينته من أقسام، وقد بينا ذلك في الشرط الثاني من شروط صحة التقسيم مع الأمثلة.

* * *

الجـواب الرابـع

قوله: (**وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلَّم فالأحسن اختيار القسم المسلَّم؛ لأنه يستغني عن الدلالة على المنع، وإن اختار القسم الآخر جاز، فإن فيه تكثيراً للفقه، وإن لم يقدر إلاَّ على سلوك أحد الطريقين فليسلكه**).

ش: **أقول**: الجواب الرابع ـ من الأجوبة عن سؤال التقسيم ـ: هو الجواب الفقهي، وهو: أن يختار المستدل الوجه الذي سلَّم به المعترض فيقول به فيندفع عنه مقتضى التقسيم، ولا يطالب بالدلالة على ذلك.

وإن اختار الوجه الذي منعه المعترض يحتاج إلى الدليل على ذلك.

وإن لم يقدر على اختيار أي واحدٍ منهما كان منقطعاً.

* * *

الجواب الخامس

وهو الجواب الإجمالي. بيانه:

أن المعترض إذا أورد تقسيمات واحتمالات على قياس المستدل، فإن للمستدل أن يجيب بأن الإجمال على خلاف الأصل؛ لأن الأصل في الألفاظ هو الدلالة على معناها، دون الإجمال، فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته؛ ضرورة نفي الإجمال عن اللفظ.

* * *

خلاف العلماء في هذا السؤال من حيث قبوله وعدمه

لقد اختلف العلماء في سؤال التقسيم هل يقبل من المعترض، أو لا يقبل؟ على مذهبين:

المذهب الأول

أنه لا يقبل. فليس للمعترض إيراد التقسيم.

ذهب إلى ذلك ابن الحاجب من المالكية، وابن الجوزي الحنبلي.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب بدليلين:

الدليـل الأول

أنه يجوز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل.

أو نقول ـ بعبارة أخرى ـ : إن اعتماد التقسيم هو إبطال بعض ما يحتمله لفظ المستدل، وإبطال بعض ما يحتمله لفظ المستدل ليس إبطالاً لكل ما يحتمله؛ إذ قد يكون هذا المبطل ليس هو مراده، فلم يتحقق بالتقسيم القدح في قياس المستدل، فلا يكون حجة.

الدليـل الثانـي

إن سؤال التقسيم معناه: ترديد لفظ قياس المستدل بين احتمالين أو أكثير، وهذا المعنى موجود في الاستفسار، فكان مغنياً عنه.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أنه يقبل أي: للمعترض أن يورد التقسيم على قياس المستدل.

وهو مذهب الجمهور من العلماء، وهو الحق؛ لأنه عن طريق سؤال التقسيم يتعين مراد المستدل، وله مدخل في هدم وإبطال الدليل، وربما عجز المستدل عن إتمام الدليل، ونظراً لهذه الفوائد فإنه يقبل.

* * *

السؤال السادس: المطالبة

قوله: (القسم السادس ـ في السؤال ـ : المطالبة، وهو: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة، وهو المنع الثالث في المعنى، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل، وتسليم الحكم).

ش: **أقول**: السؤال السادس: المطالبة.

وهو ــ في الاصطلاح ــ أن يطلب المعترض من المستدل: أن يذكر الدليل على أن هذا الوصف هو العلة.

وهو يوافق النوع الثالث ــ من أنواع المنع أو الممانعة ــ وهو: منع كون الوصف الذي أتى به المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المعترض قد سلم أن العلة موجودة في الفرع، وموجودة في الأصل، وسلم بوجود حكم الأصل وأنه معلل، لكنه يطالب بذكر الدليل الذي يصحح تلك العلة.

وقد سبق بيان ذلك هناك.

* * *

كيف يجاب عن سؤال المطالبة

قوله: **(وجواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجيب المستدل عن سؤال المطالبة بنفس الجواب عن النوع الثالث ــ من أنواع المنع ــ وهو: منع كون الوصف الذي أدعاه المستدل علة، والمطالبة بتصحيح ذلك.

أي: أن المستدل يجيب عن سؤال المعترض بأن يبين أن هذا الوصف وهذا الجامع هو العلة بأحد المسالك والطرق التي نعرف بها العلة الشرعية: إما من حيث النقل أو الإجماع، أو الاجتهاد كالدوران، أو الوصف المناسب، أو السبر والتقسيم. وقد سبق الكلام عن ذلك.

* * *

السؤال السابع: النقض

قوله: **(القسم السابع في السؤال: النقض، ومعناه: إبداء العلة بدون الحكم، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى، ورجحنا قول من قال بصحة النقض).**

ش: **أقول**: السؤال السابع: ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ: النقض، أو المناقضة.

وهو ـ في الاصطلاح ـ: تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة.

مثاله: أن يقول المستدل: من لم ينو الصوم من الليل فصومه عارياً عن النية، وإذا عرى أوله عن النية لم يكن صحيحاً؛ قياساً على سائر العبادات كالصلاة فإن الصلاة إذا عري أوله عن النية فلا تصح الصلاة.

فيقول المعترض: قياسك هذا منقوض بصوم التطوع فإنه يصح وإن عري أوله عن النية.

فإن اعترف المستدل بذلك كان نقضاً صحيحاً عند من يراه قادحاً واعتراضاً، وأما من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً، بل يجعله من باب تخصيص العلة.

وقد سبق ذكر خلاف العلماء في النقض هل هو يكون مفسداً للعلة أو لا؟ على ثلاثة مذاهب في مسألة: «اطراد العلة أو تخصيص العلة».

والراجح من تلك المذاهب: أن تخلف الحكم مع وجود العلة يعتبر مفسداً لتلك العلة إذا كانت العلة مستنبطة، وهذا كله سابق.

* * *

خلاف العلماء في الاحتراز عن صورة النقض

قوله: **(واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض)**.

ش: **أقول**: اتفق العلماء على استحباب الاحتراز عن صورة النقض، لكنهم اختلفوا في وجوب الاحتراز في الدليل عن الصورة التي يمكن أن ينقض بها المعترض قياس المستدل على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(والأليق: وجوب الاحتراز)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: يجب احتراز المستدل في دليله عن صورة النقض.

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإنه أقرب إلى الضبط، وأجمع لنشر الكلام، وهو هين)**.

ش: **أقول**: الدليل على وجوب الاحتراز عن صورة النقض: أن الاحتراز أقرب إلى ضبط الكلام بشروط ومواصفات يتخصص به، وفيه حسم لمادة الشغب، وفيه منع لنشر الكلام، ومنع لتطرق الاحتمال إلى كلام المستدل، وهو أمر هين لا يكلف.

مثاله: أن يقول المستدل: النباش سرق نصاباً من حرز مثله، وليس أباً للمسروق، ولا مديوناً له فوجب القطع؛ قياساً على سارق الحي.

فهنا: أتى المستدل بأوصاف وهي: قوله: «سرق نصاباً، من حرز مثله، وليس أباً للمسروق، ولا مديوناً له»، حتى لا ينقض المعترض قياسه ببعض تلك الأوصاف.

* * *

المذهب الثاني

لا يجب الاحتراز عن النقض، وعند ورود النقض من المعترض يدفع بما يدفع به النقض.

أي: أن المستدل يقول: النباش سرق نصاباً فيجب قطعه كالسارق.

فإذا أورد المعترض النقض وقال له: ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن المستدل يجيب عن ذلك النقض بأحد أجوبة النقض التي ستأتي.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن النقض سؤال خارج عن القياس، فلا يجب إدخاله في صلب القياس. لكن إذا أورده المعترض لزم المستدل أن يجيب عنه بما يدفعه ويبطله مثل بقية الأسئلة الواردة على القياس.

* * *

المذهب الثالث

إن كان النقض وارداً على سبيل الاستثناء يجب عليه الاحتراز عنه؛ لكونه مشهوراً، وإن كان النقض وارداً على خلاف ذلك لم يجب عليه؛ لعدم شهرته.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال النقض؟

قوله: **(ثم للمستدل في دفع النقض طرق أربعة)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يدفع سؤال النقض، بطرق أربعة هي ـ كما يلي ـ :

الطريق الأول

قوله: **(منها: منع وجود العلة)**.

ش: **أقول**: الطريق الأول ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ: أن يقوم المستدل بمنع وجود العلة بتمامها في صورة النقض ــ وهي الصورة التي تخلف الحكم فيها عن العلة ــ.

وثمرة هذا المنع: أن تسلم العلة في غير صورة التخلف عن الفساد عند من يرى أن التخلف يفسدها؛ لأن به يتضح أن التخلف إنما كان لعدم وجود العلة في تلك الصورة، لا لشيء آخر مما تعد به العلة فاسدة الاعتبار.

وإنما يصح من المستدل القول بمنع وجود الوصف في صورة التخلف إذا بين سبباً صحيحاً لعدم وجوده في تلك الصورة، مثل: أن يبين عدم توفر قيد من القيود المعتبرة في عليه الوصف.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إن صوم من لم يبيت النية في صوم رمضان لا يصح؛ لأنه عري أول صوم عن تلك النية.

فيقول المعترض: إن هذا منقوض بتخلف صوم التطوع، فإنه مع عدم تبييت النية يصح مع أن أول صومه قد عري عن النية.

فيجيب المستدل عن هذا النقض بقوله: إن علة البطلان ليس عراء أول مطلق الصوم عن النية، بل يفيد كونه صوماً مفروضاً، ولما كان هذا القيد مفقوداً في صوم النفل فإن هذا يعني أن العلة لم توجد بكمالها فيه.

* * *

الطريق الثاني

قوله: **(أو الحكم في صورة النقض)**.

ش: **أقول**: الطريق الثاني ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ : أن يقوم المستدل بمنع ما ذهب إليه المعترض من تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض، ويدعي ــ أي: المستدل ــ ثبوت الحكم في تلك الصورة، وبهذا يندفع النقض المذكور.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: إن القصاص يثبت على القاتل إذا قتل عامداً متعدياً.

فيقول المعترض: ينتقض ذلك بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان عمداً عدواناً فإنه لا يجب به القصاص، وحينئذٍ فقد امتنع الحكم عن علته.

فيجيب المستدل يمنع انتفاء الحكم ــ وهو القصاص هنا ــ عن الأب حالة ذبحه ولده، أو شق بطنه، أو نحو ذلك مما لا يحتمل معه التأديب، وعلى هذا فإن الحكم في صورة النزاع موجود حقيقة.

* * *

مسألة

هل للمعترض أن يذكر دليلاً على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: (وليس للمعترض أن يدل عليه).

ش: **أقول**: المذهب الأول: ليس للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

* * *

دليل ذلك

قوله: (إذ فيه نقل الكلام إلى مسألة أخرى، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على ما ذهبوا إليه بقولهم: إن المعترض لو دلل على وجود العلة، أو الحكم في صورة النقض لصار مستدلاً، والمستدل ينقلب إلى معترض، ثم يكون ذلك انتقالاً إلى مسألة أخرى.

ففي المثال السابق: لما قال المستدل ـ مجيباً ـ بأن الأب إذا قتل ولده عمداً عدواناً بشق بطنه فإنه يجب عليه القصاص، فلو كلف المعترض بأن يستدل على أن الحكم تخلف في حالة قتل الوالد لولده، فإن المستدل يقوم بإبطال هذا الدليل، والمبطل دائماً معترض، وهكذا صار المعترض مستدلاً، والمستدل معترضاً وهذا خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، والخروج إلى نتيجة واضحة جلية.

* * *

المذهب الثاني

للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

دليله

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: لأن هذا الاستدلال يتحقق به سؤاله ونقضه لقياس المستدل.

* * *

مسألة

يكفي المستدل في دفع النقض: أن يقول: لا أعرف الرواية فيها؟

قوله: **(فإذا قال المستدل: لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض).**

ش: **أقول:** إذا نقض المعترض على المستدل علته بصورة من صور تخلف الحكم عنها، فللمستدل أن يجيب عن هذا النقض بأن يمنع الحكم.

وإذا قال: لا أعرف الرواية في تلك الصورة ــ وهي صورة النقض ــ فإنه يكفيه ذلك في دفع النقض.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(لأن كون هذه المسألة من مذهبه مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه).**

ش: **أقول:** استدل على أن ذلك يكفي في دفع النقض بأن علة القياس التي أوردها المستدل صحيحة، وقد ثبت ذلك بطرق إثبات العلة ــ التي سبق ذكرها ــ .

وإذا لم يعرف المستدل تلك الرواية التي أوردها المعترض في صورة النقض احتمل أمران:

الأول: أن يكون الحكم على وفق العلة في تلك الصورة فلا يرد النقض.

الثاني: أن يكون الحكم على خلاف العلة فيرد النقض.

وإذا احتمل هذا، واحتمل هذا فقد وقع الشك والتردد، فلا يترك

المستدل ما ثبت يقيناً ـ وهو ثبوت العلة بأحد طرق ثبوتها ـ من أجل شيء مشكوك فيه.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (**الثالث: أن يبين في الموضع الذي تخلَّف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من: فوات شرط، أو وجود مانع ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقي الظن المستفاد من الدليل بحاله**).

ش: **أقول**: الطريق الثالث ـ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ـ: أن يبين المستدل بأن الحكم الذي تخلف الحكم فيه مع وجود علته إنما تخلف بسبب وجود مانع، أو انتفاء وفوات شرط.

فيكون الحكم قد تخلف في الصورة التي أوردها المعترض بسبب وجود ذلك المانع، أو بسبب انتفاء ذلك الشرط، فعلى ذلك لا يكون ذلك التخلف مفسداً للعلية.

فمثلاً: يقول المستدل: القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص.

فيقول المعترض: إن هذا منقوض بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان قتلاً عمداً عدواناً فإنه لا قصاص فيه عند الجميع.

فيقول المستدل ـ مجيباً ـ: إن الوالد لا يقتص منه إذا قتل ولده بسبب مانع منع من ذلك وهو: أن الوالد سبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدم ولده.

مثال آخر: يقول المستدل: يحرم أكل الشيء الفلاني؛ لأنه قذر،

والنفس يجب أن تزكى عن القاذورات شأنه في ذلك شأن الميتة، فإنه لا يجوز أكلها لنفس العلة.

فيقول المعترض: العلة في الميتة تنتقض بحالة المخمصة فإنها لا تزال في القاذورات مع أن الحكم فيها ــ وهو حرمة تناولها ــ قد تخلف.

فيقول المستدل: أنا أمنع هذا النقض؛ لأن الحكم هنا تخلف لمانع وهو: وجوب دفع هلاك النفس.

* * *

مسألة

هل يكفي المستدل أن يبين معنى يناسب انتفاء الحكم في صورة النقض؟ لقد اختلف العلماء على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(ويكفيه أن يبين في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات أمر يناسب الاشتراط)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يكفي المستدل أن يبين وجود معارض في محل النقض اقتضى هذا المعارض نقيض الحكم.

أي: يكفيه أن يذكر معنى يناسب انتفاء الحكم، كوجود مانع، أو انتفاء شرط.

* * *

دليل ذلك

قوله: **(فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على ذلك بقولهم: إن الأحكام تثبت إما لتحصيل مصلحة، أو لدرء مفسدة، فأي حكم يخالف ذلك

فقد خالفه لمصلحة أعظم من المصلحة التي تركت لأجله، وكذلك يقال في المفسدة.

مثال ذلك: العرايا ينتقض بها تحريم الربا في المطعومات، أو المكيلات، فقيل: إن العرايا لم تكن داخلة لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، لا سيما إذا لم يوجد عندهم ثمن آخر.

وكذلك يقال ــ في المثال السابق ــ في أكل الميتة؛ حيث علل أكل الميتة بقذارتها، فانتقض ذلك بالمضطر فلا يدخل في عموم التحريم.

فقد قيل: إنما لم يكن داخلاً لدفع مفسدة هلاك النفس، وهو أعظم من كل مستقذر.

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط في صورة النقض، ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيفضي إلى الدور)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا بد في صورة النقض أن يبين وجود المانع، أو فوات الشرط.

مثاله: أن يقول المستدل: القصاص يجب في القتل العمد العدوان، ما لم يكن القاتل والداً للمقتول.

فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضى، وهو القصاص ــ متوقفاً على ثبوت المانع ــ وهو الأبوة ــ ، وثبوت المانع ــ وهو الأبوة ــ متوقفاً على ثبوت المقتضي ــ وهو القصاص ــ فيلزم من ذلك الدور.

* * *

جـوابـه

قوله: (لأنا نقول: كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، وإنما ترك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنه لا يوجد دور هنا؛ وذلك لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً.

فمثلاً: حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب قد اعتبره الشارع، يدل على جواز استثنائه من قاعدة الربا، وإنما ترك ذكر المانع، أو الشرط؛ لأنه عارضه تخلف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم إلى ذلك المستند وبقي الظن الأول على حاله.

* * *

مـسـألـة

النقض إما أن يتوجه إلى أصل المستدل؛ أو إلى المعترض. فما حكم ذلك؟

قوله: (ولو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله، وإن أبداه على أصل نفسه، وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فكيف يلزمني اتباعه لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضٍ للحكم نظراً إلى الدليل، لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في جميع الصور، فكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها، فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه).

ش: **أقول**: النقض الذي يورده المعترض إما أن يتجه إلى أصل المستدل أو يتجه إلى أصل نفسه، ـ أي: المعترض ـ .

أما الأول ـ وهو كون النقض متوجهاً إلى أصل المستدل فإنه يلزم المستدل ـ وهو القائس ـ الجواب عن سؤال النقض، والاعتذار عن ذلك السؤال، ويكتفي بذكر أمر يوافق أصله الذي بنى ذلك القياس عليه، ولا يعترض عليه فيه؛ لأنه أعرف بمأخذه.

فمثلاً: لو قال المعترض: هذا القياس منقوض بكذا، وهو لا يستقيم على أصلك أيها المستدل، فإن المستدل يجب عليه أن يعتذر عن ذلك بأي أصل يوافق أصله، ولا يعترض المعترض على ذلك؛ لأنه أعرف بمأخذه من غيره.

فإن لم يجب المستدل عن ذلك بان فساد ما تمسك به من قياس.

أما الثاني ـ وهو كون النقض متوجهاً إلى أصل نفسه، أي: أصل المعترض ـ لم يصح، ولم يقدح في علة المستدل.

أي: لو قال المعترض: هذا الوصف لم يطرد على أصلي، فلا يلزمني اتباعه لم يصح، ولم يلزم المستدل العذر عنه، وذلك لأن المستدل إذا بين أن ما ذكره قد اقتضى لحكم شرعي اعتماداً على دليل ثبت لديه فإنه يلزم خصمه الانقياد إليه، والعمل به في كل الصور.

فمثلاً: لو قال المستدل: يقطع النباش؛ لأنه سارق.

فقال المعترض: هذا باطل على أصلي بسارق الأشياء الرطبة، فإنه يُسمَّى سارقاً ولا يجب قطع يده عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فكيف يلزمني؟! فإن هذا لا يصح من المعترض، ولا يُسمع منه،

وذلك لأن ما استدل به المستدل ــ وهو الوصف المقتضي للحكم وهو السرقة حجة على المعترض في صورة النقض، كما كان حجة عليه وفي صورة محل النزاع.

* * *

الطريق الرابع

قوله: (الرابع: في دفع النقض: أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على عامر).

ش: **أقول:** الطريق الرابع ــ من طرق الجواب عن سؤال النقض ودفعه ــ: أن يبين المستدل أن الحكم في صورة النقض قد ورد مستثنى عن القاعدة عند الفريقين.

أي: أن صورة النقض على خلاف الأصلين: أصل المستدل، وأصل المعترض، مثل: مسألة «العرايا»، فإنه يجوز فيها التفاضل وهذا مستثنى من قاعدة تحريم الربا في كل مكيل، وهذا قد اتفق عليه بين المستدل والمعترض.

* * *

مسألة

ما الحكم إذا قال المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض؟

قوله: (ولو قال المعترض: ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله).

ش: **أقول:** إذا قال المعترض: ما ذكرته ــ أيها المستدل ــ في دليلك

على أن ذلك الوصف علة موجود بعينه في صورة النقض فإنه لا يسمع، وذلك لأنه نقض لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون المعترض قد انتقل من سؤال النقض إلى سؤال آخر.

ويجيب المستدل عن ذلك بأدنى دليل يليق بأصله ويوافقه ويطابقه ويكتفي بذلك وإن لم يوافقه المعترض. وإليك بيان ذلك:

أن المعترض إذا نقض علة المستدل بصورة، فأجاب المستدل بأحد الأجوبة والطرق الأربعة السابقة، فقال المعترض: دليل علية وصفك موجود في صورة النقض، فيلزمك على هذا الإقرار بثبوت الحكم فيها؛ وذلك لأن وجود الوصف يقتضي ذلك، ولم تقل به فيلزمك النقض.

فالمعترض هنا قد انتقل من النقض لعلة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فأشبه بما إذا انتقل في محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض.

ويكفي المستدل في رد هذا النقض أدنى دليل يوافق ويطابق أصله.

* * *

الكسر

وهو لغة: مأخوذ من كسر الشيء يكسره كسراً، فانكسر، وتكسر، ويأتي الكسر بمعنى الجزء من العضو، ويقال في الشعر: كسر الشعر يكسره كسراً، فانكسر، أي: لم يقم وزنه.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(أما الكسر، وهو: إبداء الحكمة بدون الحكم)**.

ش: **أقول**: يعرف الكسر في الاصطلاح بأنه: ظهور الحكمة بدون الحكم، أي: أن توجد الحكمة المقصودة من الحكم، ولا يوجد الحكم، ومنهم من عبر عنه بتخلف الحكم عن معنى العلة، وعنوا بالمعنى هنا: الحكمة.

واختار هذا التعريف: الحنابلة، والآمدي، وابن الحاجب، وجمهور الحنفية، وبعض المالكية.

ومثاله: لو قال المستدل: إن المسافر العاصي بسفره مسافر فمن حقه أن يترخص بالسفر شأنه في ذلك شأن المسافر غير العاصي بسفره.

فقال المعترض: لم جعلت السفر علة للترخص؟

فقال المستدل ــ مجيباً ــ : إنه كان كذلك لما فيه من المناسبة، وهي: المشقة المقتضية للترخص باعتبار أنه تخفيف، وهو نفع للمرخص.

فقال المعترض ــ معترضاً على ذلك ــ : هذا ينكسر بالصنعة الشاقة في الحضر، فيقول له: إن ما ذكرته من الحكمة وهي: المشقة منتقضة؛ لأنها موجودة في الحمال، وأرباب الصنائع الشاقة، ومع ذلك فإنه لا رخصة لهؤلاء.

* * *

خلاف العلماء في كون الكسر ناقضاً للعلة

لقد اختلف العلماء في الكسر هل يصلح أن يكون ناقضاً للعلة، ومبطلاً لها أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فغير لازم)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن الكسر لا يصلح أن يكون ناقضاً للعلة ومبطلاً لها. ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأن الحكم مما لا تنضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن الكسر لا يكون ناقضاً للعلة بقولهم: إن الحكم ــ جمع حكمة ــ لا يمكن أن تنضبط في نفسها؛ لأنها تتضمن جلب مصالح، ودفع مفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف وتتفاوت باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، ولذلك يجب رد كل ذلك إلى الشارع في ضبط مقدارها.

فمثلاً: مشقة السفر لا تنضبط، بل تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، وأحوال الناس، وما هذا شأنه، فإن دأب الشارع أن يرد الناس فيه إلى المضان الظاهرة الجلية؛ دفعاً للعسر عنهم، والتخبط في الأحكام، ومن هنا قالوا: إن العلة هنا السفر، والسفر لم يرد النقض عليه فوجب العمل به.

* * *

المذهب الثاني ودليله

أن الكسر يعتبر قادحاً وناقضاً للعلة.

ذهب إلى ذلك بعض المالكية.

واستدلوا بقولهم: المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة، دون ضابطها، واعتبار الوصف بالتبعية لها، لا غير، وعليه فإن النقض الوارد على الحكمة يعتبر وارداً على العلة؛ لأنه يحتمل أن يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساوياً لمقدارها في صورة التعليل، ويحتمل أن يكون مقدارها في صورة النقض أزيد، ويحتمل أن يكون أنقص، أما في الاحتمالين الأولين فقد وجد في صورة النقض ما كان موجوداً في صورة التعليل، وإنما لا يكون

موجوداً بتقدير أن يكون أنقص، ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلاَّ على تقدير واحد.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم، لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها، أو بضابطها كما سبق أن قلناه، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة، وبتقدير كونها مقصودة، فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها، وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على إبطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنه من المحتمل أن يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض، ومع هذا الاحتمال فإن تخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها.

* * *

مـسـألـة

إذا احترز عن النقض بذكر وصفٍ في العلة غير مؤثر فهل يندفع النقض عن علته بذلك؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(وإذا احترز عن النقض بذكر وصفٍ في العلة لا أثر له في الحكم لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه: لم يندفع النقض به نحو قولهم ــ في الاستجمار ــ: حكم يتعلَّق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المعلل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده، ولا يعدم بعدمه: فإن هذا لا يندفع به النقض.

مثاله قولهم: في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار، فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

فالجملة الأولى: وهي: «الاستجمار حكم يتعلَّق بالأحجار»، وصف صحيح.

والجملة الثانية: وهي «يستوي فيه الثيب والأبكار»، لا تأثير له في اشتراط العدد، ولا عدمه، وإنما أتي به دفعاً لنقض القياس المذكور بحد الرجم؛ حيث إنه حكم يتعلَّق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم؛ لأنه حكم تعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد.

فلما قيل: «يستوي فيه الثيب والأبكار»، خرج حد الرجم، وزال النقض به؛ لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار، لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار، ومعروف أن الثيب إذا زنى يرجم، والبكر لا يرجم، بل يجلد، بخلاف الاستجمار، فإنه يستوي فيه الثيب والبكر، فهما مخاطبان بذلك؛ حيث إنه إزالة نجاسة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال قوم: يندفع به النقض)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المعلل إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدماً: فإن هذا يندفع به النقض.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطرداً ضممنا إليه وصفاً غير مؤثر، لتكون العلة مؤثرة مطردة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن ذلك يندفع به النقض بقولهم: إن العلة يشترط لها الاطراد، فالوصف المؤثر في الحكم إذا لم يكن مطرداً فإنا نضم إليه وصفاً غير مؤثر ليتحقق اطرادها فتكون العلة مؤثرة مطردة، وتكون فائدة المؤثر العلِّية، وفائدة غير المؤثر: دفع النقض.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير، وهذا صحيح، فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن ذلك لا يندفع به النقض بقولهم: إن الوصف الطردي ـ وهو غير المؤثر وغير المناسب ـ لا يمكن اعتباره ولا تمكن صلاحيته بمفرده لأن يعلل به في موضع من المواضع، فكذلك لا يعتبر ولا يصلح مع غيره من الأوصاف المعتبرة؛ قياساً على الفاسق في الشهادة؛ فإنه لا تقبل شهادة الفاسق وحده في الموضع الذي تقبل فيه شهادة الواحد فيه، فكذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

وهذا المذهب هو الصحيح.

مسألة

إذا احترز عن نقض العلَّة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرطٍ أو وصفٍ هل يندفع النقض بذلك أو لا؟

* * *

تصوير المسألة بالمثال

قوله: **(وإن احترز عن النقض بشرط ذَكَره في الحكم، مثل أن يقول: حران مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين)**.

ش: **أقول**: مثل العلماء لتلك المسألة بقولهم: حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين.

وسيأتي توضيح هذا المثال أثناء ذكر المذهبين.

أقول: لقد اختلف العلماء في تلك المسألة على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: هذا اعتراف بالنقض)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن هذا اعتراض بالنقض.

أي: أن النقض لا يندفع بذلك.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأن علته: الأوصاف المذكورة أولاً فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت، فإذا قال ــ في العمد ــ: اعترف بتخلف حكمها في الخطأ**

فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أن النقض لا يندفع بذلك بقولهم: إن العلة التي ذكرها المعلل هي: الأوصاف المذكورة قبل الحكم، فيجب أن يثبت حكم تلك العلة حيث وجدت، فإذا قيد الحكم بعد ذلك بشرط أو صفة فإن هذا يدل على فساد تلك العلة؛ لأن العلة لو كانت صحيحة لما احتيج إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

ففي المثال السابق: فإن المعلل حكم بأن علتهما: كونهما حرين مكلفين محقوني الدم ــ فقط ــ فحيث وجدت تلك العلة فإن القصاص يجري بينهما حتى في الخطأ، لكن ذلك باطل بالإجماع، فلما كان ذلك في العمد دون الخطأ فقد انتقضت العلة بذلك؛ وذلك لأن العلة قد تخلف حكمها في الخطأ، فلما انتقضت العلة كان احترازه في الحكم بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها، فلم يؤثر في تصحيحها.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقال آخرون: هو صحيح**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن النقض يندفع بذلك، أي: أن هذا احتراز صحيح، وذهب إلى ذلك أبو الخطاب نص عليه في «التمهيد».

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: (**لأن الوصف المذكور آخراً، وهو العمد، متقدم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخراً في اللفظ، فإن**

للعمد أثراً في القصاص، فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أن النقض يندفع بذلك بقولهم: إن الشرط الذي قيد به الحكم ــ وهو العمد ــ كان متأخراً في اللفظ، وهو متقدم في المعنى، وهذا جائز في اللغة.

ألا ترى أنه يجوز أن يقول الشخص: «ضرب زيداً عمرو»، فيكون عمرو هو الضارب، ورتبة الفاعل التقدم على المفعول، ثم هو متأخر في اللفظ.

فإذا ثبت هذا فكان القياس: أنهما حران مكلفان قتل أحدهما صاحبه عمداً فوجب القصاص.

قال أبو الخطاب: وهذا هو الصحيح عندي؛ لأن قتل العمد له تأثير في إيجاب القصاص، فيقتضي أن يكون من جملة العلة وإن ذكر في الحكم.

* * *

السؤال الثامن: القلب

قوله: **(الوجه الثامن ــ في الاعتراض ــ: القلب)**.

ش: **أقول**: السؤال الثامن ــ من الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس ــ: القلب.

وهو لغة: تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها بجعل الشيء منكوساً أعلاه أسفله.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(ومعناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي في حكم المستدل مع تبقية الأصل والوصف بحالهما)**.

ش: **أقول**: القلب في الاصطلاح: أن يدعي المعترض أن الدليل الذي جعله المستدل دليلاً لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له، فيقلب حجته عليه، لا له، مع إقرار المعترض ببقاء الأصل والعلة بحالهما، دون تغيير.

أو تقول ــ في تعريفه ــ: أن يربط حكم هو خلاف حكم المستدل على الوصف الذي جعله علة في قياسه إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

والمعنى: أن يقول المعترض: ثبت هذا الحكم الذي هو خلاف حكمك أيها المستدل في الأصل بنفس علتك التي ذكرت، فينبغي أن يثبت هذا الحكم في الفرع بها ــ أيضاً ــ وحينئذٍ فلا يثبت فيه الحكم الذي ادعيت ثبوته بها؛ لأنا متفقون على عدم اجتماعهما في الفرع.

وستأتي الأمثلة في ذكر أقسامه.

* * *

أقسامه

قوله: **(وهو قسمان)**.

ينقسم القلب إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبين المعترض: أن دليل المستدل يدل على مذهبه هو فقط.

القسم الثاني: أن يتعرض المعترض لبطلان مذهب خصمه «المستدل».

وإليك بيان هذين القسمين، مع الأمثلة عليهما:

* * *

القسم الأول

قوله: **(أحدهما: أن يبين أنه يدل عل مذهبه، مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفه، فيقول المعترض: لبث محض فلا يعتبر في كونه قربة الصوم كالوقوف بعرفة)**.

ش: **أقول**: القسم الأول: القلب الذي يقصد به إثبات مذهب المعترض، وتصحيح مذهب المعترض إبطالٌ لمذهب المستدل.

مثاله: أن يقول الحنفي ـ في مسألة الاعتكاف ـ: **الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه، شأنه في ذلك شأن الوقوف بعرفة.**

يقصد من ذلك: أن الوقوف إنما كان قربة بضم عبادة إليه وهي الإحرام، وهكذا الاعتكاف إنما يكون قربة بضم عبادة إليه، وهو الصوم.

فيقول المعترض: إن الاعتكاف لبث محض فلا يشترط الصوم لصحته كالوقوف بعرفة.

* * *

القسم الثاني

قوله: **(القسم الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه كما لو قال حنفي ـ في مسح الرأس ـ: ممسوح في الطهارة، فلا يجب استيعابه كالخف، فيقول خصمه: ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف، أو يقول ـ في بيع الغائب ـ: عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض**

كالنكاح، فيقول خصمه فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من الوفاء بموجب ذلك امتناع التصحيح، فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة).

ش: **أقول**: القسم الثاني: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه ــ وهو المستدل ــ مع عدم التعرض لتصحيح مذهب المعترض.

وهذا نوعان: «صريح»، و «غير صريح».

فمثال النوع الأول ــ وهو القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه وهو المستدل صريحاً ــ أن يقول الحنفي في عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح: ممسوح فلا يجب استيعابه بالمسح؛ قياساً على الخف.

فيقول المعترض: هذا أقلبه عليك فأقول: ممسوح فلا يقدر بالربع؛ قياساً على الخف.

أو نقول ــ في هذا المثال ــ: الحنفي يرى في مسح الرأس في الوضوء: لا يكفي فيه أقل من الربع، وعلل ذلك: بأن الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما يطلق عليه الاسم، حيث لا يطلق لاسم على أقل من ربع لشيء، شأنه في ذلك شأن سائر الأعضاء كالوجه ــ مثلاً ــ حيث لا يطلق الاسم على أقل من الربع منه.

فيعترض عليه الشافعي بنفس علته، ويقول: الرأس عضو من أعضاء الوضوء يتقدر غسله بالربع شأنه في ذلك شأن الوجه لا يتقدر غسله بالربع.

فهنا قد أثبت المعترض حكماً منافياً لما أثبته المستدل بنفس علته التي ذكرها فكان ذلك إبطالاً لمذهب المستدل صراحة؛ لأن الحنفية أوجبوا مسح الربع من الرأس في الوضوء.

ويلاحظ هنا: أن المعترض والمستدل تعرض كل منهما في دليله لإبطال مذهب خصمه صريحاً، وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما؛ لأنه يلزم من إبطال كل منهما تصحيح الآخر؛ لجواز أن يكون الصحيح غير ما ذهبا إليه كمذهب بعض المالكية الذين أوجبوا الاستيعاب في المسح.

ومثال النوع الثاني ــ وهو: القلب الذي يقصد به نفي وإبطال مذهب خصمه، وهو المستدل ضمناً، أو بالالتزام ــ: إذا قال الحنفي ــ في مسألة بيع الغائب ــ: إنه عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالعوض شأنه في ذلك شأن النكاح، فإنه يصح مع الجهل بالزوجة بأن لم يرها.

فيعترض عليه الشافعي بنفس علته قائلاً: إنه عقد معاوضة، فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فإنه يصح، ولا يثبت به خيار الرؤية بالاتفاق.

فهنا: لم يعترض المعترض لإبطال مذهب المستدل في القول بصحة البيع مع الجهل صراحة، بل يفهم ذلك بطريق الالتزام، وذلك لأن من قال بالصحة في بيع الغائب على الوصف، قال: بثبوت خيار الرؤية للمشتري عند رؤية البيع، وعليه: فإن خيار الرؤية لازم للصحة، ومتى بطل خيار الرؤية فقد انتفى ذلك اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، وهو صحة البيع.

* * *

الفرق بين القلب والمعارضة

قوله: **(والقلب: نوع من المعارضة، لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بعين المذكور، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل، وبيان الجامع).**

ش: **أقول**: القلب عند من يرى إمكان وجوده وإن كان يعد سؤالاً

مسبقاً وقادحاً من قوادح العلة إلاَّ أن معظم العلماء أرجعه بقسميه السابقين إلى المعارضة باعتباره نوعاً منها.

وهو الحق: فإن القلب في الحقيقة معارضة، فإن المعارضة: تسليم دليل الخصم، وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه، وهذا بعينه صادق على القلب، إلاَّ أن الفرق بينهما: أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة، والأصل اللذين ذكرهما المستدل.

بخلاف القلب فإن علته وأصله هما علة نفسه وأصله.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال القلب

قوله: **(ويجيب عن هذا السؤال بما يجيب به عن المعارضة إلاَّ أنه يسقط منه منع وجود الوصف)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القلب بما يجيب به عن سؤال المعارضة؛ لأنه يعتبر نوعاً منه إلاَّ أن الجواب عن سؤال القلب لا يمكن للمستدل أن يمنع وجود الوصف؛ لأن المعترض والمستدل قد اتفقا عليه.

* * *

السؤال التاسع: المعارضة

قوله: **(الوجه التاسع ـ في السؤال ـ : المعارضة)**.

ش: **أقول**: السؤال التاسع ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : المعارضة.

لما كان سؤال القلب قريباً من المعارضة، أو هو نوعاً من المعارضة ناسب وضع سؤال المعارضة بعد القلب.

تعريف المعارضة لغة

والمعارضة لغة مأخوذة من: مانعته الشيء ممانعة، ومنع الشيء مناعة فهو منيع: اعتز وتعسر.

تعريف المعارضة اصطلاحاً

إن سؤال المعارضة يختلف تعريفه باختلاف أقسامه، ولكن يمكن أن نعرفه بتعريف يجمع القسمين بأن نقول: هو: إقامة دليل يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل.

* * *

أقسام المعارضة

قوله: (وهو قسمان: معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معترضاً عليه).

ش: **أقول**: سؤال المعارضة ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: معارضة في الأصل.

القسم الثاني: معارضة في الفرع.

والمعارضة في الأصل هو أسهلهما؛ لأنه يعترض على الوصف المعلل به، فيبدي معنى آخر يصلح للعلية غير ما علل به المستدل ـ فقط ـ .

أما المعارضة في الفرع فإنه يحتاج إلى ذكر دليل صلاحية ما يذكره للتعليل وذكر أصل يشهد له، فيستلزم ذلك أن يعترض المستدل على هذا

الدليل الذي ذكره المعترض، ثم يجيب المعترض عن ذلك الاعتراض وبذلك انقلب المستدل معترضاً، والمعترض مستدلاً.

* * *

القســم الأول:

المعارضة في الأصل

قوله: **(ومعنى المعارضة في الأصل: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم).**

ش: أقول: هذا تعريف المعارضة في الأصل.

ومعناه: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى آخر يقتضي الحكم غير المعنى الذي ذكره المستدل.

فعلى هذا: فإن الوصف الذي ذكره المستدل لا يتعين أن يكون علة الحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علية الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل، والذي بينه المعترض.

ولعلي أصور لك ذلك بعبارة أخرى، فأقول: المعارضة في الأصل هو: أن يذكر المعترض علة أخرى في الأصل المقيس عليه غير العلة التي علل بها المستدل، وهذه العلة التي ذكرها المعترض معدومة في الفرع، ويدعي المعترض: أن الحكم في الأصل نشأ بالعلة التي ذكرها، لا بالعلة التي ذكرها المستدل.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ــ وهو الحنفي ــ في عدم وجوب تبييت النية في صوم الفرض ــ : إنه صوم عين فيؤدي بالنية قبل الزوال؛ قياساً على النفل.

فيعترض المعترض بقوله: ليس المعنى في الأصل ـ وهو صوم النفل ـ هو ما ذكرت أيها المستدل، بل المعنى فيه: أن النفل مبني على السهولة والتخفيف، وعليه جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع، وهذا بخلاف الفرض.

* * *

مسألة

الوصف أو المعنى الذي أبداه المعترض في الأصل هل يلزم المستدل الاحتراز عنه في دليله بحذفه أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فقد قال قوم: إنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يلزم المستدل حذف المعنى الذي أبداه المعترض في دليله.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من أهل الجدل وغيرهم.

* * *

أدلتهم على ذلك

لقد استدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به، وإنما صح لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه ـ: أنا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجرداً عن المعارض صح التعليل به إجماعاً، وإنما صح التعليل به؛ نظراً لصلاحية فيه، لا لعدم المعارض؛ لأن العدم لا يكون علة، ولا داخلاً فيها، فإذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(ولأن معنى العلة: أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقيبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أنه لا يلزم المستدل حذفه ـ: أنه لا معنى للعلة إلاَّ ما يثبت الحكم عقيبها، وهذا المعنى موجود في الوصفين: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي علل به المعترض، فكان كل واحد منهما علة.

* * *

تـنـبـيـه

قوله: **(فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل، فيكون من قبيل المانع في الفرع)**.

ش: **أقول**: هذا تنبيه أدخله هنا، وإلاَّ هو تابع للطريق الرابع من أجوبة المستدل على المعارضة في الأصل. وإليك بيان المراد من ذلك:

المعترض إذا بين في أصل قياس المستدل وصفاً زائداً على الفرع يصح

تعليق الحكم عليه، فألغاه المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الـوصف الـذي ذكـره المعترض، فبيـن المعتـرض أن في هـذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به، فإنه يلزم المستدل هذا الوصف بحذفه، أو منعه، أو غير ذلك من وجوه الإبطال؛ لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث إنه ما ذكره المستدل للتعليل.

* * *

المذهـب الثانـي

قوله: **(والصحيح: أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ من المذهبين في المسألة السابقة ــ أنه يلزم المستدل حذف المعنى الذي ذكره المعترض في دليله، وهذا ما صححه بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(إذ المناسب العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر، وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة، وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعاً لشغب الخصم إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة: أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل، أو احتمال ثبوته رعاية لما ذكره المستدل، واحتمال ثبوته رعاية لهما جميعاً)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يلزم المستدل

حذف المعنى الذي ذكره المعترض ـ بقولهم: إن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عارياً عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا شهد له أصل فإن الحكم ـ حينئذٍ ـ يثبت على وفقه.

وهناك فرق بين الناظر والمناظر في ذلك. بيانه:

أن الناظر ـ وهو المجتهد ـ لما كان من شأنه استنباط أحكام للحوادث المتجددة فلا يجوز له العمل بالمناسب حتى يبذل جهده وما في وسعه حتى يصل إلى درجة يغلب على ظنه أنه لا مناسب إلاَّ هذا.

وأما المناظر ـ وهو المعترض ـ فإنه لا يطالب إلاَّ بمجرد تقرير المناسبة؛ لأنه أقل درجة من المجتهد.

أي: يكفيه تقرير المناسبة وأنها ثابتة مستقرة وأن الحكم قد ثبت على وفقها. والسبب في ذلك: دفع مشاغبة الخصم، وثبت على ذلك حتى يبين المعترض مناسباً آخر في الأصل، فإذا أثبت المعترض مناسباً آخر فحنيئذٍ تكون احتمالات ثلاثة، هي كما يلي:

الاحتمال الأول: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل.

الاحتمال الثاني: أن تكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المعترض.

الاحتمال الثالث: أن الحكم قد ثبت بالوصفين جميعاً وهما: الوصف الذي علل به المستدل، والوصف الذي أبداه المعترض.

وهذا احتمالات ثلاثة متعارضة.

* * *

بيان أن الاحتمال الثالث أظهر، وسبب ذلك

قوله: (ولعل هذا الاحتمال أظهر، فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً، فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته لمصلحته، لا غير، أي: هي كافية، فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد، فإنا إذا قلنا: «لهذا: لا غير» فقد نفينا ما عداه، فإذا قلنا: «ثبت لهذا الثاني لا غير» كان هذا القول على نقيض الأول، ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضميمة قولنا: «لا غير» فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة المجموع، لا كل جزء بمفرده، وإذا فسرت العلة بأنها أمارة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحال معرفة ثبوته بغيره؛ إذ المعلوم لا يعلم ثانياً).

ش: أقول: إن الاحتمال الثالث ــ وهو: أن الحكم قد ثبت بالوصفين معاً ــ هو أظهر الاحتمالات؛ لأننا إذا قدَّرنا ثبوت الحكم بسبب الوصف الذي ذكره أحدهما دون وصف الآخر فإنه يلزم من ذلك أنا اعتبرنا وصف أحدهما دون الآخر، دون دليل، وهذا خلاف ما اعتدنا من الشارع من اعتباره للمصالح جميعاً دون تفريق.

وإذا قدرنا ثبوت الحكم بكل واحد من الوصفين المناسبين استقلالاً فإن هذا ممتنع؛ لأن معنى تعليل الحكم بالمناسب: هو ثبوته بسبب مصلحته ــ فقط ــ لا غير، وهي: كافية.

فيمتنع أن نقول: ثبت الحكم بالمناسب الفلاني لا غير، وأن نقول: ثبت الحكم بالمناسب الآخر لا غير؛ لما بينهما من التضاد. بيانه:

أننا إذا قلنا لهذا الوصف: ثبت الحكم به لا غير فقد نفينا ما عداه.

وإذا قلنا للوصف الثاني: ثبت الحكم به لا غير كان هذا القول مناقضاً للأول.

ويستحيل أن نعلل أي حكم بواحد من الوصفين بدون أن نضم إليه «لا غير».

* * *

تصوير ذلك

قوله: (وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر: أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً، ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض، ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوته بالمناسبين معاً، وغرض المستدل لا يحصل إلَّا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات).

ش: **أقول**: يمكن أن يؤيد ظهور الاحتمال الثالث ـ وهو: أن الحكم ثبت بالوصفين معاً ـ: ما نراه في الواقع؛ حيث إننا لو رأينا أن زيداً قد أعطى عمراً، وعرفنا أن عمراً فقير وقريب لزيد فإنه يغلب على الظن أن نقول: إن زيداً أعطى عمراً لفقره وقرابته معاً.

ويؤيد ظهور الاحتمال الثالث أيضاً: أن المعترض لا يحتاج إلى ترجيح أي احتمال من الاحتمالات الثلاثة السابقة، بل يكفيه مجرد التعارض بين تلك الاحتمالات، وذلك لأنه معترض على قياس المستدل.

أما المستدل فيحتاج إلى ترجيح أحد الاحتمالات بأي دليل يغلب ظنه على أن قياسه صحيح.

والمعترض يحصل غرضه ومطلبه بأحد احتمالين، وهما:

الأول: احتمال ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.

الثاني: احتمال ثبوت الحكم بالوصفين المناسبين جميعاً: الوصف الذي ذكره هو، والوصف الذي ذكره المستدل.

أما غرض المستدل فيحصل عن طريق ثبوت الحكم بمجرد الوصف الذي ذكره هو.

وإذا تساوت الاحتمالات فإن وجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه، وهو احتمال المستدل.

هذا كله يؤيد أن الاحتمال الثالث أظهر. والله أعلم.

* * *

كيف يجيب المستدل
عن سؤال المعارضة في الأصل؟

قوله: **(وللمستدل ــ في الجواب ــ طرق أربعة)**.

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال المعارضة في الأصل بطرق أربعة هي كما يلي:

الطريــق الأول

قوله: **(أحدها أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم، فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل ــ أيضاً ــ حذفه، ولا يكفيه أن يقول: كل**

واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلة مختصة به، فإن العكس غي لازم في العلل الشرعية).

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ : أن يبين المستدل: أن مثل الحكم المتنازع فيه يثبت بدون ما ذكر المعترض من الوصف، فبان أن ما ذكره المعترض من الوصف عديم التأثير لا يؤثر في الحكم، ولا يعتبر فيه، فيكون الوصف الذي ذكره المستدل هو المستقل بثبوت الحكم.

لكن لو أن المعترض قد بين في الأصل مناسباً آخر غير ما أبطله المستدل فإنه يلزم المستدل ـ أيضاً ـ إبطاله وحذفه بأي طريق.

تنبيه: قال ابن قدامة: «أن يبين مثل ذلك الحكم»، وقد ورد هذا في جميع النسخ المخطوطة، والصحيح أن يقول: «أن يبين أن مثل ذلك الحكم».

* * *

الطريـق الثانـي

قوله: **(الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق، ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية).**

ش: **أقول**: الطريق الثانـي ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ : أن يبين المستدل أن الوصف الذي ذكره المعترض ملغى في جنس الحكم المتنازع فيه وذلك في نظر الشارع.

مثاله: أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها: رقيق فسرى فيه عتق الموسر، قياساً على العبد.

فيقول المعترض: إن في العبد معنى خاصاً يصلح أن يكون علة السراية وهو: الذكورية، وعلل ذلك قائلاً: إن العبد إذا كملت حريته فإنه يصلح للقتال وغيره من الأمور التي لا تصلح للأمة.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : إن الذكورية وصف ملغى في باب العتق في نظر الشرع بدليل الاستقراء والتتبع، فإنا لم نره قد التفت إلى مثل هذه الأوصاف كالطول والقصر، فيكون وصف الرق هو المستقل في حكم السراية.

* * *

الطريق الثالث

قوله: (**الطريق الثالث: أن يبين أن العلَّة ثابتة بنص، أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم**).

ش: **أقول**: الطريق الثالث ــ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ــ : أن يبين المستدل أن علة الوصف الذي ذكره قد ثبتت بالنص من الكتاب، أو السنة، أو ثبتت عن طريق الإيماء والتنبيه من الشارع، أو غير ذلك من طرق إثبات العلة الشرعية التي ذكرنا هناك في مسالك العلة، وإذا كانت العلة قد ثبتت بواحد من الطرق السابقة فهي ثابتة لا يمكن الاعتراض عليها، أو إبطالها.

* * *

الطريق الرابع

قوله: (**الطريق الرابع: يختص ما يدعي المعترض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل، وهو: أن يبين رجحان ما ذكره على ما أبرزه المعترض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض لزم أن**

يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح، وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع، إذا ثبت هذا، فإن كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعترض أن يذكر وصفاً شبهياً؛ لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى).

ش: **أقـول**: الطريق الرابع ـ من طرق الجواب عن سؤال المعارضة في الأصل ـ: إذا ادعى المعترض أن الذي ذكره علة مستقلة دون أن يضمه إلى ما ذكره المستدل، فإن المستدل يجيب بأن يبين أن ما ذكره من العلة أرجح مما ذكره المعترض، ويرجح المستدل ذلك بأحد وجوه الترجيحات التي سيأتي ذكرها في باب التعارض والترجيح إن شاء الله تعالى.

فإذا ظهر ذلك إما بالدليل المرجح، وإما بأن يسلم المعترض ذلك، فإنه يلزم أن يكون ما ذكره المستدل هو العلة.

وعند ذلك يمتنع جعل ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل؛ لما فيه من إهمال الراجح واعتبار المرجوح، وإهمال الراجح واعتبار المرجوح باطل؛ لأن فيه تحصيل مصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها، وهذا ليس من شأن العقلاء، فيستحيل أن ينسب إلى الشارع.

فإذا ثبت امتناع اعتبار المرجوح وإهمال وإلغاء الراجح، فإن كان ما ذكره المستدل من الوصف مناسباً للحكم، فلا يمكن أن يعارضه المعترض بوصف شبهي؛ لأن الشبهي أضعف من المناسب كما سبق.

* * *

القسم الثاني:
المعارضة في الفرع

قوله: **(القسم الثاني ــ في المعارضة ــ: المعارضة في الفرع).**

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من قسمي سؤال المعارضة ــ: المعارضة في الفرع.

تعريفه

قوله: **(وهو: أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم).**

ش: **أقول**: المراد بالمعارضة في الفرع: هو: أن يذكر المعترض في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم الذي ذكره المستدل.

* * *

أضرب سؤال المعارضة في الفرع

قوله: **(وهو: ضربان).**

ش: **أقول**: إن سؤال المعارضة في الفرع ضربان، هما:

الضرب الأول

قوله: **(أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه من نص، أو إجماع، وقد ذكرناه في فساد الاعتبار).**

ش: **أقول**: الضرب الأول ــ من ضربي سؤال المعارضة في الفرع ــ: أن يذكر المعترض دليلاً آكد من قياس المستدل من نص، أو إجماع يدل على خلاف ما دل عليه قياسه، فيتبين ــ بذلك ــ أن ما ذكره المستدل فاسد الاعتبار؛ نظراً لمخالفة قياسه للنص، أو الإجماع، وهذا مذكور في سؤال فساد الاعتبار، وقد سبق بيانه في التفصيل ــ وهو السؤال

الثاني من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ــ فراجعه إن شئت.

* * *

الضــرب الثــاني

قوله: (الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية).

ش: **أقول**: الضرب الثاني ــ من ضربـي سؤال المعارضة في الفرع ــ: أن يذكر المعترض وصفاً يمنع ثبوت الحكم في فرع قياس المستدل، أو يمنع كون وصف المستدل سبباً لثبوت الحكم.

مثال منع الحكم في الفرع: أن يقول المستدل: الوتر واجب؛ قياساً على التشهد في الصلاة، والعلة الجامعة بينهما: كون كل منهما مما واظب عليه النبـي ﷺ ولم يتركه.

فيقول المعترض: بل الوتر مستحب؛ قياساً على سنة الفجر، والجامع بينهما: كون كل منهما يفعل في وقت معين لفرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر في وقت العشاء، وسنة الفجر في وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد.

مثال منع المعترض سببية الوصف الذي علل به المستدل: أن يقول المستدل: المرتدة بدلت دينها فتقتل؛ قياساً على الرجل المرتد.

فيقول المعترض: المرتدة هي أنثى فلا تقتل بكفرها؛ قياساً على الكافرة الأصلية.

فهنا منع المعترض أن يكون تبديل الدين سبباً لقتل المرأة.

* * *

مسألة

ما الذي يحتاجه المعترض إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟

قوله: **(فإن ذكره مانعاً للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه في العلة والأصل، ويفتقر إلى أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف مخيَّل، وإن كان طريقه المناسبة فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي)**.

ش: **أقول**: المعترض إن ذكر وصفاً ومنَع به الحكم في فرع المستدل فإنه يحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: أن يكون الوصف الذي ذكره وأبداه المعترض وجعله مانعاً لحكم المستدل مثبتاً بمثل الطريق الذي أثبت المستدل حكمه وأصله لا فرق بينهما، أو أقوى منه.

الأمر الثاني: أن تكون علة المعترض مثل علة المستدل في القوة: فمثلاً:

إن أثبت المستدل علته بالنص، أو التنبيه، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف مخيل.

وإن أثبت المستدل علته بالمناسبة، فلا تقبل علة المعترض التي أثبتها بوصف شبهي وهكذا.

* * *

مسألة

إن كان وصف المعترض الذي ذكره يمنع سببية الوصف الذي علل به المستدل، فما الحكم؟

قوله: (**وإن ادعى كونه مانعاً للسببية، فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها، وإن بقي احتمال الحكمة ــ ولو على بعد ــ: لم يضر المستدل لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة، وإن بعد فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار، ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه**).

ش: **أقول**: إن منع الوصف الذي ذكره المعترض سببية الوصف الذي علل به المستدل: فإما أن لا يبقى احتمال حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض أو يبقى.

فإن كان الأول ــ وهو عدم بقاء حكمة وصف المستدل مع ما أبداه المعترض ــ فإن المعترض لا يحتاج إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، وذلك لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة؛ حيث إنها المقصودة به، وهو وسيلة إليها، وقد علم أنها منتفية، وإذا انتفى المقصود فلا فائدة في بقاء الوسيلة.

وإن كان الثاني ــ وهو: بقاء احتمال الحكمة، ولو كان احتمالاً بعيداً ــ فإن هذا لا يضر المستدل؛ لأن احتمال حكمة وصفه باق، والوصف مظنة له، وقد عهدنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته، ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وثابت وحينئذٍ فإن المعترض يحتاج إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار، وذلك حتى يقوى على إبطال وصف المستدل.

* * *

الفرق بين المعارضة في الفرع، والمعارضة في الأصل

قوله: (**وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً على دليل المعترض بما أمكنه في الأسئلة التي ذكرناها**).

ش: **أقول**: ذكر في آخر بحث المعارضة في الأصل تنبيهاً يفيد: أن المعارضة في الفرع يتميز عن المعارضة في الأصل: أن المعترض في الفرع ينقلب المعترض مستدلاً على إثبات المعارضة، وينقلب المستدل معترضاً على دليل المعترض، وذلك لأن كل واحد منهما مانع لمقصود خصمه، فثبت لمقصوده هو.

فمثلاً: إذا منع المعترض قياس المستدل، فإنه «أي: المعترض» يحتاج إلى تقوية ذلك المنع بالدليل، ثم يقوم المستدل بالدفاع عن قياسه بواسطة اعتراضه على الدليل الذي ذكره المعترض وهكذا.

* * *

اختلاف العلماء في قبول سؤال المعارضة في الفرع وعدم قبوله

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (**وقد قال قوم: لا تقبل المعارضة**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المعارضة في الفرع لا تقبل.

أي: رد هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ على أن المعارضة في الفرع لا تقبل ــ بقولهم: إن حق المعترض أن يكون هادماً لما ذكره المستدل، لا بانياً، والمعارضة في حكم الفرع بناءً، لا هدم، لأن فيها إبطالاً لمقدمة معينة من مقدمات المستدل، وهذا على خلاف ما كانت عليه المعارضة في الأصل؛ لأنها هناك ترجع إلى منع المقدمة. وهو كون الحكم معللاً بالوصف الذي ذكره المستدل، وعليه: فلا يلزم من قبولها في الأصل قبولها في الفرع.

* * *

المـذهب الثـاني

قوله: **(والصحيح: أنها تقبل).**

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن المعارضة في الفرع تقبل.

أي: أن هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات مقبول.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: **(إذ فيه هدم ما بناه، فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبقَ دلالته؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ــ على أن المعارضة في الفرع مقبولة ــ بقولهم: إن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها

هدماً، لكن يلزم منها هنا هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم.

وأيضاً: فإن المستدل ـ هنا ـ يعتبر متحكماً عند ورودها، والتحكم باطل بالإجماع.

* * *

السؤال العاشر: عدم التأثير

قوله: **(الوجه العاشر ـ في السؤال ـ : عدم التأثير)**.

ش: **أقول**: السؤال العاشر ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : عدم التأثير، ومعلوم: أن التأثير هو: إفادة الوصف أثره فإذا لم يفد فهو عدم التأثير.

* * *

تعريفه

قوله: **(ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل، إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً)**.

ش: **أقول**: عدم التأثير هو: ذكر وصف تستغني عنه العلة في ثبوت حكم أصول القياس، إما لكون الحكم ثبت بدونه، أو لكون ذلك الوصف طردياً لا يناسب ترتب الحكم عليه.

فينقسم عدم التأثير إلى قسمين هما:

القسم الأول: عدم التأثير في الأصل.

القسم الثاني: عدم التأثير في الوصف.

وإليك بيان كل واحد منهما مع الأمثلة:

القســم الأول:

عدم التأثير في الأصل

قوله: (مثال الأول: ما لو قال ــ في بيع الغائب ــ: مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء، ولو كان مرئياً فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل).

ش: **أقول**: القسم الأول ــ من قسمي عدم التأثير ــ: عدم التأثير في الأصل، ومعناه: أن يكون الوصف المعلل به قد استغنى عنه في إثبات الحكم بالأصل المقيس عليه، وذلك لوجود معنى آخر يستقل بالفرض، فيكون الوصف الذي ذكره المعلل لا أثر له في الحكم بالأصل.

مثاله: أن يقول المستدل في بيع الغائب: بيع غير مرئي فلا يصح بيعه وذلك كالطير في الهواء، أو السمك في الماء.

فالمستدل هنا: ذكر أن علة عدم صحة بيع الغائب: كونه غير مرئي.

وللمعترض إبطال ذلك لعدم تأثير تلك العلة بإبداء معنى آخر مستقل بالفرض يصلح أن يكون علة بأن يقول: إن كونه غير مرئي لا أثر له بدليل: أن بيع الطير في الهواء لا يصح، وإن كان مرئياً، لكن العجز عن التسليم، وهو موجود في الأصل كافٍ في التعليل؛ لأنه مستقل بالحكم.

قلت: يرجع هذا القسم إلى معارضة كون الوصف في الأصل له أثر في الحكم بإبداء علة أخرى في الأصل غير التي بنى عليها المستدل حكمه.

* * *

خلاف العلماء في اعتبار هذا القسم

اختلف العلماء في هذا القسم ــ وهو عدم التأثير في الأصل ــ هل يعتبر أو لا؟ على مذهبين:

المـذهب الأول

أن هذا لا يعتبر قادحاً في العلة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم الأستاذ أبو إسحاق، وقالوا ذلك؛ لأنهم اعتبروا هذا الوصف بمثابة إشارة إلى علة أخرى في الأصل، ولا يمتنع عندهم تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين.

* * *

المـذهب الثـاني

أن هذا القسم يعتبر قادحاً مقبولاً، وذهب إلى هذا بعض العلماء، وجعل هؤلاء هذا قادحاً؛ بناءً على مذهبهم من عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

* * *

القسـم الثـاني:

عدم التأثير في الوصف

قوله: **(ومثال الثاني: قولهم ــ في الصبح ــ : صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب، فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى).**

ش: **أقول**: القسم الثاني ــ من قسمي عدم التأثير ــ : عدم التأثير في الوصف والمقصود منه: أن يكون الوصف المذكور في الدليل طردياً، لا مناسبة فيه ولا شبه.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقديم آذانها شأنها في ذلك شأن صلاة المغرب.

فالمستدل ــ هنا ــ جعل عدم القصر علة لعدم تقديم الأذان.

ويلاحظ هنا: أن عدم القصر وصف طردي لا مناسبة فيه لعدم التقديم، ولا شبهة، بدليل: أن عدم التقديم للأذان موجود حتى في الصلاة التي تقصر.

وهذا القسم من عدم التأثير يعود بالنتيجة إلى طلب الدليل على علية الوصف، وذلك لأن المعترض يرى أن الوصف الذي ذكره المستدل لا يصلح أن يكون علة لعدم المناسبة، أو الشبه، فكأنه يقول ــ هنا ــ : إن القصر الذي جعلته علة هنا لا مناسبة فيه أصلاً، فهو طردي.

كما أنه لا يتأتى فيه قياس الشبه بأن يقال: تردد بين الرباعية والثلاثية فوجدناه أكثر شبهاً بالثلاثية فألحقناه بها.

وما دام أن الوصف كذلك لا مناسبة فيه ولا شبه، فإنه لا يصلح للتعليل به.

* * *

تـنـبـيـه

ما سبق من الكلام إذا لم يكن للوصف فائدة أصلاً.

قوله: **(وإن ذكر الوصف لدفع النقض، لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط للحكم، فلا يكون من هذا القسم).**

ش: **أقول**: الوصف المذكور في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم يفد فائدة أصلاً.

أما إذا كان في هذا الوصف فائدة: دفع النقض بأن يشير إلى أن الفرع خالٍ مما يمنع ثبوت الحكم فيه، أو يشير إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فإن ذلك الوصف لا يكون عديم التأثير.

* * *

مسألة

إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فهل يقبل؟

قوله: **(وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف، فيكون مفيداً لغرض في بعض الصور فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة، وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم).**

ش: **أقول**: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره، ففيه تفصيل:

إن كان جوابه خاصاً، وفتياه خاصة فإنه يجوز ذلك، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال.

وإن كان جوابه عاماً، وفتياه عامة، فإنه لا يجوز ذلك، وذلك لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام.

* * *

السؤال الحادي عشر: التركيب

قوله: **(الوجه الحادي عشر ــ في السؤال ــ التركيب، وهو القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل ــ في المرأة البالغة ــ :**

إنها أنثى لا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها؛ لصغرها).

ش: **أقول**: السؤال الحادي عشر ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : التركيب.

وهو: تركيب القياس من المذهبين: مذهب المستدل، ومذهب المعترض.

والمراد به القياس المركب الذي سبق ذكره عند ذكرنا شروط الأصل، ومثل لذلك بقياس العبد على المكاتب، فيقول المستدل: العبد منقوص بالرق، فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

ومثاله هنا: أن يقول المستدل: إن المرأة البالغة أنثى فلا تزوج نفسها بغير ولي؛ قياساً على ابنة خمس عشرة سنة.

فيقول الخصم ـ وهو الحنفي ـ : أنا أمنع تزويج ابنة خمسة عشرة سنة، لكونها صغيرة، ولم أمنع تزويجها لكونها أنثى.

فهنا اختلفت العلة في الأصل، وهذا هو القياس المركب؛ حيث إنه اتفاق الخصمين على حكم الأصل، واختلافهما في علته.

فإذا ألحق أحد الخصمين فرعاً بذلك الأصل بغير علة صاحبه، فالقياس صحيح، ومنتظم.

* * *

مسألة

في خلاف العلماء في صحة التمسك بالقياس المركب

اختلف العلماء في ذلك هل يتمسك به أو لا؟ على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فقيل هذا قياس فاسد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: لا يصح التمسك بالقياس المركب.

دليل ذلك

قوله: (**لأنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن هذا القياس يستلزم انتقال الخصمين معاً إلى مسألة أخرى غير المسألة المتنازع فيها.

فلو رجعنا إلى المثال السابق فإنا نجد أن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، ولكن قياسه على ابنة خمس عشرة سنة أدَّى إلى النزاع في مسألة أخرى، وهي: هل العلة في المنع فيها هي كونها أنثى، أو كونها صغيرة، وهذا مبني على أن خمس عشرة سنة هل هي سن البلوغ أو لا؟

فقال أبو حنيفة: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها تسع عشرة.

وقال الجمهور: إن بلوغ الجارية يكون في بلوغها خمس عشرة.

فهنا حصل انتقال من محل النزاع إلى مسألة أخرى، ولذلك لا يصح التمسك به.

وإذا بطل التمسك بالقياس المركب لا يتصور سؤال التركيب؛ لأنه فرع على قياس باطل، وفرع الباطل باطل.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (**وقيل: يصح التمسك به**).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يصح التمسك بالقياس المركب.

* * *

دليل هذا المذهب

قوله: (**لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به؛ ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع**).

ش: **أقول**: استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن حاصل سؤال التركيب يرجع إلى النزاع في الأصل؛ حيث إن النزاع في علته كالنزاع في حكمه.

ويجوز القياس على أصل مختلف فيه.

فإذا منع المعترض ذلك القياس، فإن المستدل والقائس يثبته بطريقه على حسب أصوله التي يتمسك بها، وحينئذ يصح قياسه.

فكذلك هنا: فيصح قياس البالغة على بنت خمس عشرة بجامع بينهما وهي: كون كل واحدة منهما أنثى.

وأما مأخذ خصمه فيبطل، وهو أنه علل على ما ذهب إليه بالصغر.

فهنا قد ثبت هذا القياس.

وإذا ثبت التمسك بالقياس المركب صح التركيب عليه، ولزم المستدل الجواب عنه.

* * *

السؤال الثاني عشر: القول بالموجب

قوله: **(الوجه الثاني عشر ـ في السؤال ـ : القول بالموجب)**.

ش: **أقول**: السؤال الثاني عشر ـ من الأسئلة والاعتراضات الموجهة إلى القياس ـ : القول بالموجب ـ بفتح الجيم ـ لا بكسرها.

* * *

تعريفه في الاصطلاح

قوله: **(وحقيقته: تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف)**.

ش: **أقول**: المراد بالقول بالموجب: قبول المعترض ما يوجبه المستدل والمعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.

وقد اتفق الأصوليون على هذا، وإن اختلفوا في العبارات.

وستأتي أمثلة على القول بالموجب عندما نتكلم عن أقسامه، إن شاء الله.

* * *

بيان أنه آخر الأسئلة

قوله: **(وإذا توجه: انقطع المستدل، وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع المعترض)**.

ش: **أقول**: هناك أمور ثلاثة لا بد من معرفتها في هذا السؤال ـ وهو القول بالموجب ـ : وهي:

الأمر الأول: أن القول بالموجب إن صح وتوجه على المستدل؛ انقطع المستدل؛ لأن به تبين أن دليله لم يتناول محل النزاع.

الأمر الثاني: أن القول بالموجب إن فسد: انقطع المعترض؛ لأنه بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن المعارض.

الأمر الثالث: أن القول بالموجب آخر الأسئلة والاعتراضات التي توجه إلى القياس على ما يقتضيه ترتيبها.

ويدل على تلك الأمور الثلاثة: أن في القول بموجب الدليل تسليم علته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم، لا يجوز النزاع فيهما، وبهذا يكون آخر الأسئلة، فإن استقر انقطع المستدل، وإن أجاب المستدل عنه بما سيأتي إن شاء الله انقطع المعترض.

* * *

موارد القول بالموجب

قوله: **(ومورد ذلك موضعان)**.

ش: **أقول**: القول بالموجب يورد المعترض على دليلين، هما:

الأول: إما أن يرد على دليل يبطل به مذهب الخصم.

الثاني: وإما أن يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه. وإليك بيان ذلك مع الأمثلة:

المورد الأول

قوله: **(أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم، كما لو قال ــ في القتل بالمثقل ــ: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسل إليه، فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل،**

والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص، فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً).

ش: **أقول**: المورد الأول: ورود القول بالموجب على إبطال مأخذ المعترض فيدفع المعترض عن مذهبه.

أو تقول: ما يكون القول بالموجب فيه يرد على دليل يكون المطلوب به إبطال مذهب الخصم.

وهو ما عبر عنه كثير من الأصوليين بالقول الموجب الذي يقع في جانب النفي، وهو نوعان:

النوع الأول: أن يكون المطلوب نفي الحكم فيكون اللازم من دليل المستدل نفي كون شيء معين موجباً لذلك الحكم.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ـ في القتل بالمثقل ـ : إن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص؛ قياساً على التفاوت في المتوسل إليه، وهو القتل، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه، أو طعنه لم يمنع ذلك من القصاص.

ومعلوم أن في هذا إبطالاً لمذهب الحنفي الذي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص.

فيقول الخصم: أنا قائل بموجب الدليل، وهو: أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، لكن لم لا يمتنع القصاص لشيء آخر غير التفاوت كوجود مانع آخر، أو فقد شرط، أو عدم المقتضى، وما ذكرته أيها المعلل لا يقتضي امتناع شيء من ذلك.

النوع الثاني: أن يكون المطلوب نفي علية ما هو علة الحكم عند الخصم، ويكون اللازم من القياس نفي علية ملزوم علته.

مثال ذلك: أن يقول المستدل ـ في أن الإجارة لا تنقسم بالموت: إن الموت معنى يزيل التكليف، فلا تنفسخ فيه الإجارة، قياساً على الجنون فإنه كذلك.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، وأن الإجارة لا تنفسخ بالموت، وإنما ينفسخ عقده، فقد حدث ما يقتضي ذلك، وهو زوال الملك، ولهذا لو باع العين المستأجرة بالبيع انفسخت الإجارة.

* * *

كيف يجيب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول

قوله: **(وطريق المستدل في دفعه).**

ش: **أقول**: يمكن للمستدل أن يجيب عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول السابق الذكر بطرق:

الطريق الأول

قوله: **(أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه).**

ش: **أقول**: الطريق الأول ـ من طرق جواب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول ـ: أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه كأن يقول المستدل ـ في المثال السابق ـ: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضي القصاص، فيقول ـ أي: المستدل ـ: إذا سلمت ـ أيها المعترض ـ: أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضي، والتقدير أنه موجود.

* * *

الطريق الثاني

قوله: (أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يُعرض له في الدليل كما في مسألة «المديون» لو ذكر في الدليل حكماً أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطء الثيب: أن الوطء لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به، فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه، أو يقول عن هذا الحكم: سئلت، وبه أفتيت، وعن دليله سئلت فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه).

ش: أقول: الطريق الثاني ــ من طرق جواب المستدل عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول ــ : أن يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له في الدليل إما بإقرار، أو اعتراف من المعترض بذلك.

مثال ذلك: أن يقول المستدل: الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

فيقول المعترض: أنا أسلم أن الدين لا يمنع الزكاة، لكن لم قلت: إن الزكاة تثبت؟

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو: أن الزكاة هل تجب مع الدين؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

مثال آخر: قال المستدل: إن وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب.

فيقول المعترض: أنا أسلم أن ذلك لا يمنع، لكن لم قلت: إن الرد يثبت.

فيقول المستدل ــ مجيباً ــ : هذا القول بالموجب لا يسمع؛ لأن محل النزاع في هذه المسألة مشهور، وهو أن وطء الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور.

الخلاف في تكليف المعترض

ذكر مستند القول بالموجب

قوله: **(واختلف في تكليف المعترض إبداء مستند القول بالموجب)**.

ش: **أقول**: المعترض إذا اعترض بسؤال القول بموجب دليل المستدل هل يكلف أن يذكر مستند القول بموجبه مثل أن يقول ـ أي: المعترض ـ: أسلم أن زكاة القيمة تجب في الخيل، لكن زكاة العين لا تجب، ثم الدليل على عدم الوجوب كذا.

أو يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص، ولكن لا يجب؛ لانتفاء السبب.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين هما:

المذهب الأول

قوله: **(فقيل: يلزمه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: إذا قال المعترض بموجب دليل المستدل فإنه يلزمه ويجب عليه أن يذكر مستند القول بموجبه.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(كيلا يأتي به نكراً وعناداً)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ بأنه يلزم المعترض ذكر مستنده ـ بقولهم: إننا قلنا بأنه يلزم المعترض ذكر مستند القول بالموجب؛

لأنه لو لم يلزم بذلك: لأتى بهذا الاعتراض من أجل التنكيد والعناد الموجه إلى المستدل ليقطعه، ويبين نقص علمه، وربما لم يكن ما أتى به حقاً، ثم إنه يلزم بإظهار ذكر مستنده ليعرض على العقول السليمة فقد يكون المعترض متمسكاً بعلل وأدلة توهم هو أنها أدلة، وليست كذلك.

تنبيه: ورد في جميع نسخ الروضة المخطوطة لفظ «نكراً» بالراء، والصحيح: «نكداً» بالدال.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ومنهم من قال: لا يلزمه ذلك)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يلزم المعترض ذكر مستنده إذا قال بموجب دليل المستدل.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(فإنه إذا سلَّم ما ذكره المستدل، وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفي بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله فيتبين أن ما ذكره وليس بدليل)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أنه لا يلزم المعترض ذكر مستنده هنا ـ بقولهم: إن المعترض إذا سلَّم ما ذكره المستدل، وعرف أنه لا يلزم مما ذكره المستدل الحكم فقد أتى بما يجب عليه، ولا زال الخلاف في المسألة باقياً، فتبين أن ما ذكره المستدل ليس بدليل يلزم في المسألة.

واستدل بعضهم لهذا المذهب بقوله: إن المعترض عدل، فلا يقول إلاَّ شيئاً صحيحاً في الغالب، وهو أعرف بما يصلح لمذهبه، فلا يلزمه ذكر مستنده.

الـراجـح

والراجح هو المذهب الأول، وهو: أنه يلزم المعترض ذكر مستنده ـ هنـا ـ لمـا قلنـاه فيمـا سبـق، ولمـا أخـرجـه البخـاري ومسلـم ـ فـي صحيحهما ـ عن النبـي ﷺ أنه قال: «لو أعطي الناس بدعواهم لأدعى قوم دماء قوم وأموالهم، ولكن البينة على المدعي»، وهذا عام.

* * *

المورد الثـانـي

قوله: (**المورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف، مثاله: لو قال ـ في وجوب زكاة الخيل ـ: «حيوان تجوز المسابقة عليه، فتجب الزكاة فيه كالإبل»، فيقول المعترض: أنا قائل بموجبه، وعندي: أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين**).

ش: **أقول**: المورد الثاني: أن يرد القول بالموجب من المعترض إبطالاً لمذهب المستدل باستيفاء الخلاف مع تسليم مقتضى دليله.

أي: أن يكون المطلوب فيه إثبات الحكم في الفرع، ويكون اللازم من دليل المستدل ثبوته في صورة ما من الجنس.

مثاله: أن يقول المستدل: تجب الزكاة في الخيل، وعلل ذلك بقوله: إنه حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب فيه الزكاة؛ قياساً على الإبل.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب الدليل، ومن هنا وجبت فيه زكاة

التجارة، لكن النزاع ليس في زكاة التجارة، إنما في زكاة عينه، ودليلك ـ أيها المستدل ـ إنما يقتضي وجوب أصل الزكاة، ولا يلزم أن إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه.

وهنا يحتمل أن يورد المستدل: أن هذا ليس من القول بالموجب معللاً ذلك بأن كلامنا في زكاة العين فحينما قلنا: «فتجب فيها الزكاة» انصرف إليها؛ لأن الألف واللام للعهد، والمعهود هنا ذهناً هو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب.

ولكن هذا ليس بالقوي؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ، لا بالقرائن.

* * *

طريق المستدل في الدفاع عن هذا المورد

قوله: (وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف، ومحل الفتيا).

ش: **أقول**: للمستدل طريق في دفع هذا الاعتراض ـ في هذا المثال ـ وهو أن يقول: **إن** هذا ليس من القول بالموجب، معللاً ذلك، بقوله: **إن** كلامنا في «زكاة العين» والنزاع فيها، فحينما قلنا: فتجب الزكاة فيها انصرف الذهن إليها؛ لأن الألف واللام للعهد، والمعهود ذهناً هنا هو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب.

قلت: هذا ليس بسديد؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ، لا بالقرائن.

* * *

لو أورد المعترض القول بالموجب على وجه يغير الكلام فلا يتوجه

قوله: (ولو أورد القول بالموجب على وجه يغيِّر الكلام عن ظاهره، فلا يتوجه، فيكون منقطعاً، مثاله: ما لو قال المستدل ـ في إزالة النجاسة ـ: مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعترض: أقول به؛ فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة، ولا الحدث، فلا يصح ذلك، فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله: «مائع»: الخل الطاهر؛ إذ هو محل النزاع، واللفظ يتناوله. والله سبحانه أعلم).

ش: أقول: المعترض إذا أورد القول بالموجب بطريقة ووجه يغير كلام المستدل عن ظاهره، فإن هذا لا يتوجه إلى المستدل، بل يكون المعترض قد تكلم في موضوع آخر، فانقطعت الصلة بينه وبين المستدل.

مثاله: أن يقول المستدل ـ في إزالة النجاسة ـ: مائع لا يرفع الحدث، فلا يزيل النجس كالمرق.

فيقول المعترض: أنا أقول بموجب ذلك، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة، ولا الحدث.

فإن هذا الكلام من المعترض لا يتوجه ولا يصح؛ لأنه أورد القول بالموجب على وجه غيَّر فيه كلام المستدل؛ لأن المستدل يقصد «الخل الطاهر»، فهو المحل الذي تنازع العلماء فيه، والمعترض تكلم عن «الخل النجس».

* * *

اعتراضات أخرى على القياس

قوله: (وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرنا كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين، ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات، أو في المضان، ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا، والجواب عنها، فلا حاجة إلى إعادته).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر قوادح القياس المشهورة ـ وهي: «الاستفسار»، و «فساد الاعتبار»، و «فساد الوضع»، و «المنع بأنواعه الأربعة»، و «التقسيم»، و «المطالبة»، و «النقض»، و «الكسر»، و «القلب»، و «عدم التأثير»، و «المعارضة»، و «التركيب»، و «القول بالموجب»: أراد أن يشير إلى أنه يعترض على القياس باعتراضات وأسئلة أخرى غير ما ذكر، مثل: أن القياس ليس بحجة في الدين الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه أهل الظاهر.

ومثل: منع القياس في الحدود، والكفارات، ومثل: منع القياس في الأسباب والشروط والموانع.

وكل ذلك سبق بيانه بالتفصيل، والأدلة على أن القياس حجة في هذه الأمور.

* * *

خلاف العلماء في وجوب ترتيب هذه الأسئلة

قوله: (وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة، ولا خلاف في أنه أحسن وأولى. والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم).

ش: **أقول**: اتفق العلماء على أن ترتيب الأسئلة والاعتراضات أولى وأحسن من عدم ترتيبها.

وطريقة الترتيب: أن يجعل كل سؤال واعتراض في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم.

ولكن اختلفوا في وجوب ذلك الترتيب على مذهبين:

المذهب الأول ودليله

أنه لا يجب ترتيب الأسئلة والاعتراضات؛ لأن كل سؤال مستقل بنفسه، وجوابه مرتبط به؛ إذ الغرض والمقصود هو: إبطال قياس المستدل، وهذا المقصود يحصل بإيراد الاعتراض والسؤال سواء كان مقدماً أو مؤخراً لا فرق.

ذهب إلى ذلك ابن قدامة ـ هنا ـ ، والشيرازي وغيرهما.

المذهب الثاني ودليله

أنه يجب ترتيبها، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فنوجب ترتيبها نفياً لذلك القبح المذكور؛ حيث إن نفي القبح واجب.

ذهب إلى ذلك العضد في «شرح المنتهى».

الراجح

هو المذهب الأول؛ لما قلناه من التعليل.

وبناء على ذلك فإنه يستحسن أن يكون ترتيب الأسئلة والقوادح كالتالي: الاستفسار، ثم سؤال فساد الاعتبار، ثم فساد الوضع، ثم سؤال منع حكم الأصل، ثم سؤال منع حكم الأصل، ثم سؤال منع وجود الوصف في الأصل، ثم سؤال منع كون الوصف علة، ثم سؤال عدم التأثير، ثم سؤال التقسيم، ثم سؤال النقض، ثم سؤال الكسر، ثمن سؤال المعارضة في الأصل، ثم سؤال التعدية، ثم سؤال التركيب، ثم سؤال منع وجود العلة في

الفرع، ثم سؤال مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل، ثم سؤال المعارضة في الفرع، ثم سؤال الفرق، ثم سؤال القلب، ثم سؤال القول بالموجب.

* * *

هذا آخر المجلد السابع من كتاب: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه» لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة نفع به الإسلام والمسلمين.

ويليه ــ إن شاء الله ــ المجلد الثامن، وأوله: «باب الاجتهاد».

● ● ●

فهرس موضوعات المجلد السابع

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ الجواب عن دليل العبارة الأولى الواردة في دليلهم	٢٣٩
ـ الجواب عن دليل العبارة الثانية الواردة في دليلهم	٢٤١
ـ تنبيه: في بيان قسمين آخرين من أقسام الوصف المناسب هما:	٢٤٢
ـ الوصف المناسب المرسل، تعريفه، ومثاله	٢٤٢
ـ الوصف المناسب الملغى، تعريفه، ومثاله	٢٤٢
ـ النوع الثاني: إثبات العلة بالسير والتقسيم	٢٤٣
ـ تعريف السبر والتقسيم	٢٤٣
ـ تعريف السبر والتقسيم لغة	٢٤٣
ـ تعريف السبر والتقسيم اصطلاحاً	٢٤٤
ـ اعتراض على التسمية بالسبر والتقسيم	٢٤٤
ـ جوابه	٢٤٥
ـ أمثلة للسبر والتقسيم	٢٤٥
ـ شروط صحة السبر والتقسيم	٢٤٧
ـ الشرط الأول: الإجماع على أن الحكم معلل	٢٤٧
ـ دليل هذا الشرط	٢٤٧
ـ الشرط الثاني: أن يكون سبره حاصراً	٢٤٩
ـ كيف يحصر العلل	٢٤٩
ـ الشرط الثالث: إبطال العلل التي حصرها إلاّ واحدة	٢٥١
ـ طرق السبر، وحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليل بها	٢٥١
ـ بيان أن النقض لا يكفي في إفساد علة خصمه	٢٥٣
ـ هل يفسد الوصف الذي ذكره المعترض بقول المستدل: بحثت فلم أجد مناسبة بين ما ذكرت وبين الحكم؟	٢٥٤
ـ مذاهب العلماء في ذلك	٢٥٤

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة
ـ المذهب الأول: أن المعارض في الفرع لا تقبل	٥٢٠
ـ دليل ذلك	٥٢١
ـ المذهب الثاني: أن المعارضة في الفرع تقبل	٥٢١
ـ دليل ذلك	٥٢١
ـ السؤال العاشر: عدم التأثير	٥٢٢
ـ تعريفه	٥٢٢
ـ أقسامه	٥٢٢
ـ القسم الأول: عدم التأثير في الأصل، بيانه مع الأمثلة	٥٢٣
ـ خلاف العلماء في اعتبار هذا القسم	٥٢٤
ـ المذهب الأول: أنه لا يعتبر قادحاً في العلة	٥٢٤
ـ دليل ذلك	٥٢٤
ـ المذهب الثاني: أنه لا يعتبر قادحاً ومقبولاً	٥٢٤
ـ دليل ذلك	٥٢٤
ـ القسم الثاني: عدم التأثير في الوصف، بيانه وأمثلته	٥٢٤
ـ مسألة: إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فهل يقبل؟	٥٢٦
ـ السؤال الحادي عشر: التركيب	٥٢٦
ـ تعريف والأمثلة عليه	٥٢٧
ـ خلاف العلماء في صحة التمسك بالقياس المركب	٥٢٧
ـ المذهب الأول: لا يصح التمسك بالقياس المركب	٥٢٨
ـ دليل ذلك	٥٢٩
ـ السؤال الثاني عشر: القول بالموجب	٥٣٠

• • •

إتحاف ذوي البصائر

بشرح

روضة الناظر

في أصول الفقه

على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

تأليف

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك

بكلية الشريعة بالرياض - قسم أصول الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثامن

دار العاصمة

للنشر والتوزيع



الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة
المملكة العربية السعودية
الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١
هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤

المجلد الثامن

ويشتمل على:

- الاجتهاد، ومسائله.
- التقليد، ومسائله.
- التعارض والترجيح.

الاجتهاد، ومسائله

تعريف الاجتهاد لغة

قوله: **(فصل: في حكم المجتهد، اعلم أن الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلاَّ فيما فيه جهد، يقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة).**

ش: **أقول:** الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد فمادتها الأصلية هي: «ج، هـ، د»، قد استعملت هي وما اشتق منها من الكلمات ـ غالباً ـ في معان تنبـي عن العمل فوق مستوى الأعمال العادية، وعن الحالة التي يصعب تحملها.

قال في «تاج العروس»: الجُهد، و الجَهد ـ بضم الجيم وفتحها ـ: الطاقة والوسع، وقال ابن الأثير: هو بالفتح المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة.

وذكر ابن منظور في «لسان العرب»: أنهما لغتان في الوسع والطاقة.

يقال: اجتهد في الأمر، أي: بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية أو المعنوية، ولهذا يقال: «اجتهد في حمل الرحى والصخرة»، ولا يقال: «اجتهد في حمل خردلة»، أو قلم أو أي شيء خفيف الوزن.

* * *

تعريف الاجتهاد اصطلاحاً

قوله: (**وهو في عرف الفقهاء: مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع**).

ش: **أقول**: لقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف الاجتهاد، فعرفوه بعدة تعريفات أقربها إلى الصواب، هو: «بذل المجتهد ما في وسعه في طلب العلم بأحكام الشرع».

وهو تعريف الغزالي في «المستصفى»، وهو قريب من تعريف الآمدي في «الإحكام»، حيث قال: «الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه».

وأولى تعريف للاجتهاد عندي هو: «بذل الفقيه ما في وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من الأدلة التفصيلية».

ولفظ «بذل» جنس في التعريف، يشمل كل بذل من الفقيه، ومن غيره سواء كان في الأحكام، أو في غيرها، وسواء كانت شرعية أو لغوية أو غير ذلك.

ولفظ «بذل» قد أضيف إلى «الفقيه» لإخراج بذل غير الفقيه كالنحوي، أو المتكلم الذي لا فقه عنده.

والمقصود بالفقيه: هو المتهيء للفقه، ومن عنده ملكة استنباط، وليس المراد من الفقيه: المتفقه بالفعل.

وقد شاع في عصرنا الحاضر: إطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وإن لم يكن مجتهداً، وهذا ليس بصحيح.

والوسع معناه: الجهد والطاقة، ويعرف ذلك بالإحساس بالعجز عن زيادة البحث والنظر.

وخرج بذلك بذل المقصِّر فإنه لا يُسمَّى اجتهاداً في الاصطلاح.

وأتي بلفظ «ظن» لأمرين:

أولهما: لبيان أن الاجتهاد لا يفيد إلاَّ حكماً ظنياً.

ثانيهما: لإخراج الأحكام القطعية كإدراك ما علم من الدين بالضرورة من وجوب صلاة، وزكاة، وصوم، وحج؛ فإن كل ذلك لا يجري فيه الاجتهاد.

وأتي بلفظ «بحكم» للاحتراز عما ليس بحكم.

وأتي بلفظ «شرعي» لإخراج الحكم اللغوي، أو العقلي، أو الحسي، أو العرفي، أو التجريبي.

وأتي بلفظ «عملي» لبيان أن الاجتهاد يجري في الفروع ـ فقط ـ، ولا يجري في الأصول ـ وهي: العقائد ـ.

وقوله: «من الأدلة التفصيلية»، أي: أن الفقيه يبذل جهده لاستنباط حكم شرعي فرعي من آية، أو حديث.

وقد بينت المراد بالفقه والفقيه، أثناء شرحي لأصول الفقه في أول هذا الكتاب.

تنبيه: تعريف ابن قدامة، والغزالي، والآمدي، وما ذكرته بعد ذلك قد رجع إلى النظر إلى الاجتهاد باعتبار المعنى المصدري الذي هو فعل المجتهد، وهو الذي جرت عليه عادة الأصوليين بتعريفه غالباً.

وهناك اتجاه آخر وهو: النظر إلى المعنى الاسمي للاجتهاد، أي: الذي هو وصف قائم بالمجتهد.

فعرف على هذا الأساس بأنه «ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية».

وقيل: إنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

فأورد المعرِّف لفظ: «ملكة» لأمرين:

أولهما: أن صاحب الملكة يصدق عليه أنه مجتهد، سواء باشر عملية الاستنباط فعلاً أم لم يباشر.

ثانيهما: أن لفظ «ملكة» لا يتجزأ؛ لأنه لا يصح أن يقال: إن هذا صاحب ملكة كثيرة، وآخر متوسطة، وثالث صغيرة، وإنما يقال: صاحب ملكة.

وقول المعرِّف: «تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية»، أي: تحصيل الدليل، أو الأمارة على الحكم، وهذا قريب من قول أصحاب الاتجاه السابق حيث قالوا: «التحصيل ظن بحكم شرعي».

* * *

مواضع الاجتهاد ومجالاته

لقد اتضح لك ـ مما سبق من تعريف الاجتهاد ـ بعض المواضع والمجالات التي يجوز فيها الاجتهاد، وإليك بيانها بالتفصيل، فأقول:

إن الاجتهاد يكون في الظنيات ـ فقط ـ وهي تشمل ما يلي:

١ ـ النص القطعي الدلالة، ولكنه ظني الثبوت.

٢ ـ النص القطعي الثبوت، ولكنه ظني الدلالة.

٣ ـ النص الظني الثبوت والدلالة.

٤ ــ الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع.

وإليك بيان ذلك بالأمثلة:

أما الأول ــ وهو: الاجتهاد في ظني الثبوت، قطعي الدلالة ــ فمثاله: نظر واجتهاد المجتهد فيما روي عن النبي ﷺ: «في كل خمس شاة»، فهذا نص قطعي الدلالة؛ لأنه لا يدل إلاَّ على معنى واحد، ولكنه ظني الثبوت؛ لأنه لم ينقل إلينا بطريق التواتر، فيجتهد المجتهد بالبحث عن سنده، وطريق وصوله إلينا، وحال رواته من العدالة والضبط.

أما الثاني ــ وهو الاجتهاد في قطعي الثبوت ظني الدلالة ــ فمثاله: نظر واجتهاد المجتهد في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فهذا قطعي الثبوت؛ لأنه قرآن، ولكنه ظني الدلالة؛ لأن لفظ «القرء» يحتمل أن يكون معناه «الحيض» ويحتمل أن يكون معناه «الطهر»، فيجتهد المجتهد للوصول إلى المراد من أحد المعنيين.

وأما الثالث ــ وهو: الاجتهاد في ظني الثبوت والدلالة ــ فمثاله: نظر واجتهاد المجتهد في نص ثبت ثبوتاً ظنياً، ودلالته دلالة ظنية مثل ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، فيجتهد المجتهد هنا في أمرين:

أولهما: في سند الحديث؛ لأنه لم يثبت بطريق متواتر، والتأكد من رواته.

ثانيهما: في دلالة الحديث؛ لأن الحديث يحتمل معنيين هما: «لا صلاة صحيحة إلاَّ بفاتحة الكتاب»، والمعنى الآخر: «لا صلاة كاملة إلاَّ بفاتحة الكتاب».

وأما الرابع ـ وهو: الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع ـ فإن الفقيه يبذل ما في وسعه في تحصيل حكم حادثة لم يوجد حكمها في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع وذلك بواسطة أدلة أرشده الشارع إليها، مثل: القياس، والاستحسان، والعرف، وسد الذرائع، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، والاستصلاح. وغير ذلك.

* * *

أقسام الاجتهاد
من حيث التمام والنقصان

قوله: **(والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب).**

ش: **أقول**: الاجتهاد ينقسم إلى: «اجتهاد تام» و «اجتهاد ناقص».

فالاجتهاد التام: أن يبذل المجتهد ما في وسعه وجهده لاستنباط حكم شرعي لحادثة حدثت حتى يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب.

أما الاجتهاد الناقص فهو: أن ينظر المجتهد نظراً مطلقاً في تعرف حكم حادثة.

* * *

شـروط المجتهـد

قوله: **(وشرط المجتهد).**

ش: **أقول**: ليس كل طالب علم يصلح أن يكون مجتهداً، بل اشترط العلماء لأن يكون الشخص مجتهداً شرطين عامين، هما:

الشـرط الأول

قوله: (إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي: الأصول التي فصلناها: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها).

ش: **أقول**: الشرط الأول: أن يكون عالماً بالأدلة التي يستدل بها على استنباط الأحكام الشرعية، محيطاً بها، سواء كانت متفقاً عليها كالكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل»، «أي: استصحاب الحال»، والقياس.

أو كانت أدلة مختلفاً فيها كقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وسد الذرائع، والاستصلاح، والعرف، والاستحسان.

وأن يعرف ترتيب تلك الأدلة، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

ولا يمكن أن يكون الشخص مجتهداً إذا كان جاهلاً لأي دليل من الأدلة الشرعية، سواء كان معتقداً له، أو يخالفه.

وسيأتي إن شاء الله ــ تعالى ــ بيان ما سبق ذكره بالتفصيل.

* * *

الشـرط الثانـي

قوله: (فأما العدالة فليست شرطاً لكونه مجتهداً، بل متى كان عالماً بما ذكرناه فله أن يأخذ باجتهاد نفسه، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه).

ش: **أقول**: الشرط الثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة.

وهذا الشرط يشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، ولا يعمل بها الآخرون.

أما هو في نفسه فيجب عليه أن يعمل ويأخذ باجتهاد نفسه إذا كان عالماً بالأدلة الشرعية بأنواعها.

فهذا الشرط شرط لقبول الفتوى، لا شرط صحة الاجتهاد.

سؤال

قال قائل: إن المجتهد الفاسق لو أظهر دليله، وكان دليلاً صالحاً للاحتجاج به فهل يجب الأخذ بقوله، والاعتماد عليه؛ لظهور دليله، ووضوح عدم تلاعبه بالفتوى.

جوابه

في ذلك تفصيل:

إن كان المستمع لهذه الفتوى عالماً ومدركاً لصحة الدليل، ووجه دلالته على الحكم فإنه يعمل بفتوى ذلك الفاسق، لا اعتماداً على اجتهاد المجتهد الفاسق، وإنما عمل به اعتماداً على الدليل الذي أظهره.

وإن كان المستمع لهذه الفتوى لا يعلم ولا يدرك صحة الدليل الذي أظهره ذلك المجتهد الفاسق، فإنه لا يعمل بفتواه مطلقاً.

* * *

شرح وبيان الشرط الأول

لما اشترط العلماء للمجتهد: أن يكون عالماً ومدركاً للأدلة الشرعية المتفق عليها، والمختلف فيها كأن سائلاً، سأل وقال: أنت قلت: يجب عليه معرفة الكتاب والسنة، والإجماع... إلخ. فمتى يكون عارفاً لذلك، وما

تفصيل العلوم التي لا بد منها لتحصيل منصب الاجتهاد، فبين ابن قدامة ــ فيما يلي ــ تفصيل ذلك في كل دليل من الأدلة السابقة. وإليك ذكر ذلك:

أولًا:

ما يشترط في معرفة الكتاب

قوله: **(والواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلق منه بالأحكام)**.

ش: **أقول**: يجب على المجتهد أن يكون عالماً بالقرآن الكريم.

ولم يختلف العلماء في أنه يشترط معرفة ما يتعلق بالأحكام من الآيات، وكذا الإحاطة بالآيات الأخرى مما لا تعلق لها بالأحكام في ظاهر الأمر، وذلك بالرجوع إلى تفسيرات الصحابة لها ومن جاء بعدهم إلى عصر ذلك المجتهد.

* * *

خلاف العلماء في عدد آيات الأحكام

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(وهي قدر خمسمائة آية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن قدر آيات الأحكام: خمسمائة آية، وهو ما ذهب إليه الغزالي، وتبعه ابن قدامة ــ هنا ــ والرازي.

المذهب الثاني

أن عددها تسعمائة آية، وهو ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك.

المذهـب الثالـث

أن عددها ألف ومائة آية، وهو مذهب أبـي يوسف.

المذهـب الرابـع

وهو المختار عندي: أن غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي.

فحصر آيات الأحكام بعدد معين بعيد عن الصواب، لأن القرآن كله لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه: إما بطريق دلالة المطابقة، أو دلالة التضمن، أو دلالة الالتزام.

ويختلف ذلك باختلاف قرائح المستنبطين، وأذهانهم.

* * *

هل يشترط حفظ ما اشترط معرفته من الآيات؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

قوله: **(ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه لا يشترط حفظ ما اشترط معرفته من الآيات، سواء كانت محددة بخمسمائة آية، أو تسعمائة أو أزيد من ذلك، أو القرآن كله.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، وهو الصواب؛ لأن القدرة على الاجتهاد لا توجد عند الإنسان إلاّ بالنظر في القرآن، بل بإدامة النظر فيه، وذلك لا يتوقف على الحفظ.

وقالوا: إنه يشترط فقط: أن يعلم مواقع الآيات التي تخص هذه الحادثة الواردة فيطلبها حال حاجته إليها.

المذهب الثاني

أنه يشترط حفظ ما اشترط معرفته من الآيات، أو حفظ القرآن؛ لكون الحافظ أضبط لمعانيه من غير الحافظ الناظر فيه.

* * *

ثانياً:

ما يشترط في معرفة السنة

قوله: (والمشترط في معرفة السنة: معرفة أحاديث الأحكام، وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة).

ش: **أقول**: من شروط المجتهد الأساسية: فهم ومعرفة السنة النبوية؛ لأنه لا يعقل أن يستغني مسلم في فهم هذا الدين وفهم كلام رب العالمين عن الاستعانة بمن نزل عليه كلام الله.

ولا بد لأن يكون عارفاً وعالماً بذلك أن يطلع على شروح الأحاديث وبيان المراد منها من عصر الصحابة إلى عصره.

* * *

هل يشترط معرفة جميع الأحاديث؟

اتفق العلماء على أنه لا يشترط ذ لك، بل الشرط معرفة مقدار ما تتعلق به الأحكام.

ولكنهم اختلفوا في عدد ما يستنبط منه الأحكام الفقهية:

فقيل: إن عدد هذه الأحاديث المسماة بأحاديث الأحكام ثلاثة آلاف، وهو قول ابن العربـي.

وقيل: خمسمائة حديث، حكاه الماوردي.

وقيل: إن أصـول الأحـاديث التي تدور عليها الأحكام خمسمائة، وهي مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث، وهو قول ابن القيم ـ رحمه الله ـ .

وقيل: ألف ومائتان.

وسئل الإمـام أحمد ـ رحمه الله ـ وقيل لـه: إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث هل يكون فقيهاً؟ قال: لا، قال: فمائتي ألف حديث؟ قال: لا، قال فثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قال: فأربعمائة ألف؟ فأشار بيده بأنه قد يكفيه.

وهذا محمول على الاحتياط والتغليظ.

والحق: أن الجزم بعدد أحاديث الأحكام بعيد، لذلك تجد جمهور الأصوليين اكتفوا باشتراط معرفة ما تتعلق به الأحكام إجمالاً.

والسر في هذا الإطلاق هو: أن المجتهد الذي توفرت فيه جميع شروط المجتهد إذا لم يطلع على حديث مما يمكن أن يغيب عن ذهنه بعد البحث الجاد عن كل ما يتصل بموضوع اجتهاده من النصوص ما لا يمنعه ذلك من تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وقد اجتهد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وقد ظهر لهم بعد ذلك حديث يخالف اجتهادهم، أو يوافقه، ولم يسلب ذلك منهم ملكة الاجتهاد.

* * *

هل يشترط حفظ أحاديث الأحكام؟

لا يشترط حفظ أحاديث الأحكام، وإنما المشترط هو معرفة مواقع أحاديث الأحكام في كتب السنة.

* * *

معرفة الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة

قوله: (ولا بد من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ).

ش: **أقول:** يشترط للمجتهد أن يكون عارفاً الناسخ والمنسوخ من نصوص الكتاب والسنة، وفهم وإدراك ذلك ضروري؛ لمعرفة ما هو الحكم في الواقع، ولأجل أن لا يستدل بآية منسوخة، أو حديث منسوخ فيبطل الحكم.

وليس هذا شرطاً مستقلاً، لكن هذه المعرفة داخلة في فهم كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ.

ولا يشترط أن يكون حافظاً لجميع النصوص المنسوخة، والنصوص الناسخة، بل تكفيه القدرة على الرجوع إلى ما عنده من المصادر الموثوق بها ليعرف أن ما تمسك به غير منسوخ.

* * *

كيف يعرف المجتهد صحة الحديث من ضعفه؟

قوله: (ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف: إما بمعرفة رواته، وعدالتهم، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها).

ش: **أقول**: إن المجتهد لا بد أن يعرف علم مصطلح الحديث، ورجال الحديث لمعرفة مدى قوة سند الحديث، ومرتبته في القوة والضعف؛ ليتمكن من العمل بالصحيح منه، ومن ترجيح ما هو أقوى من غيره فيما إذا لم يجد بداً من ذلك.

ويعرف الصحيح من الضعيف بطريقين:

الأول: بواسطة معرفة رواة الحديث، وعدالتهم ويحكم على الحديث بنفسه.

الثاني: أن يعتمد في ذلك على الكتب الصحيحة التي ارتضاها الأئمة مثل: «صحيح البخاري»، و «صحيح مسلم»، و «سنن أبي داود»، و «سنن الترمذي»، والنسائي وابن ماجه، و «مسند الإمام أحمد»، و «بدائع المنن» للشافعي، و «الموطأ» للإمام مالك وغيرها.

وهذا الطريق هو الأمثل في عصرنا الحاضر لا سيما وأنه قد دونت الأحاديث في الكتب المعتبرة، وبوبت تبويباً تجعل أي باحث يرجع إليها بسهولة ويسر في كل باب من أبواب الفقه، وبينت درجة كل منها من الصحة والضعف، وتكلم علماء الرجال على رواتها، وبينوا ما فيها من قوة وضعف بياناً كافياً شافياً.

فما على المجتهد إلاَّ أن يمارس هذه الكتب ويكثر الاشتغال عليها كثرة وممارسة تسهل على المجتهد الوصول إلى الأحاديث الصحيحة التي يريد أن يستنبط الأحكام منها.

* * *

معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث

لقد شدد الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في هذا الشرط، وذكر أن معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث لا بد منه؛ لأنه لا يمكن أن نعرف معنى النص فهماً دقيقاً وصحيحاً إلاَّ بعد معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث.

* * *

معرفة مكي الآيات والمدني منها

واشترط ـ أيضاً ـ أن يعرف المكي من الآيات، والمدني منها، لكي نعرف المتقدم منها والمتأخر.

ولكن ليست أهميته ذلك بمثابة معرفة أسباب النزول؛ لأن معظم الأحكام نزلت في المدينة، ومعرفة المتقدم من هذه الآيات من متأخرها لا يتيسر بمعرفة المكي والمدني ـ فقط ـ ؛ لأن معظم هذه الآيات مدنية.

* * *

ثالثاً:

ما يشترط في معرفة الإجماع

قوله: **(وأما الإجماع فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف المسألة التي يفتي فيها: هل هي من المجمع عليه؟ أو من المختلف فيه؟ أم هي حادثة؟)**.

ش: **أقول**: يشترط أن يكون المجتهد عالماً بالمجمع عليه، والمختلف فيه.

أما المجمع عليه فيظهر في حادثة عرفها المجتهدون السابقون،

وأعطوها حكماً، ثم أجمعوا عليه، فهذه الحادثة لا يجوز لمن يأتي بعدهم من المجتهدين أن يعطيها حكماً مخالفاً للحكم المجمع عليه، وإلاَّ كان خرقاً للإجماع، وهو غير جائز.

ولا يلزم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع، بل في كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع.

وأما المختلف فيها من المسائل التي اختلف فيها الفقهاء فلا بد أن يعرف المسألة، وأدلة كل فريق، وأن يعرف منهم الفقهاء الذين اختلفوا.

ولقد كان الإمام أبو حنيفة يعتبر أعلم الناس باختلاف الناس في المسائل، فإذا تنازع الآراء المختلفة يجعل نور الحق يلمع من بينها.

وكان الإمام مالك إذا التقى بتلاميذ أبـي حنيفة سألهم عما كان يقول أبو حنيفة في المسائل التي تعرض أثناء دراسته.

ولقد أوجب الإمام الشافعي أن يعرف الفقيه المجتهد رأي مخالفه ليبعد الغفلة عن نفسه من جهة، ويثبت في إدراك الحق الذي ارتضاه واعتقده إن لم يجد في كلام مخالفه ما يرده.

وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، فإن دراسة أقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين وغيرهم ممن جاء بعدهم، والموازنة بينها من حيث الدليل والمنزع هو الذي يربـي ملكة النقد والتقدير والفحص.

وقد ذكر بعض العلماء في مصنفاتهم اختلاف الصحابة والتابعين، واختلاف فقهاء المسلمين، وجمعوها، فارجع إن شئت إلى كتاب «المغني» لابن قدامة، و «المجموع شرح المهذب» للنووي، و« الحاوي» للماوردي، و «بداية المجتهد» لابن رشد، و «المبسوط» للسرخسي، و «المحلى» لابن حزم، و «الذخيرة» للقرافي.

* * *

رابعـاً:

ما يشترط في معرفة الاستصحاب

قوله: (ويعلم استصحاب الحال ما ذكرناه في بابه).

ش: أقول: لا بد أن يعلم المجتهد استصحاب الحال بأنواعه الأربعة التي ذكرناها سابقاً، وهو الأصل الرابع من الأدلة الشرعية التي اعتمدها ابن قدامة تبعاً للغزالي.

أي: أن يعرف المجتهد أن لا حكم إلاَّ بالشرع، ولا يجوز لأي إنسان العمل بشيء، أو الامتناع عن العمل به، امتثالاً لحكم الشرع من غير أن يرد دليل من قبله به.

وقد عبر عنه بعضهم بدليل العقل، وعبر عنه آخرون بالبراءة الأصلية.

وعبر عنه فريق ثالث باستصحاب العدم الأصلي.

ولعل من لم يذكر هذا الشرط اكتفى بوضوحه؛ لأن الكلام في المجتهد، ومن كان مجتهداً توفر لديه كافة الشروط، لا يتصرف إلاَّ فيما ورد في الشرع من الأدلة، ولا يستنبط إلاَّ من النصوص، أو ممن دلت النصوص على كونه دليلاً.

وفي رأيـي: أن اشتراط معرفة الكتاب والسنة يغني عنه.

* * *

خامساً:

ما يشترط في معرفة القياس

لقد ذكر ابن قدامة ــ في الشرط الأول ــ القياس من الأدلة التي يجب على المجتهد الإحاطة بها، فما الذي يشترط في معرفة القياس؟

أقول: يجب عليه أن يعرف حقيقة القياس، وأركانه، وشروط كل ركن، وتقسيماته، وعلل الأحكام، وطرق مسالك العلة النقلية والاجتهادية، ومصالح العباد، وأصول الشرع الكلية، والقوادح والاعتراضات التي يمكن أن يبطل القياس بها، فمن لا يعرف القياس لا يمكنه الاستنباط.

قال الشافعي: «من لم يعرف القياس فليس بفقيه»، وقال أحمد: «لا يستغني أحد عن القياس»، وعرف الشافعي الاجتهاد بأنه القياس.

وسبب أهمية القياس: أن العلم بالقياس يقتضي العلم بجميع الشريعة تقريباً.

* * *

سـادسـاً:

ما يشترط في معرفة نصب الأدلة

قوله: **(ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها)**.

ش: **أقول**: لا يمكن أن تنتج تلك الأدلة الأربعة أو الخمسة السابقة الذكر ــ وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس ــ إلاَّ بمعرفة نصب الأدلة، أي: يعرف أقسام الأدلة، وأشكالها، وشروطها، فيعلم أن الأدلة عقلية تدل لذاتها، وشرعية صارت أدلة بوضع الشارع، ووضعية، وهي العبارات اللغوية، ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه في المقدمة المنطقية من مدارك العقول، لا بأقل منه، فإن من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم، ولا حقيقة الشرع.

* * *

سـابـعـاً:

ما يشترط في معرفة الكتاب والسنة

قوله: (ومعرفة شيء من النحو، واللغة، يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو: ما يميز به بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده، ونصه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه، ولا يلزم من ذلك إلاّ القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه).

ش: **أقول**: لما كان القصد من معرفة الكتاب والسنة هو: الإحاطة بما يمكن من استنباط ما فيها من أحكام، وكانت الأحكام إنما تؤخذ من ألفاظها العربية، فقد كان تمام العلم بهما محتاجاً إلى العلم بقواعد اللغة العربية من لغة، ونحو، وبلاغة، ومعرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام.

ولا يشترط أن يتعمق في علم النحو واللغة ومعرفة دقائقها، كأن يكون مثل سيبويه، والكسائي، والخليل، والمبرد، وأمثالهم.

وإنما ينبغي معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يفرق بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامه، وخاصه، ومحكمه، ومتشابهه، ومطلقه، ومقيده، ونصه، وفحواه، ولحنه، ومفهومه، والمواضع التي يحسن فيها الفصل والوصل، وذلك بالقدر الذي يتعلق بالكتاب، والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه، والكلمات التي تمس الحاجة إليها في استنباط الأحكام كالإقرارات، وألفاظ البيوع، والتزويج.

ويتفطن للمراد هل أريد باللفظ المعنى اللغوي له، أو العرفي،

أو الشرعي بقرائن السياق، والقرائن العقلية ، وحال المتكلم، والموضوع الذي قيل فيه، والغرض الذي سيق لأجله.

* * *

لا يشترط معرفة تفاريع الفقه

قوله: **(فأما تفاريع الفقه، فلا حاجة إليها؛ لأنها مما ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟)**.

ش: **أقول:** لا يشترط للمجتهد معرفة تفاريع الفقه، ولا يحتاج المجتهد إليها وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة وبلوغ رتبة الاجتهاد؟ فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد عليه شرط؟

نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في عصرنا بممارسته، فهو طريق تحصيل الدربة والتمارين في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك.

* * *

بقية شروط المجتهد

ما سبق ذكره هي شروط المجتهد المطلق، وهو الذي يفتي في جميع الشرع وهي كثيرة، وإليك ذكرها:

الأول: معرفة الكتاب.

الثاني: معرفة السنة.

الثالث: معرفة الناسخ والمنسوخ منهما.

الرابع: معرفة أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث.

الخامس: معرفة المسائل المجمع عليها والمسائل المختلف فيها.

السادس: معرفة استصحاب الحال.

السابع: معرفة القياس.

الثامن: معرفة جميع الأدلة السابقة، والأدلة المختلفة فيها، والحرص على الإحاطة بها، ومعرفة ما يقدم منها وما يؤخر، وشروط كل واحد منها.

التاسع: عدالة المجتهد، وهذا شرط لقبول اجتهاده.

وهذه الشروط قد سبق الكلام عنها.

العاشر: معرفة أصول الفقه؛ لأنه عماد الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركانه، فإذا عرف المجتهد القواعد الأصولية، مثل: كون الأمر إذا تجرد عن القرائن يقتضي الوجوب و «أن النهي المجرد عن القرائن يقتضي التحريم، فإنه يمكنه أن يستنبط الحكم المراد من الأوامر والنواهي الواردة في القرآن أو السنة.

الحادي عشر: معرفة مقاصد الشريعة بأن يفهم المجتهد مقاصد الشارع العامة من تشريع الأحكام، وأن يكون خبيراً بمصالح الناس، وأحوالهم، وأعرافهم، وعاداتهم؛ لأن فهم النصوص وتطبيقها على الواقع متوقف على معرفة هذه المقاصد، كما أن الأدلة الفرعية قد تتعارض مع بعضها ـ في نفس المجتهد ـ فيأخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع.

وقد تحدث وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية فيلجأ إلى الحكم بواسطة المصالح، أو العرف وذلك بسبب مقاصد الشريعة العامة من التشريع، فلا يحمل المجتهد المستفتي على الشديد من الأحكام، ولا يحمله على الخفيف منها، بل يرى ما هو الأصلح في شأنه. والله أعلم.

* * *

تجـزؤ الاجتهـاد

معناه: أن المجتهد يجتهد في استنباط بعض الأحكام، دون بعض.

أي: يستطيع أن يجتهد في مسألة معية دون مسألة أخرى في نفس الباب، فهل يجوز ذلك، أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

* * *

المـذهب الأول

قوله: **(وليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها، فهو مجتهد فيها، وإن جهل حكم غيرها، فمن نظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض أصولها، ومعانيها، وإن جهل الأخبار الواردة في تحريم المسكر، والنكاح بلا ولي).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز تجزؤ الاجتهاد.

أي: أن الشخص إذا عرف مسألة معينة وأدلتها، وطرق النظر فيها، وما قيل عنها ولها وفيها فإنه يجوز أن يجتهد فيها، ويعمل باجتهاده.

وهذا مذهب جمهور العلماء.

فمثلاً، لو بلغ درجة الاجتهاد في مسألة «المشركة» ـ وهي: زوج وذات سدس من أم أو جدة، وأخوة لأم وأخوة أشقاء ـ وعرف ما يتصل وما يتعلق بها من معرفة علم الفرائض وأركانه، وشروطه فإنه يقبل اجتهاده، ويعمل به وإن كان جاهلاً بأي مسألة أخرى كأن يكون جاهلاً بالأخبار الواردة في مسألة تحريم المسكر، أو كان جاهلاً في مسألة «النكاح بلا ولي».

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أنه يجوز تجزئة الاجتهاد ــ بدليلين هما:

الدليل الأول

قوله: **(إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها، فلا تضر الغفلة عنها، ولا يضره ــ أيضاً ــ قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله «امسحوا برؤوسكم»، وقس عليه كل مسألة).**

ش: **أقول:** الدليل الأول ــ على جواز تجزئة الاجتهاد ــ : أنه لا صلة لمسألة المشركة ــ مثلاً ــ بأي مسألة أخرى كمسألة النكاح بلا ولي، أو تحريم المسكر، إذن يتم النظر في مسألة «المشركة» بلا نقصان، فالغفلة عن أي شيء لا يتصل بمسألة «المشركة» لا يفيد النقص، ولا دخل لذلك في تلك المسألة، فلا يضره.

وكذا من عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي، وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله ــ تعالى ــ : ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾ [المائدة: ٦]، وقس على ذلك ما في معناه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ألا ترى أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين: لا أدري، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد. والله أعلم).**

ش: أقول: الدليل الثاني ــ على جواز تجزئة الاجتهاد ــ : لو كان العلم في جميع أبواب الفقه شرطاً للقدرة على الاجتهاد في كل مسألة لكان توقف بعض الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وبعض الأئمة في الفقه عن الفتيا في بعض المسائل وعدم قدرتهم على ذلك مخرجاً لهم عن الاجتهاد، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه قد توقف بعض الصحابة عن الفتوى في بعض المسائل ومع ذلك كان مجتهداً، كذلك الإمام مالك ــ رحمه الله ــ سئل عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها: «لا أدري»، ولم يكن توقفه وعدم درايته قد أخرجه عن درجة الاجتهاد.

كذلك الإمام الشافعي، والإمام أحمد ورد عنهما مثل ذلك، قد ذكرتها في أول هذا الشرح لروضة الناظر أثناء شرحي لتعريف «الفقه»، الوارد في اسم «أصول الفقه».

وهذا المذهب ــ وهو جواز تجزئة الاجتهاد ــ هو الصواب عندي؛ لأمرين:

أولهما: أن القول بالمنع يترتب عليه ترك العلم الحاصل عن دليل إلى تقليد، وهو خلاف المعقول، وفي التقليد ريب عند المقلد هذا من جهة مطابقة الدليل لما قلد فيه أم لا؟ وعمله الحاصل عن الدليل خال عن هذا، الريب، وقد قال رسول الله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة».

ثانيهما: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، حيث أمر بالاستفتاء من نفسه، ولا تكون نفسه معدة للفتوى في كل أمر فلزم أن يكون في البعض، وهذا هو مطلوبنا.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يجوز تجزئة الاجتهاد.

أي: من عرف تفاصيل مسألة من المسائل واجتهد فيها لا يقبل اجتهاده، ولا يعمل بها.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء، منهم الفناري، وملا خسرو من الحنفية والشوكاني من الشافعية.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب ـ على عدم جواز تجزئة الاجتهاد ـ بأدلة، إليك ذكر أهمها:

الدليل الأول

قالوا: فيه: إن من لم يحط بأدلة جميع أبواب الفقه ومسائله لا يحصل له عند البحث عن حكم مسألة ظن عدم المانع؛ لإمكان وجود ما يتصل بموضوعه في موضع آخر لم يقدر له الاطلاع عليه، والنظر فيه، ومن لا يحصل له ذلك الظن لا يتمكن من استخراج الحكم؛ إذن: لا يعتبر عمله اجتهاداً شرعياً يصح أن يؤخذ به.

جوابه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن المجتهد الخاص لا يسوغ له الاجتهاد إلاَّ إذا غلب على ظنه أنه قد أحاط بجميع ما يتعلَّق باجتهاده من الأدلة، أما الاحتمالات التي لا دليل عليها فلا تؤثر على اجتهاده.

الدليل الثاني

قالوا: فيه: إنه لو جاز تجزئة الاجتهاد للزم عليه أن يقال: نصف مجتهد، وثلثه، وربعه، ولم يقل بذلك أحد.

جوابه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ: لا نسلم ذلك، أي: لا يلزم ما ذكروه، فلا يُسمَّى المجتهد في بعض المسائل دون بعض، نصف مجتهد ولا نحو ذلك، بل يُسمَّى مجتهداً في ذلك البعض، وهو اجتهاد تام فيما اجتهد فيه، وإن كان قاصراً بالنظر إلى من فوقه من المجتهدين.

* * *

سؤال

متى يكون الاجتهاد فرض عين على شخص معين، ومتى يكون فرض كفاية، ومتى يكون مندوباً، ومتى يكون حراماً؟

جوابه

أقول في الجواب عن ذلك: إذا توفرت شروط المجتهد السابقة، فالاجتهاد في حقه يكون تارةً فرض عين، وتارة فرض كفاية، وتارة يكون مندوباً، وتارة يكون حراماً. وإليك بيان ذلك:

أولاً: يكون الاجتهاد فرض عين في حالتين:

الحالة الأولى: اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به؛ لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره في حق نفسه، ولا في حق غيره.

الحالة الثانية: اجتهاد المجتهد في حق غيره إذا تعين عليه الحكم فيه بأن ضاق وقت الحادثة فإنه يجب على الفور؛ لأن عدم الاجتهاد يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ممنوع شرعاً.

ثانياً: يكون الاجتهاد فرض كفاية عندما تنزل حادثة بأحد فاستفتى أحد العلماء، فإن الوجوب يكون فرضاً عليهم جميعاً، وأخصهم بفرضه، المخصوص بالسؤال عنها، فإن أجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم، وإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا.

ثالثاً: يكون الاجتهاد مندوباً إليه في حالتين، هما:

الحالة الأولى: أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل وقوعها.

الحالة الثاني: أن يستفتيه سائل عن حكم حادثة قبل نزولها.

رابعاً: يكون الاجتهاد محرماً في حالتين، هما:

الحالة الأولى: أن يقع الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص، أو إجماع.

الحالة الثانية: أن يقع ممن لم تتوفر فيه شروط المجتهد فيما يجتهد فيه؛ لأن نظره لا يوصله إلى الحق، فيفضي إلى الضلال، والقول في دين الله بغير علم.

* * *

مسـألـة

حكم التعبد بالاجتهاد في زمن النبـي ﷺ

جمهور العلماء ذهبوا إلى جواز الاجتهاد لكل شخص قد توفرت فيه شروط المجتهد السابقة بعد عصر النبي ﷺ ولم يخالف في ذلك إلاَّ الشيعة الذين يقولون بعصمة أئمتهم، وأنهم مصادر التشريع.

أما اجتهاد الصحابة في عصر النبـي ﷺ فقد اختلفوا في جوازه والتعبد به على مذاهب، كما يلي:

سرد المذاهب في هذه المسألة

قوله: **(مسألة: ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبـي ﷺ، للغائب، فأما الحاضر فيجوز له ذلك بإذن النبـي ﷺ وأكثر الشافعية يجوِّزون ذلك بغير اشتراط، وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبـي ﷺ؛ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم إلى الظن، وقال آخرون: يجوز للغائب، ولا يجوز للحاضر).**

ش: **أقول**: سرد ابن قدامة ـ رحمه الله ـ بعض المذاهب في هذه المسألة، وقد نقلت ذلك دون تفصيل لأن ابن قدامة ـ رحمه الله ـ قد ذكرها إجمالاً، وقدم، وأخر، لذلك سأفصِّل ذلك فيما يلي، فأقول:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين هما:

المـذهب الأول

أنه لا يجوز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل هؤلاء على عدم الجواز بأدلة، منها:

الدليـل الأول

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ يمكنهم معرفة الحكم عن طريق الوحي الصريح فيرجعون إلى النبـي ﷺ وكل من كان قادراً على العلم لا يجوز له الاعتماد على الظن الحاصل بالاجتهاد، فلا يجوز لهم الاجتهاد مع وجوده ﷺ بينهم.

وهذا هو بيان ما ذكره ابن قدامة من دليلهم.

جـوابـه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن ذلك يحتاج إلى تفصيل، وهو:

أما الغائب عن النبـي ﷺ فهو غير قادر على معرفة الحكم من الرسول ﷺ، والمفروض أنه بحاجة إلى معرفة الحكم قبل الوصول إليه.

أما الحاضر فإنه يجوز أن لا يكون في تلك الساعة قد نزل على النبـي ﷺ وحي، وهذا هو المفروض؛ لأنه لو نزل الوحي عليه لأخبرهم به.

وعلى هذا: فيجوز أن يأتي عليهم وقت يحتاجون فيه إلى معرفة الحكم، وهم قادرون على معرفته من الوحي، فيجوز لهم الاجتهاد.

* * *

الدليـل الثـاني

أن الصحابة رجعوا إلى النبـي ﷺ يسألونه عن حكم وقائع حدثت لهم،

ولو كان الاجتهاد في زمانه ﷺ جائزاً لاجتهدوا واستنبطوا أحكامها بأنفسهم، ولما رجعوا إليه ﷺ، ورجوعهم إليه يدل على أن الرجوع واجب، واجتهادهم حرام.

جـوابـه

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن رجوعهم إلى النبـي ﷺ في بعض الأمور لا يدل على منعهم من الاجتهاد كلية؛ لأنهم رجعوا إليه فيما لم يظهر لهم فيه وجه الحكم بالاجتهاد.

أو لأنهم مخيرون بين الرجوع إليه، وبين الاجتهاد.

أو أن الذي رجع إليه لم تتوفر شروط المجتهد فيه.

* * *

المـذهب الثـاني

أنه يجوز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، ومنهم ابن قدامة ـ هنا ـ .

لكن أصحاب هذا المذهب اختلفوا فيما بينهم على أقوال، هي كما يلي:

القول الأول: أنه يجوز التعبد بالاجتهاد في زمان النبـي ﷺ للغائب عن النبـي مطلقاً، سواء كان قاضياً، أو والياً.

ولا يجوز الاجتهاد في حضرة النبـي ﷺ إلاَّ بعد إذنه.

وهذا الذي أشار إليه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ .

القول الثاني: إنه يجوز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ للغائب من الولاة والقضاة ــ فقط ــ .

القول الثالث: إنه يجوز الاجتهاد في عصره ﷺ مطلقاً، سواء كان قاضياً، أو والياً، أو غير ذلك.

ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية، ومنهم: الغزالي، والآمدي والرازي، وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية، والقاضي أبـي بكر الباقلاني من المالكية.

القول الرابع: أنه يجوز الاجتهاد في عصره ﷺ للغائب والحاضر لكن بشرط إذنه ﷺ، أو للضرورة القصوى.

وأصحاب هذا القول اختلفوا في كيفية الإذن:

(أ) فقال بعضهم: يشترط الإذن الصريح من النبـي ﷺ.

(ب) وقال آخرون: يكفي مطلق الإذن: صريحاً كان أو غير صريح.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون بجواز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ والتعبد به بأدلة كثيرة، منها:

* * *

الدليـل الأول

قوله: (قصة معاذ حين قال: «أجتهد رأيـي»، فصوبه).

ش: **أقول**: الدليل الأول: حديث معاذ؛ حيث إن النبـي ﷺ قال له ـ حين بعثه إلى اليمن قاضياً ـ : «إن عرض عليك قضاء بم تقضي؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيـي، فقال: «الحمد الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله».

وهذا الحديث مشهور قد تلقته الأمة بالقبول، وقد حمل لواءه شعبة بن الحجاج، وقد قبل أئمة الحديث ما يأتي عن طريق شعبة هذا.

وهذا واقع، والوقوع دليل الجواز.

فهذا دليل من أدلة القائلين بجواز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ للغائب.

* * *

الدليـل الثـاني

قوله: (وقال لعمر بن العاص: «احكم» في بعض القضايا، فقال: أأجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم إن أصبت فلك إجران، وإن أخطأت فلك أجر).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة جواز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ ـ : ما أخرجه الحاكم في «المستدرك»، والدارقطني في «سننه»، وأحمد في «المسند» أن النبـي ﷺ جاءه خصمان يختصمان، فقال لعمرو: «اقض بينهما يا عمرو»، فقال: أنت أولى مني يا رسول الله، قال: «وإن كان»، قال: فإن قضيت بينهما فما لي؟ قال: إن أنت قضيت بينهما فأصبت

القضاء فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت فأخطات فلك حسنة».

وجه الدلالة: أن هذا صريح في جواز الاجتهاد في حضرة النبي ﷺ.

وهذا من أدلة المجوزين للاجتهاد في زمانه ﷺ مطلقاً، بحضرته، أو في غيبته.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة: «اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة»).

ش: **أقول:** الدليل الثالث: ـ على جواز الاجتهاد في زمانه ﷺ ـ: ما ذكره من الحديث، وهو موافق لحديث عمرو بن العاص السابق الذكر.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ قد أذن لعقبة بن عامر، وهذين الرجلين من الصحابة بالاجتهاد، وورد ذلك مطلقاً لم يفرق بين غيبته وحضرته، فيدل على جوازه مطلقاً.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (وفوض الحكم ـ في بني قريضة ـ إلى سعد بن معاذ فحكم وصوبه النبي ﷺ).

ش: **أقول:** الدليل الرابع على جواز الاجتهاد في زمان النبي ﷺ حكم سعد بن معاذ ـ رضي الله عنه ـ في يهود بني قريضة، حيث رضوا بحكمه: فحكم فيهم برأيه واجتهاده، وذلك بإذن الرسول ﷺ، وقد قال له: «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة».

ووجه اجتهاد سعد ــ رضي الله عنه ــ فيهم: إما أنه قاسهم على المحاربين الذين قال الله ــ تعالى ــ فيهم: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ﴾ [المائدة: ٣٣].

والجامع: هو الفساد، وذلك لموالاتهم قريشاً في وقعة الأحزاب، ونقضهم عهدهم.

أو أنه قاسهم على الأسرى الذين عوتبوا على فدائهم، وتبين أن قتلهم كان هو الحكم.

وهذا يدل على وقوع الاجتهاد في زمان النبي ﷺ والوقوع دليل الجواز مطلقاً.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ــ من الأدلة على جواز الاجتهاد في زمانه ﷺ ــ : أنه لا يلزم من فرض اجتهاد الصحابة في زمانه ﷺ محال، ولا يؤدي إلى مفسدة، وما كان كذلك فهو جائز، فالاجتهاد في زمانه ﷺ جائز.

* * *

الدليل السادس

قوله: (ولا يبعد أن يعلم الله ــ تعالى ــ لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد؛ لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا كما

ردهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل، وموزون، أو مطعوم).

ش: **أقول**: الدليل السادمس ـ على جواز الاجتهاد في عصره ﷺ ـ : أنه لا مانع من أن يعلم الله ـ تعالى ـ صلاح عباده في أن يتعبدوا بالاجتهاد مطلقاً، سواء في عصر النبـي ﷺ أو في غير عصره؛ لأنه ـ سبحانه وتعالى ـ يعلم تمام العلم أنه لو نص على حكم كل حادثة قطعاً لعصوا، فردهم إلى الاجتهاد كما ردَّهم ـ في قاعدة تحريم الربا في الأعيان الستة الواردة في الحديث، حيث أمرهم بأن يقيسوا التفاح، والبرتقال، والذرة والأرز وغيرها على البر والتمر وغيرها من الأشياء الستة، بجامع كونه مكيلاً، أو موزوناً، أو مطعوماً.

فهنا أمرهم بالقياس عليها مع إمكانه التنصيص على كل مكيل وموزون، ومطعوم.

ويقول ـ مثلاً ـ : «حرمت الربا في كل مكيل»، أو «حرمت الربا في كل موزون»، أو «حرمت الربا في كل مطعوم».

ولكن الشارع لم يفعل ذلك؛ لأنه أراد أن يتعبدنا بالقياس والاجتهاد في ذلك؛ حيث علم أن ذلك عو الأصلح للعباد والبلاد.

فاجتهاد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في عهد الرسول ﷺ جائز ولهم ـ مع ذلك ـ أجر ومثوبة، ووجود الرسول ﷺ بينهم لا يمنع من ذلك، ولا يحيله؛ لأن من يجتهد لا يتكلم عن رأيه الشخصي، ولا عن هواه ـ سواء في عصر الرسول، أو في غيره ـ ، بل يتكلم ويجتهد عندما يجد دليلاً مما سمعه من النبـي ﷺ يسير على هديه.

* * *

الدليـل السـابع

قوله: (وكان الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبـي ﷺ).

ش: **أقول**: الدليل السابع ــ من الأدلة على جواز الاجتهاد في زمان النبـي ﷺ ــ : أن بعض الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ يروي عن البعض الآخر الأخبار، والأحكام والناسخ والمنسوخ، وكانوا يقبلون ذلك، ويعملون به دون مراجعة النبـي ﷺ وهو بينهم، فكذلك يجوز لهم الاجتهاد في زمانه ﷺ دون مراجعته.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر حتى قال: «إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع»، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة، وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً. والله ــ سبحانه وتعالى ــ أعلم).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ــ وهم المانعون من جواز الاجتهاد في زمانه ﷺ في دليلهم الأول السابق ــ : «أنه يمكن الحكم بالوحي الصريح، فكيف يردهم إلى الظن».

أجيب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أن هذا الدليل منقوض بما ورد عن النبـي ﷺ حيث إنه قد تُعبِّد بالقضاء بقول الشهود، والحكم بظاهر أقوالهم حتى قال ــ عليه الصلاة

والسلام ـ : «إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بنحو ما أسمع»، فهنا: يقضي الرسول ﷺ بالظن، وكان يمكن نزول الوحي، ويبين الحق صريحاً وواضحاً في كل واقعة حتى لا يحتاج إلى رجم بالظن، وخوف الخطأ.

الجواب الثاني

أن إمكان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما يضاد نفس النص.

والمراد: أنه إذا نزل الوحي بالنص وثبت فإنا نحكم به، ولكن إذا لم ينزل نص، فإنه يجوز الاجتهاد؛ لأن هذا الاجتهاد لا يضاد نصاً ثابتاً. والله أعلم.

* * *

اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه

النبي ﷺ ـ وهو من أنزل الله عليه الوحي ـ هل يجوز له أن يجتهد في بعض الأمور الشرعية وغير الشرعية؟

لقد اختلف العلماء في جواز ذلك له ﷺ في بعض الأمور واتفقوا في بعضها الآخر.

أما الذي اتفقوا عليه فهو في أمرين، هما:

الأول: اتفق العلماء على جواز اجتهاد النبي ﷺ في الأمور الدنيوية، ومنها أمور الحرب، وقد وقع ذلك منه مثل: مصالحة غطفان مقابل ثمار المدينة، ولم تتم هذه المصالحة بسبب مخالفة رؤساء أهل المدينة، وفي تأبير النخل بعد قدومه المدينة.

الأمر الثاني: الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، ومنه الأقضية، وفصل الخصومات، ونحو ذلك.

أما الأمور الشرعية ـ غير الاجتهاد في تحقيق المناط ـ فهي محل الخلاف بين العلماء، وسيكون الكلام عنها في موضعين مهمين:

الموضع الأول: جواز اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه.

الموضع الثاني: وقوع اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه.

* * *

الموضع الأول:

في الجــواز

أي: هل يجوز للنبي ﷺ الاجتهاد فيما لا نص فيه؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، هما:

المذهب الأول

قوله: (**فصل: ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه**).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أنه يجوز للنبي ﷺ الاجتهاد، وهو قول جمهور الفقهاء والأصوليين، والمحدثين.

تنبيه: الحنفية يوافقون الجمهور على ذلك، إلاَّ أن جمهورهم قد فصلوا وقالوا: إن النبي ﷺ مأمور بانتظار الوحي، فإذا لم ينزل الوحي، وخيف فوات الحادثة فله الاجتهاد، وقدر بعضهم مدة الانتظار بثلاثة أيام.

وقدرها بعضهم بزمان خوف فوات الحادثة على غير الوصف الشرعي ولم يقدر له مدة معينة، وهو الصحيح.

قلت: وهذا الكلام من جمهور الحنفية وجيه، وهو الذي أراده الجمهور.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكر ذلك قوم).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يجوز للنبي ﷺ الاجتهاد.

ذهب إلى ذلك أبو علي وابنه أبو هاشم من المعتزلة، وهو ظاهر اختيار ابن حزم، ونسب إلى بعض الشافعية، وحكي عن أبي منصور من الحنفية.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على عدم جواز اجتهاد النبي ﷺ ـ بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

قوله: (لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة عدم جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ـ: أن الرسول ﷺ قادر على معرفة الحكم بالوحي الذي يفيد له العلم قطعاً وصريحاً، وكل من كان قادراً على العلم القطعي لا يجوز له العمل بالظن، فلا يجوز للنبي ﷺ العمل بالظن الحاصل بالاجتهاد؛ إذن لا يجوز له الاجتهاد.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة عدم جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ـ: أننا قلنا في حجية السنة أن قول النبي ﷺ نص قاطع وحجة قاطعة على من سمعه شفاهاً، أو بلغه عن طريق التواتر، والاجتهاد لا يفيد إلاَّ الظن؛ لأنه يتطرق إليه احتمال الخطأ.

فهنا حصل تضاد بين قوله ﷺ؛ حيث قلنا بإفادته للقطع، وبين اجتهاده؛ حيث إنه لا يفيد إلاَّ الظن، فالقطع غير الظن فكيف يجتمعان؟!.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: **أقول**: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون: يجوز للنبي ﷺ الاجتهاد فيما لا نص فيه ـ بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(أنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة الجمهور على جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ـ: أنه لا يلزم من فرض تعبده ﷺ بالاجتهاد محال عقلاً، ولا يؤدي إلى مفسدة، وكل ما كان كذلك كان جائزاً عقلاً، فتعبده بالاجتهاد جائز عقلاً.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن الاجتهاد طريق لأمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام).

ش: أقول: الدليل الثاني ــ من أدلة جواز الاجتهاد للنبي ﷺ ــ: أنه سبق أن قلنا ــ في باب الأمر ــ: أن النبي ﷺ يشارك أمته فيما لم يرد فيه تخصيص له، أو تخصيص لهم، والاجتهاد قد أمرت أمته به لإيجاد أحكام شرعية للحوادث المتجددة؛ لكي تكون الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فهو ﷺ يشارك أمته في الاجتهاد، إذن يجوز له الاجتهاد مثل غيره، وليس في العقل ما يحيله في حقه، ويصححه في حقنا، ولهذا أوجب علينا وعليه العمل على اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها.

* * *

الراجح

أنه يجوز الاجتهاد للنبي ﷺ ولا مانع منه للدليلين السابقين.

ولأن النبي ﷺ لو لم يكن متعبداً بالاجتهاد لما وقع منه، لكنه وقع، فإنه ﷺ اجتهد في حوادث شتى وسنذكر بعضاً منها عن قريب إن شاء الله.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على ما استدل به أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

أولاً:

الجواب عن الدليل

قوله: (قولهم: «هو قادر على الاستكشاف» قلنا: فإذا استكشف، فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد، فهل له أن ينازع الله ـ تعالى ـ به).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الأول ـ: «كيف يتعبد بالاجتهاد مع أنه قادر على معرفة الحكم بالوحي».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أن النبي ﷺ لو استكشف وعلم الوحي وقيل له فيه: حكمنا عليك أن تجتهد، فلا يمكنه منازعة الله في هذا الأمر.

أي: لا مانع من أن يأذن الله ـ تعالى ـ ويأمر نبيه ﷺ بالاجتهاد في بعض الأحيان، ولا يسعه ـ حينئذٍ ـ إلاَّ الانقياد.

وهناك جواب آخر وهو: أننا لا نسلم كون الرسول ﷺ قادراً على استكشاف ومعرفة الحكم بالوحي؛ لأن الوحي ليس في اختياره، ينزل عليه متى شاء، فلذلك قد يضطر إلى الاجتهاد.

* * *

ثانياً:

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: (وقولهم: «إن قوله نص» قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً، ولا يحتمل الخطأ، ومنع هذا القدرية، وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع، وهو باطل؛ لأنه لا يبعد أن يلقي الله ـ تعالى ـ في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده).

ش: أقول: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثاني ـ:

«إن قول النبـي ﷺ قاطع، والاجتهاد لا يفيد إلاَّ الظن، فإذا قال بالاجتهاد وقع تضاد».

فإنه يجاب عن ذلك: بأنه لو قيل له: إن ظنك علامة على حكم الله ــ تعالى ــ فيكون قد استيقن الظن والحكم معاً.

فلا تنافي بين معرفته الحكم بالوحي، ومعرفته إياه بالاجتهاد؛ لأنه ﷺ لما ظن الحكم بالاجتهاد فإنه يقطع بكونه حكم الله في الحادثة، وذلك على رأي المصوِّبة.

وليس اجتهاده كاجتهاد غيره من أمته على رأي المخطئة، فإن اجتهاده ﷺ لا يقبل الخطأ عند بعضهم، فتكون حصيلته القطع بالحكم.

أما المعتزلة فإنهم منعوا ذلك وقالوا: إن وافق اجتهاد الرسول ﷺ المصلحة للعباد في بعض الأمور فلا يكون موافقاً للجميع.

وهذا باطل منهم؛ لأن الله ــ تعالى ــ لا يبعد أن يرشد رسوله إلى ما فيه صلاح عباده، ويبين له الحكم الصحيح.

* * *

الموضع الثاني:

في الوقوع

اختلف أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ القائلون بجواز الاجتهاد للنبـي ﷺ في الوقوع.

أي: هل وقع منه الاجتهاد في الأمور الشرعية فعلاً أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (وأما وقوع ذلك فاختلف أصحابنا فيه، واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً).

ش: أقول: المذهب الأول: أن الاجتهاد وقع من النبـي ﷺ.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنابلة، ومنهم أبو الخطاب في «التمهيد»، وابن قدامة ــ هنا ــ، واختاره كثير من الشافعية، ومنهم الرازي في «المحصـول»، والآمـدي فـي «الإحكـام»، واختـاره ــ أيضـاً ــ كثيـر مـن المالكية، ومنهم ابن الحاجب في مختصره، وهو رأي بعض الحنفية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وأنكره أكثر المتكلمين).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن الاجتهاد لم يقع من النبـي ﷺ.

وهو مذهب بعض الحنابلة، وبعض الشافعية، وكثير من المتكلمين.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن الاجتهاد لم يقع من النبـي ﷺ بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (لقول الله ــ تعالى ــ : ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النجم: ٣]).

ش: أقول: الدليل الأول ــ على أن الاجتهاد لم يقع منه ﷺ ــ : قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ــ ٤].

وجه الدلالة: أن هذه الآية بينت أن كل ما ينطق به النبي ﷺ وحي، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى للاجتهاد مجال، ولكان الاجتهاد في حقه نطقاً عن الهوى المنفي عنه بالآية الكريمة، فالضمير في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ﴾ [النجم: ٤] يرجع ـ على هذا التقدير ـ إلى النطق المذكور في الآية في ضمن: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣﴾ [النجم: ٣]، وهو عام.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن الاجتهاد لم يقع منه ﷺ ـ: أن النبي ﷺ لو كان مأموراً بالاجتهاد وأنه متعبد به، لأجاب عن كل واقعة سئل عنها، ولما انتظر الوحي؛ لأن الاجتهاد هو الوسيلة لمعرفة الحكم فيما لا قاطع فيه، لكنه توقف في اللعان، والظهار، وانتظرالوحي، فلم يكن مأموراً بالاجتهاد، ولم يجز له، فلم يقع منه.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(ولنقل ذلك، واستفاض)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على عدم وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ ـ: أنه لو كان النبي ﷺ مأموراً بالاجتهاد، ووقع منه لاستفاض نقله؛ لكونه حادثاً غريباً بالنسبة له ﷺ، لكنه لم يستفض النقل عنه، إذاً: لم يقع منه ﷺ.

ويمكن أن تقول ـ في هذا الدليل ـ : إن الاجتهاد لو وقع من النبي ﷺ لنقل عنه باستفاضة، وعدم كونه منقلاً عنه باستفاضة دليل على عدم وقوعه منه.

* * *

الدليل الرابع

قوله: **(ولأنه كان يختلف اجتهاده فيتهم بسبب تغير الرأي)**.

ش: أقول: الدليل الرابع ـ من الأدلة على أن النبي ﷺ لم يقع منه الاجتهاد ـ : أن النبي ﷺ لو كان مجتهداً ووقع ذلك منه لاختلفت اجتهاداته ـ كعادة المجتهدين ـ ولو اختلفت اجتهادات النبي ﷺ لاختلفت أحكامه التي يصدرها فيتهم بسبب ذلك بتغير رأيه، وبوضع الشريعة، لكنه لم يتهم بذلك، فلم تتغير أحكامه، فينتج أنه لم يقع منه الاجتهاد.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولنا)**.

ش: أقول: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون بأن الاجتهاد وقع منه ﷺ بأدلة، من أهمها:

الدليل الأول

قوله: **(قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢]، وهو عام)**.

ش: أقول: الدليل الأول ـ من الأدلة على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ ـ : قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢].

وجه الدلالة: أن هذا أمر من الله لأهل البصائر أن يعتبروا ويقيسوا الأشياء بغيرها ـ كما سبق بيانه في باب القياس ـ وهو عام لجميع أهل البصائر، ورسول الله ﷺ أعلى أهل البصائر رتبة، وأرفعهم منزلة، فكان بالاعتبار أولى.

أو تقول ـ في هذا الدليل ـ بعبارة أخرى: إذا كانت الأمة المحمدية مأمورة بالاعتبار، وهو: رد الشيء إلى نظيره، وهو القياس أو هو الاتعاض، والاتعاض لا يكون إلاَّ بالتأمل فيما حل بغيرنا بما ارتكبوا من آثام لنبتعد عما ارتكبوه؛ لئلا يحل بنا ما حل بهم، وذلك لا يكون إلاَّ بأن نقيس أنفسنا بأنفسهم، كان رسول الله ﷺ وهو أعرف الناس بما أنزل إليه، وأكثرهم اطلاعاً على شرائط القياس، وبما يجوز فيه وبما لا يجوز أولى بكونه مأموراً به، فلو لم يرجح على غيره، فلا أقل من أن يساويهم فيه، فهو واحد ممن شملهم الخطاب، ولو لم يأتمر لانقدح في عصمته.

تنبيه: هذا الدليل قد استدل به كثير من العلماء على جواز الاجتهاد للنبـي ﷺ لا على وقوعه منه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن عوتب في أسرى بدر، ولو حكم بالنص لما عوتب).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ على وقوع الاجتهاد من النبـي ﷺ ـ أن النبـي ﷺ قد استشار أبا بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ في الأسرى يوم بدر، فأخذ برأي أبـي بكر؛ حيث وافق رأيُه رأي النبـي ﷺ فأخذ الفداء مقابل إطلاق سراح الأسرى يوم بدر فعوتب النبـي ﷺ على ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا

﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨]، فحزن النبي ﷺ بعد نزول هاتين الآيتين.

فلو لم يكن رسول الله ﷺ قد عمل باجتهاده لما عوتب؛ لأنه لا عتاب على العمل بالوحي؛ لأنه لا خطأ فيه، وليس هناك حد فاصل معترف به بين العمل بالنص، والعمل بالاجتهاد حتى تحمل عليه الآية.

* * *

الدليل الثالث

قوله: (ولما قال ـ في مكة ـ : «لا يختلى خلاها»، قال العباس: إلاَّ الإذخر، فقال: «إلاَّ الإذخر»).

ش: أقول: الدليل الثالث ـ من أدلة وقوع الاجتهاد من الرسول ﷺ ـ : أن النبي ﷺ لما قال بشأن مكة: «لا يختلى خلاها ولا يعتضد شجرها...» قال له العباس: «إلاَّ الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا»، فقال ـ عليه السلام ـ : «إلاَّ الإذخر».

فلم يقبل الرسول ﷺ رجاء العباس ـ رضي الله عنه ـ طالباً التخفيف إلاَّ بالاجتهاد.

ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة، فكان الاستثناء بالاجتهاد.

* * *

ما اعترض به على هذا الدليل

لقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين، هما:

الاعتراض الأول

قال فيه المعترض: يحتمل أن الرسول ﷺ كان مأموراً بالوحي بالاستثناء عندما يسأله العباس ـ رضي الله عنه ـ إما شفاعة، أو اجتهاداً، ويحتمل كون جبريل حاضراً، فأشار إليه بقبول طلب العباس، ولذلك لا يطمئن القلب إلى كون ذلك الاستثناء من الرسول ﷺ بالاجتهاد، فلذلك لا يصح الاستدلال بهذا على وقوع الاجتهاد من الرسول ﷺ.

الجواب عن ذلك

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن هذا غير مسلم؛ لأن ما قاله هذا المعترض مجرد احتمالات لا دليل عليها.

* * *

الاعتراض الثاني

قال فيه المعترض: إنه يحتمل أن الرسول ﷺ كان يريد أن يستثني الإذخر فسبقه العباس.

الجواب عنه

يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: لا نسلِّم ذلك؛ لأن المستثنى لا يؤخر عن المستثنى منه؛ حذراً من التلبيس.

وقد انتقل الرسول ﷺ من الجمل التي تفيد حرمة قطع الإذخر من غير أن يستثني إلى أخرى، وهي: «ولا تحل ساقطتها إلاَّ لمنشد، ومن قتل قتيلاً فهو بخير النظرين. . .» وحين ذاك قال العباس ما قال.

* * *

الدليل الرابع

قوله: (ولما سئل عن الحج: ألعامنا هو أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت: لعامنا لوجب»).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ من الأدلة على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ ـ: أن الرسول ﷺ لما أعلن فرضية الحج سأله الأقرع بن حابس ـ رضي الله عنه ـ: لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال ﷺ: «هو للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب».

وجه الدلالة منه: أن الرسول ﷺ لو لم يكن له الاختيار لما قال ما قال، وكون الاختيار له ﷺ في أن يقول: «نعم» ظاهره الاختيار بالاجتهاد، أي: له الحق في أن يقول ذلك باجتهاده.

* * *

الدليل الخامس

قوله: (ولما نزل ببدر للحرب قال له الحباب: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، قال: بل باجتهاد ورحل).

ش: **أقول**: الدليل الخامس ـ من الأدلة على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ: أن النبي ﷺ لما أراد أن ينزل ببدر دون الماء، قال له الحباب بن المنذر بن الجموح: إن كان هذا بوحي فنعم، وإن كان الرأي والمكيدة فأنزل بالناس دون الماء؛ لنحول بينه وبين العدو فقال لهم: ليس بوحي، وإنما هو رأي واجتهاد، ورجع إلى قوله، ورحل وذهب إلى الموضع الذي أشار به الحباب.

فهذا صريح في وقوع الاجتهاد منه ﷺ.

* * *

الدليل السادس

قوله: (ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة، وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، فقالا مثل مقالة الحباب، قال: «بل هو رأي رأيته لكم»، فقالا: ليس ذاك برأي»، فرجع إلى قولهما، ونقض رأيه).

ش: **أقول:** الدليل السادس ـ على وقوع الاجتهاد منه ﷺ ـ: ما ذكره ابن قدامة ـ رحمه الله ـ هنا.

وهو صريح في وقوع الاجتهاد منه ﷺ.

* * *

الدليل السابع

قوله: (ولأن داود وسليمان ـ عليهما السلام ـ حكما بالاجتهاد بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهيم، ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًاۚ..﴾ [الأنبياء: ٧٩]).

ش: **أقول:** الدليل السابع ـ على وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ ـ: أنه لما اعتدت غنم قوم على زرع آخرين، ذهب صاحب الزرع وصاحب الغنم يتخاصمان إلى داود ـ عليه السلام ـ ليحكم بينهما، فحكم بينهما بحكم، وخالفه فيه سليمان ـ عليه السلام ـ وحكم ـ أي: سليمان ـ بحكم آخر، فكان حكمهما بالاجتهاد بدليل: أن سليمان لو لم يحكم بالاجتهاد لما قال الله تعالى فيه: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وما يذكر بالتفهيم إنما يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي، وإذا جاز لداود وسليمان ـ عليهما السلام ـ الاجتهاد فيجوز الاجتهاد لنبينا ﷺ ولا فرق.

قلت: هذا دليل على جواز اجتهاد النبـي ﷺ وليس دليلاً على وقوعه منه ﷺ.

* * *

الأجوبة عما استدل به أصحاب المذهب الثاني

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون بوقوع الاجتهاد من النبـي ﷺ ــ عن أدلة أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون بعد وقوع الاجتهاد منه ﷺ ــ بما يلي ــ :

أولاً:

الجواب عن الدليل الأول ــ ولم يجب عنه ابن قدامة ــ

لما استدل أصحاب المذهب الثاني في دليلهم الأول ــ وهو الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ ۝٣ . . .﴾ [النجم: ٣]، يمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الجـواب الأول

أنا لا نسلم عموم الآية بحيث تشمل ما ادعاه المستدل، بل وردت هذه الآية لرد ما كان يقوله الكفار بأن ما أتى به النبـي ﷺ من القرآن ليس وحياً من عند الله، بل هو افتراء منه على الله ــ تعالى ــ ، فالضمير في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤] يرجع إلى القرآن، فيكون تقدير الآية كذا: أن النبـي ﷺ لا ينطق فيما ينطق به من القرآن عن هوى نفسه، ما القرآن إلاَّ وحي يوحى إليه من الله ــ تعالى ــ .

فلو رجع الضمير إلى «النطق» لكان معنى الآية: أن النطق بالقرآن منه ﷺ إلاَّ وحي يوحى إليه من الله ــ تعالى ــ .

وبناءً عليه: لا تنافي الآية على كلا التقديرين أن يتكلم الرسول ﷺ بغير القرآن، لا عن وحي، ولا تمنع الآية عن ذلك.

ولا يمكن حمل الآية ــ هنا ــ على العموم؛ لكون بعض ما ينطق به الرسول ﷺ ليس من وحي بالتأكيد.

* * *

الجـواب الثـاني

سلَّمنا أن الآية عامة في جميع ما نطق به الرسول ﷺ من القرآن وغيره، إلاَّ أن ذلك لا ينفي اجتهاده ﷺ؛ لأنه لو كان متعبداً بالاجتهاد بواسطة الوحي لما كان اجتهاده نطقاً عن الهوى، بل كان بالوحي، وما حكم به باجتهاده: إما صواب من أول الأمر، أو يحتمل الخطأ في بادىء أمره، لكن الله ــ تعالى ــ يرشده إلى الصواب، أو يقره عليه، فلا يحتمل غير الحق.

* * *

ثـانـيـاً:

الجواب عن الدليل الثاني

قوله: **(وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو حكم لا يدخله الاجتهاد)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «لو كان مأموراً بالاجتهاد لما انتظر الوحي إذا سئل عن شيء».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أن توقف النبي ﷺ عن الاجتهاد في بعض الوقائع والحوادث، وانتظاره للوحي لا يلزم منه عدم تعبده بالاجتهاد في جميع الحوادث؛ لأنا لا نقول إن الرسول ﷺ يجتهد حال حدوث الحادثة،

بل كان ينتظر الوحي، فإذا لم ينزل عليه وحي، وخشي الفوات اجتهد.

وعلى هذا فيمكن أن يكون تأخره بسبب السعة في الوقت.

ويمكن أن يكون تأخره بسبب أنه لم ينقدح في ذهنه اجتهاد الآن.

ويمكن أن يكون تأخره بسبب توقفه بسبب كون المسألة لا تقبل الاجتهاد، أو مما نهي فيه عن الاجتهاد.

* * *

ثالثاً:

الجواب عن الدليل الثالث

قوله: **(وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ـ في دليلهم الثالث ـ: «لو وقع منه الاجتهاد لاستفاض».

فإنه يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أنه وقع منه ﷺ، واستفاض، ونقل إلينا بطرق مختلفة تكفي لإثبات أن النبي ﷺ اجتهد في أمور، وقد سبق أمثلة على ذلك.

الجواب الثاني

أنه وقع منه الاجتهاد، ولكن الناس لم يطلعوا على اجتهادة ﷺ.

والجواب الأول أقوى.

* * *

رابعـاً:

الجواب عن الدليل الرابع

قوله: (وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعديل عليه، فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله، وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الرابع ــ: «إنه لو كان مجتهداً لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده، ويتغير فيتهم بسبب تغير الرأي».

فإنه يجاب عن ذلك: بأن التهمة بتغير الرأي لا تعويل عليها، فقد اتهم بسبب النسخ كما قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭ﴾ [النحل: ١٠١]، ولم يمنع ذلك من وقوع النسخ، كيف وقد عورض هذا الكلام بجنسه، فقيل: لو لم يكن متعبداً بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين، ولكان ثواب المجتهدين أجزل من ثوابه.

قلت: الكلام ليس في منع التهمة، أو عدم منعها، ووقوع الاجتهاد، بل في دلالة عدم اتهامه بوضع الشريعة بذلك السبب ــ وهو: تغير الرأي ــ على عدم وقوع الاجتهاد منه ولم يدفع ذلك بذلك الجواب.

فيكون الجواب: أن اجتهاد النبـي ﷺ ليس مثل اجتهادات غيره تتغير وتتبدل في قضايا متشابهة بحيث يوجه إليه هذه التهمة، وعندما أخطأ في بعض اجتهاداته مما يكون سبباً في تغيير نتائجها، حيث يكون بدوره سبباً في توجيه هذه التهمة إليه ﷺ نزل الوحي لتصحيح خطأه، فبذلك يكون مجتهداً من غير أن يصدر منه ما يوجب هذا الاتهام.

فلا يتخذ عدم توجيه هذه التهمة إليه ذريعة لإنكار اجتهاده.

* * *

مسألة

هل يجوز الخطأ على النبي ﷺ في اجتهاده

لقد اختلف القائلون بجواز ووقوع الاجتهاد من النبي ﷺ في جواز الخطأ عليه في اجتهاده، على مذهبين:

المذهب الأول

أنه يجوز الخطأ على النبي ﷺ في اجتهاده، لكن لا يُقرُّ على ذلك الخطأ.

وهذا هو مذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين، وهو الحق؛ لما يلي من الأدلة:

الدليل الأول

قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لما أذن للذين تخلفوا عن غزوة تبوك، بين الله ــ عز وجل ــ في هذه الآية خطأه في ذلك.

* * *

الدليل الثاني

قوله تعالى ــ في أخذه المال عوضاً عن الأسرى ــ : ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ [الأنفال: ٦٧] إلى آخر الآية.

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ بين لنبيه ﷺ أنه أخطأ بترك قتل أسرى بدر، حتى قال النبي ــ عليه السلام ــ : «لو نزل من السماء عذاب لما نجا

منه إلاَّ عمر»، وذلك لأنه قد أشار بقتل الأسرى.

* * *

الدليـل الثـالث

قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إنما أحكم بالظاهر، وإنكم لتختصمون إليّ، ولعل أحدكم يكون ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بشيء من مال أخيه، فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار».

وجه الدلالة: هذا يدل على أنه يقع منه الخطأ في اجتهاده؛ حيث بين أنه قد يقضي بما لا يكون حقاً في نفس الأمر.

* * *

المـذهب الثـاني

أنه لا يجوز عليه ﷺ الخطأ.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية.

* * *

أدلتهم على ذلك

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون: يمتنع الخطأ عليه ﷺ بأدلة، من أهمها:

الدليـل الأول

أن المقصود من البعثة، وإظهار المعجزة: اتباع النبي ﷺ في الأحكام الشرعية؛ إقامة لمصالح الخلق، فلو جاز الخطأ على النبي ﷺ في حكمه للزم من ذلك التردد في قوله، والشك في حكمه، وذلك بما يخل بمقصود البعثة، وهذا محال.

جوابه

يمكن أن يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن المقصود من البعثة إنما هو تبليغه عن الله ــ تعالى ــ أوامره، ونواهيه، والمقصود من إظهار المعجزات إظهار صدقه فيما يقوله من الرسالة، والتبليغ عن الله ــ تعالى ــ وذلك مما لا يتصور خطأه فيه بالإجماع.

بخلاف ما يحكم به عن اجتهاده فإنه لا يقول ما يقول فيه عن وحي، ولا بطريق التبليغ، بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين، فتطرق الخطأ إليه في ذلك لا يوجب الإخلال بمعنى البعثة.

* * *

الدليل الثاني

قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ قد أمرنا ــ هنا ــ باتباع حكم الرسول ﷺ فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لكنا قد أمرنا باتباع الخطأ، والشارع لا يمكن أن يأمر بذلك.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن الله ــ سبحانه ــ قد أمر العامي باتباع قول المجتهد والمفتي مع جواز خطئه، فلو كان ما ذكروه صحيحاً للزم من ذلك أن الله ــ تعالى ــ أمر باتباع الخطأ وهذا ليس بصحيح.

* * *

هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟

اختلف العلماء هل كل مجتهد مصيب؟ على مذاهب:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: الحق في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطىء سواء كان في فروع الدين، أو أصوله، لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص، أو إجماع فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده، وبه قال بعض الحنفية والشافعية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن المصيب واحد من المجتهدين.

وأصحاب هذا المذهب يُسمَّون «المخطئة»، حيث يرون: أن الله ـ تعالى ـ في كل حادثة حكماً معيناً، أصاب الحق من أصابه، وأخطأه من أخطأه.

أي: أن المصيب فيها واحد فقط، ومن عداه مخطىء، سواء كان ذلك الاجتهاد في فروع الدين، أو أصوله.

والمراد من ذلك:

أنه إذا حدثت حادثة ـ في الفروع ـ ولم يوجد دليل قاطع في حكمها من نص، أو إجماع، فإنا نعلم أن الله ـ تعالى ـ فيها حكماً شرعياً معيناً، فيتوجه بعض المجتهدين إلى طلب ذلك الحكم فمن أدركه كان مصيباً، ومن لم يدركه كان مخطئاً لا إثم عليه، ولا يقطع بخطأ واحد بعينه من المجتهدين، ولا يقطع بإصابة واحد بعينه.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، ونسب إلى الأئمة الأربعة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد مصيب، وليس على الحق دليل مطلوب).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن كل مجتهد في الفروع مصيب، وأن حكم الله ــ تعالى ــ لا يكون واحداً معيناً، بل هو تابع لظن المجتهد.

فحكم الله ــ تعالى ــ في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه، وسمي أصحاب هذا المذهب بالمصوبة.

ذهب إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»، وجمهور المتكلمين، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وأكثر المعتزلة: كأبي الهذيل، وأبي علي، وأبي هاشم، ونسب إلى الأئمة الأربعة ــ أيضاً ــ .

* * *

اختلاف النقل عن أبي حنيفة والشافعي في ذلك

قوله: (واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي).

ش: أقول: لقد اختلف النقل عن الإمامين: أبي حنيفة، والشافعي في هذه المسألة.

أما أبو حنيفة ــ رحمه الله ــ فقد اختلف الحنفية أنفسهم في مذهبه، وسبب هذا الاختلاف ما نقل عن أبي حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتي: «كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد»، فقال عبد العزيز البخاري في «كشف الأسرار» ــ معلقاً على ذلك ــ : «فبين أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله».

وأما الشافعي ــ رحمه الله ــ فقد اختلف الشافعية في مذهبه، فبينما

يقول الغزالي في «المستصفى»: «واختلف الرواية عن الشافعي»، يقول أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»: «هذا ــ يقصد أن الحق في قول واحد من المجتهدين ــ: هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد، وليس له قول سواه»، ورد على بعض العلماء الذين نسبوا إلى الشافعي القول: «إن كل مجتهد مصيب».

* * *

بيان دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد: أن دليل هذه المسألة قطعي، وفرض الكلام في طرفين، أحدهما: مسألة فيها نص فينظر، فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطىء آثم لتقصيره، وإن لم يكن مقدوراً عليه؛ لبعد المسافة، وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه بدليل: أن الله ــ تعالى ــ لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئاً، ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قباء يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين، ولو بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين، وإذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى).

ش: **أقول**: لقد شرح بعض أصحاب المذهب الثاني، وهم القائلون إن كل مجتهد في الظنيات مصيب وأنها ليس فيها حكم معين لله ــ تعالى ــ دليلهم على ذلك بقولهم: إن الكلام في ذلك يفرض في طرفين:

الطرف الأول: مسألة فيها نص للشارع، وقد أخطأ مجتهد النص، فنقول:

ينظر فإن كان النص مما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد

بطريقه، فقصَّر، ولم يطلبه فهو مخطىء، وأثم بسبب تقصيره، وذلك لأنه كلف الطلب المقدور عليه، فتركه فعصى وأثم، وأخطأ حكم الله ـ تعالى ـ عليه.

أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته، لكن لعائق وعارض من جهة بعد المسافة، وتأخير المبلِّغ، والنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه، فلو عمل قبل أن يبلغه النص فلا يُسمي مخطئاً حقيقة. يدل على ذلك ما يلي:

الدليل الأول: أنه لو صلى النبي ﷺ إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله ـ تعالى ـ جبريل ـ عليه السلام ـ أن ينزل على محمد ـ عليه السلام ـ ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون النبي ﷺ مخطئاً؛ لأن خطاب استقبال الكعبة لم يبلغه بعد فلا يكون مخطئاً في صلاته.

الدليل الثاني: لو نزل النص فأخبر النبي ﷺ بالتوجه إلى الكعبة وأهل مسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس، ولم يخرج بعد إليهم النبي ﷺ ولم يبعث إليهم مناد من جهته، فإن أهل قباء ليسوا مخطئين؛ لأن ذلك ليس حكماً في حقهم قبل بلوغه.

الدليل الثالث: أنه لو بلغ ذلك النص أهل قباء وأكثر الصحابة في المدينة، واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغهم الخبر إليهم، فليسوا مخطئين؛ لأنهم ليسوا مقصرين.

الدليل الرابع: أنه نقل عن ابن عمر أنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة»، فعملهم بالمخابرة ليس خطأ منهم قبل بلوغهم خبر رافع بن خديج؛ لأن الراوي غاب عنهم، أو قصر في الرواية.

فإذا ثبت أنه لا خطأ في مسألة فيها نص، فالمسألة التي لا نص فيها لا يكون فيها خطأ من باب أولى، وهذا هو الطرف الثاني ــ وهي المسألة التي لا نص فيها ــ .

* * *

اعتراض من أصحاب المذهب الأول

قال المعترض: إذا كان على الحكم دليل ظني، فمن أخطأ ذلك الدليل الظني فقد أخطأ.

* * *

الجواب عن ذلك

قوله: **(ولا يخلو إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو محالاً، ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه: أثم وعصى؛ إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص، ولم يأثم بالمخالفة؛ لمناقضة ذلك للإيجاب، وزعم أن هذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف، ثم قال: الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد، ولا يفيده لعمرو مع إحاطته به، بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان، ولا يتصور في القطعية تعارض، ولذلك ذهب أبو بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله، وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه، دون صاحبه؛ لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقتهما يميل ميلهما، ويصير إلى ما صارا إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق، والأحوال، والممارسة يوجب اختلاف الظنون: فمن**

مارس الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى ما فيه السياسة والانتقام، ومن رق طبعه مال إلى الرفق والمساهلة، بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف).

ش: **أقول**: أجاب بعض أصحاب المذهب الثاني عن ذلك: بأن الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات.

بل يمكن أن يوجد دليل يفيد الظن لزيد، ولا يفيد ذلك الدليل بعينه الظن لعمرو مع أنه أحاط به وعلمه تمام العلم.

بل ربما أن يكون ذلك الدليل يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن.

وهذا لا يمكن في الأدلة القطعية، أي: لا يتصور التعارض في الأدلة القطعية. بيان ذلك:

إن أبا بكر رأى التسوية بين الصحابة في العطاء؛ إذ قال: «إنما أسلموا لله، وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ»، وذهب عمر إلى التفاضل إذا قال: «لا أجعل من ترك داره وماله، وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً»، أي: كيف يتساوى الفاضل والمفضول ورأي عمر هذا ــ وهو التفاوت ــ ليكون ترغيباً في طلب الفضائل، والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر ــ رضي الله عنهما ــ ولم يفده غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه أبو بكر، ولم يفده غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه؛ وذلك لاختلاف أحوالهما ــ رضي الله عنهما ــ فمن خلق خلقه أبـي بكر في غلبة تجريد النظر إلى الآخرة فإنه يغلب على ظنه ما غلب على ظن أبـي بكر، ولم ينقدح في نفسه

إلاَّ ذلك، ومن خلق خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة، ورعاية مصالح الخلق، وضبطهم، وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق، والأحوال، والممارسات يوجب اختلاف الظنون فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ولذلك من مارس الوعظ صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام.

بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه سياسة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه: نَفَرَ عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة، فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد، دون النحاس.

بخلاف دليل العقل، فإنه موجب لذاته، فإن تسليم المقدمتين ـ المقدمة الكبر والمقدمة الصغرى على الشكل الذي سبق ذكره في المقدمة المنطقية ـ يوجب التصديق ـ ضرورة ـ بالنتيجة.

فإذاً لا دليل في الظنيات على التحقيق، وما يُسمَّى دليلاً فهو على سبيل التجوز، بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه، فإذاً أصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها، لا بالإضافة، وهو خطأ واضح يدل على بطلانه البراهين القاطعة.

* * *

اعــتــراض

قال معترض على ما سبق: إذا كان الأمر كذلك، فلم تنكرون على من يقول فيه أدلة قطعية، وإنما لم يأثم المخطىء لغموض الدليل.

الجواب عن ذلك

أجاب بعض أصحاب المذهب الثاني، عن ذلك الاعتراض بأن الشيء ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الشيء المعجوز عنه والممتنع.

القسم الثاني: الشيء المقدور عليه وهو ميسر لمن طلبه.

القسم الثالث: الشيء المقدور عليه وهو يتعسَّر.

أما الأول ــ وهو الشيء المعجوز عنه والممتنع ــ فالتكليف به محال.

أما الثاني ــ وهو الشيء المقدور عليه على يسر ــ فإن التارك له ينبغي أن يأثم قطعاً، لأنه ترك ما قدر عليه، وقد أمر به.

أما الثالث ــ وهو الشيء المقدور عليه على عسر ــ فلا يخلو:

إما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة وحط التكليف مثل إتمام الصلاة في السفر، أو بقي التكليف مع العسر.

أما الأول ــ فواضح ــ.

أما الثاني ــ وهو بقاء التكليف مع العسر ــ فإن تركه مع القدرة عليه أثم مثل صبر المرأة على الضرّات وحسن التبعل، مع أن ذلك جهاد شديد على النفس، ولكنها تأثم بتركه مع ضعفها وعجزها.

والحاصل: أن الإصابة محال، أو ممكن، ولا تكليف بالمحال، ومن أمره الشارع بشيء ممكن، فتركه فإنه يعصي ويأثم ــ أيضاً ــ.

ومحال أن يقال: هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص، ولم يأثم، وكان معذوراً؛ لأن هذا يناقض حد الأمر والإيجاب؛ لأن حد الإيجاب ــ كما سبق ــ هو: ما عوقب تاركه وذم.

وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف، ويرد النزاع إلى عبارة، وهو: أن ما ليس حكماً في حقه قد أخطأه، وذلك مسلم، ولكنه نوع مجاز، مثل: تخطئة المصلي إلى بيت المقدس قبل بلوغ الخبر.

* * *

المذهب الثالث

قوله: **(وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع، بل فيها حق متعين عليه دليل قاطع).**

ش: **أقول**: المذهب الثالث ـ في المسألة ـ: أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع، بل فيها حق معين، وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم.

ذهب إلى ذلك بشر المريسي، وتابعه على ذلك أبو بكر الأصم، وابن علية، والإمامية.

تنبيه: الفرق بين أصحاب هذا المذهب، وما ذهب إليه الظاهرية:

أن بشر المريسي، والأصم وابن علية، ذهبوا إلى أن المصيب واحد والحق في جهة واحدة، والمخطىء آثم مطلقاً سواء بذل جهده أم لا.

أما الظاهرية فقد ذهبوا إلى أن المصيب واحد، ولا إثم على المخطىء المعذور الذي بذل جهده.

فكلام ابن قدامة ـ رحمه الله ـ وقع فيه تساهل؛ حيث إن مذهب الظاهرية قريب من المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور.

* * *

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي، إلاَّ ما استثناه دليل سمعي قاطع).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث بقولهم: لا مجال للظن في الأحكام، لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلاَّ ما استثناه دليل سمعي قاطع، فما أثبته قاطع سمعي فهو ثابت بدليل قاطع، وما لم يثبته فهو باق على النفي الأصلي قطعاً، ولا مجال للظن فيه.

* * *

سبب قولهم ذلك

قوله: **(وإنما استقام لهم هذا لإنكارهم القياس، وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر).**

ش: **أقول**: إنما قالوا ذلك بسبب إنكارهم للأدلة التي لا تفيد إلاَّ بالظن، مثل: القياس، وخبر الواحد، والعام، والظاهر، والمحتمل ونحو ذلك.

* * *

المذهب الرابع

قوله: **(وزعم الجاحظ: أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم).**

ش: **أقول**: المذهب الرابع: أن الكافر سواء كان يهودياً أو نصرانياً، أو دهرياً إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر، فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو: المعاند ــ فقط ــ.

ذهب إلى ذلك الجاحظ ــ عمرو بن بحر الكناني الليثي البصري ــ .

* * *

الدليل على ذلك

لقد استُدل على ذلك بأن قيل: إن الله ــ تعالى ــ لا يكلف نفساً إلاَّ وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله ــ تعالى ــ ؛ لأنه قد أسند إليهم طريق المعرفة.

وسيأتي الجواب عنه ــ إن شاء الله ــ .

* * *

المذهب الخامس

قوله: **(وقال عبيد الله بن الحسن العنبري: كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً)**.

ش: **أقول**: المذهب الخامس: أن كل مجتهد مصيب في العقليات ــ وهي: الأصول ــ وفي الفروع جميعاً، لا فرق بينها.

قال ذلك عبيد بن الحسن العنبري البصري.

* * *

بيان بطلان المذهب الرابع والخامس

قوله: **(وهذه كلها أقاويل باطلة)**.

ش: **أقول**: إن المذهب الرابع ــ وهو مذهب الجاحظ ــ والمذهب الخامس ــ وهو مذهب العنبري ــ مذهبان باطلان. وإليك بيان ذلك، فنقول:

أولاً:

بيان بطلان مذهب الجاحظ

قوله: (أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً، وكفر بالله ــ تعالى ــ ورد عليه، وعلى رسوله ﷺ فإنا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول، وصدقه).

ش: أقول: إن ما ذهب إليه الجاحظ ظاهر البطلان بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعلم أن النبي ﷺ قد أمر بالصلاة والزكاة ضرورة، فيعلم ــ أيضاً ــ ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار بالإيمان به، واتباعه، وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتلهم جميعاً، وكان يكشف ثوب أحدهم ليرى هل بلغ؟ فإن كان بالغاً قتله.

ويعلم قطعاً أن المعاند العارف قليل جداً، وإنما الأكثر هم المقلدة الذين اتبعوا دين آبائهم، فلم يعرفوا صدق النبي ﷺ، ولا معجزة من معجزاته.

* * *

الآيات الدالة على ذلك

قوله: (والآيات الدالة في القرآن إلى هذا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]، ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [فصلت: ٢٣]، ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [البقرة: ٧٨]، ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]،

﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٣٧﴾ . . . ﴾ الآية [الزخرف: ٣٧]، ﴿ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ ﴾ [الكهف: ١٠٤]، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ ﴾ [الكهف: ١٠٥]، وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة).

ش: أقول: إن هناك آيات كثيرة ورد فيها ذم الكفار على اختلاف أنواعهم، ومعتقداتهم، وتوعدهم فيها بالعقاب عليه، ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك.

ومن تلك الآيات: ما ذكر ابن قدامة ـ هنا ـ ولا حاجة لإعادتها.

ودلت السنة على ذلك أيضاً فما علم منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ علماً لا مراء فيه تكليفه الكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته، وذمهم على معتقداتهم، وقتله لمن ظفر به منهم، وتعذيبه على ذلك مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله، أو قتله معانداً بعد ظهور الحق له بدليله، فإن ذلك مما تحيله العادة، ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك ـ وقد سبق بعض من ذلك ـ .

ودل الإجماع على ذلك ـ أيضاً ـ فقد اتفقت الأمة من السلف ـ قبل ظهور المخالفين ـ على قتال الكفار، وذمهم، ومهاجرتهم على اعتقاداتهم، ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة عن الخطأ.

والحاصل: أن ذم الله ـ تعالى ـ والرسول ﷺ المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

* * *

الجواب عن دليل الجاحظ

قول الجاحظ ــ في دليله على مذهبه ــ : «إن الله لا يكلف نفساً إلاَّ وسعها، فكيف يكلف الكفار ما لا يستطيعون إدراكه».

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إننا نعلم ــ ضرورة ــ أن الله ــ تعالى ــ كلفهم، أما أنهم يطيقون، أو لا يطيقون فينظر فيه، فإن الله تعالى قد نبه على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل، ونصب الأدلة، وبعث الرسل المؤدين للمعجزات الذين نبهوا العقول، وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله حجة بعد الرسل.

* * *

ثــانــيــاً:

بيان بطلان مذهب العنبري

قوله: **(وقول العنبري: «كل مجتهد مصيب» إن أراد أنهم لم يؤمروا إلاَّ بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده فهو على اعتقاده فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدثه حقاً، وتصديق الرسول، وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها، فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية، فإنهم نفوا حقائق، وهذا أثبتها، وجعلها تابعة للمعتقدات، وقد قيل إنما أراد اختلاف المسلمين، وهو باطل كيف ما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً؟ وهذا محال)**.

ش: **أقول**: إن ما ذهب إليه عبيد الله بن الحسن العنبري ــ وهو: أن كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع ــ يختلف الحكم عليه باختلاف مراده بذلك، فنقول له:

إن أردت أنهم لم يؤمروا إلاَّ بما هم عليه، وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال، ولكنه باطل بالكتاب والسنة والإجماع. كما سبق رده على الجاحظ.

وإن أردت به: أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فهذا محال؛ لأنه كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً، وإثبات الصانع ونفيه حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه حقاً؟!

ليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية؛ لأنه يجوز أن يكون ـ فيها ـ الشيء حراماً على زيد حلالاً لعمرو إذا وضع كذلك.

أما الأمور الذاتية كإثبات الصانع ونفيه ونحوه مما سبق فلا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها.

فهذا المذهب ـ وهو مذهب العنبري ـ شر من مذهب الجاحظ. بيانه:

أن الجاحظ أقر بأن المصيب واحد، ولكن جعل المخطىء معذوراً.

بل إن مذهب العنبري شر من مذهب السوفسطائية. بيان ذلك:

أن العنادية من السوفسطائية قد نفوا حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام.

أما العنبري فقد أثبت الحقائق، ثم جعلها تابعة للاعتقادات.

فهذا أيضاً لو ورد به الشرع لكان محالاً، بخلاف مذهب الجاحظ.

وقد استشبع إخوانه ومن على مذهبه هذا القول فأنكروه، وتأولوه، وقالوا: أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كمسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن، وإرادة الكائنات؛ لأن

الآيات والأخبار فيها متشابهة، وأدلة الشرع فيها متعارضة، وكل فريق ذهب إلى ما رآه أوفق لكلام الله وكلام رسوله ــ عليه السلام ــ ، وأليق بعظمة الله ــ سبحانه ــ وثبات دينه، فكانوا فيه مصيبين ومعذورين.

* * *

الجواب عن ذلك

نقول ــ في الجواب عما سبق مما قالوه ــ : إن زعم أنهم فيه مصيبون فهذا محال عقلاً؛ لأن هذه أمور ذاتية، لا تختلف بالإضافة بخلاف التكليف، فلا يمكن أن يكون القرآن قديماً ومخلوقاً ــ أيضاً ــ ، بل أحدهما، ولا يمكن أن تكون الرؤية محالاً وممكنا ــ أيضاً ــ ، والمعاصي بإرادة الله ــ تعالى ــ وخارجة عن إرادته، فهذا تناقض.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول
على أن المصيب واحد

قوله: **(والدليل على أن الحق في جهة واحدة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعنى).**

ش: **أقول:** لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم المخطئة القائلون: إن الحق والصواب في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطىء ــ بأدلة، هي:

الدليل الأول: من الكتاب.

الدليل الثاني: من السنة.

الدليل الثالث: من الأجماع.

الدليل الرابع: من المعنى والمعقول. وإليك بيان ذلك:

* * *

الدليل الأول: من الكتاب

قوله: (أما الكتاب فقول الله ــ تعالى ــ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.

وهو يدل على فساد مذهب من قال: «الإثم غير محطوط عن المخطىء»، فإن الله ــ تعالى ــ مدح كلاً منهما، وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن المصيب واحد في الفروع، وما عداه مخطىء غير آثم ــ هذه الآية التي ذكرها ابن قدامة.

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ نص على أن المصيب واحد وأن الحق في قوله وهو سليمان ــ عليه السلام ــ فخصَّصه بفهم الحق في تلك الواقعة، وهذا يدل على عدم فهم داود ــ عليه السلام ــ له، فلو كانا مصيبين في الحكم لم يكن سليمان مختصاً بفهمها.

أي: لو استوى داود وسليمان ــ عليهما السلام ــ في إصابة الحكم لما كان تخصيص سليمان بالفهم مفيداً.

وهذه الآية تدل دلالة واضحة على أن الإثم محطوط عن المجتهد المخطىء؛ لأن الله ــ تعالى ــ مدح كلاً من داود وسليمان بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩].

* * *

ذكر حكمي داود وسليمان عليهما السلام

روي: أن غنماً لرجل كان في عهد داود ــ عليه السلام ــ تسللت ليلاً إلى زرع رجل آخر فأكلته، ولم تبقِ منه شيئاً، واختصم الرجلان إلى داود ــ عليه السلام ــ فقضى داود بالغنم لأصحاب الزرع والحرث، فخرج الرعاء معهم الكلاب، فقال لهم سليمان: كيف قضى بينكم؟ فأخبروه، فقال: لو وليت أمركم لقضيت بغير هذا، فأخبر بذلك داود، فدعاه، فقال: كيف تقضي بينهم؟ قال: أدفع الغنم إلى صاحب الحرث، فيكون له أولادها، وألبانها، وسلاؤها، ومنافعها، ويبذر أصحاب الغنم لأهل الحرث مثل حرثهم، فإذا بلغ الحرث الذي كان عليه، أخذه أصحاب الحرث، وردوا الغنم إلى أصحابها. روى ذلك ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ .

* * *

ما اعترض به على الاستدلال بالآية السابقة

لقد اعترض على الاستدلال بتلك الآية ــ على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ــ بعدة اعتراضات. إليك أهمها:

الاعتــراض الأول

قولـه: **(فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطـأ إلى داود وهو نبـي؟)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الأول ــ على الاستدلال بالآية ــ : أنه معروف أنه لا يجوز الخطأ على الأنبياء ــ عليهم السلام ــ فكيف تجوز نسبة الخطأ إلى داود ــ عليه السلام ــ ، وهو نبـي من الأنبياء؟!

* * *

الاعتـراض الثانـي

قوله: **(ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده، وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الثاني ـ على الاستدلال بالآية ـ : أنه سبق أن عرفنا الاختلاف في جواز الاجتهاد للنبي وعدم جوازه، فقال بعض العلماء بجوازه، وقال آخرون: لا يجوز، وفصَّل فريق ثالث.

وهنا لا دليل يدل على أن داود قد حكم باجتهاده، بل يحتمل أن يكون داود قد حكم بنص، ثم نسخ ذلك، فعلم بالنسخ سليمان، ولم يعلم به داود فحكم فأصاب.

* * *

الاعتـراض الثالـث

قوله: **(ثم لو كان مخطئاً كيف يمدح المخطىء، وهو يستحق الذم؟!)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الثالث ـ على الاستدلال بالآية السابقة ـ : أنه لو كان داود ـ عليه السلام ـ مخطئاً في الحكم لا يمدح، بل يذم، ولكن الله ـ تعالى ـ قد مدحه فوصفه بأنه قد أوتي حكماً وعلماً، فثبت أن اجتهاده كان صواباً، وعلماً.

* * *

الاعتـراض الرابـع

قوله: **(ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما)**.

ش: **أقول**: الاعتراض الرابع ـ على الاستدلال بالآية السابقة ـ : أنه

يحتمل أنهما قد حكما بالاجتهاد مع الإذن فيه، وكانا محقين في الحكم إلاَّ أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان، فصار ما حكم به حقاً متعيناً بنزول الوحي به، ونسب التفهيم إلى سليمان بسبب ذلك.

* * *

الأجوبة عن تلك الاعتراضات

لقد أجاب المستدلون بتلك الآية ـ وهي قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ . . .﴾ [الأنبياء: ٧٨] على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ وهم على تلك الاعتراضات الأربعة السابقة ـ بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول

قوله: (**قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم، لكن لا يقرون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما مضى، وإذا تصوِّر وقوع الصغائر منهم، فكيف يمتنع وجود خطأ لا مأثم فيه، صاحبه مثاب مأجور؟ ولولا ذلك ما عوتب نبينا ـ عليه السلام ـ على الحكم في أسارى بدر، ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال: «عفا الله عنك لم أذنت لهم»، وقال النبي ﷺ: «إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»، فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه؟**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في اعتراضه الأول ـ: «كيف ننسب الخطأ إلى النبي داود، والأنبياء لا يجوز عليهم الخطأ».

فإنه يجاب عن ذلك بأنه سبق أن ذكرت: أن العلماء قد اختلفوا في مسألة، وهي: هل يجوز الخطأ على النبي ﷺ في اجتهاده؟ على مذهبين:

أحدهما: أنه يجوز الخطأ على النبـي ﷺ في اجتهاده، لكن لا يقر على ذلك الخطأ.

الثاني: أنه لا يجوز الخطأ عليه ﷺ.

ورجحت المذهب الأول ــ وهو أنه يجوز الخطأ على النبـي ﷺ وعلى جميع الأنبياء ــ عليهم السلام ــ في اجتهاداتهم ــ ، لكن لا يقرون عليه وهو مذهب الجمهور.

وذكرنا هناك أدلة على جواز الخطأ على النبـي ﷺ، وهي:

أولًا:

قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] الآية.

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ بين أن النبـي ﷺ قد أخطأ بترك قتل أسرى بدر وعاتبه على ذلك.

* * *

ثـانـيـاً:

قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣].

وجه الدلالة: أن الله ــ تعالى ــ قد بين للنبـي ﷺ أنه أخطأ لما أذن للذين تخلفوا عن غزوة تبوك، وعاتبه على ذلك.

* * *

ثـالـثـاً:

قـولـه ــ عليـه الصـلاة والسـلام ــ : «إنمـا أحكـم بـالظـاهـر، وإنكـم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

وجه الدلالة: أن النبـي ﷺ بين أنه قد يقضي بما لا يكون حقاً في نفس الأمر، وهذا يدل على وقوع الخطأ في اجتهاده.

* * *

رابـعـاً:

أنه لا يمتنع وجود ووقع الخطأ من الأنبياء جميعاً؛ لأنه إذا كان يتصور وجود الصغائر منهم، فمن باب أولى وجود الخطأ الذي لا مأثم فيه، وصاحبه مثاب مأجور على اجتهاده وإن أخطأ فيه.

فهذه الأدلة الأربعة دلت دلالة واضحة على أنه ينسب إلى الأنبياء الخطأ ــ ومنهم داود عليه السلام ــ ولا مانع منه، لكن لا يقرون عليه، بل يبين لهم كما سبق بيانه.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثاني

قوله: **(وقولهم: «من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟» قلنا: الآية دليل عليه، فإنه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه)**.

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الثاني ــ : «إنه يحتمل أن يكون داود قد حكم بنص؛ لأنه لا دليل على أنه حكم باجتهاده».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : أن ظاهر الآية دال على أن داود حكم

بالاجتهاد؛ حيث قال: «ففهمناها» وإنما يوصف بالفهم من سمع الشيء المشتبه الغلق ففهمه بفكره في أمارات الصواب فيه.

فإن داود لو حكم بالنص لما اختص سليمان بالفهم دونه؛ لأنه لا يختلفان في ذلك؛ حيث إن من أخبر بالحكم وأعلم به، ولم يعلم به غيره لا يقال: فهم دون غيره، وإنما يقال: سمع وأخبر، دون غيره.

* * *

الجواب عن الاعتراض الثالث
ـ ولم يأت به ابن قدامة ـ

لما قال المعترض ـ في اعتراضه الثالث ـ : «لو كان داود قد أخطأ فلا يمكن أن يمدح؛ لأنه المخطىء لا يمدح، ولكنه مدحه».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : أن الله ـ تعالى ـ لما قال: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فإنه عمم ذلك، فلم يقل: إنه آتاه حكماً وعلماً في هذه القضية، والحكومة، فيحتمل: أنه أتاه في غيرها.

أو يكون: «كلاً آتينا حكماً وعلماً» بوجود الاجتهاد، وطرق الأحكام، ثم إن أحدهما فهم هذه الحكومة، والآخر لم يفهمها.

* * *

الجواب عن الاعتراض الرابع

قوله: (وقولهم: «إن النص نزل بموافقة سليمان»، قلنا: لو كان ما حكم به داود ـ عليه السلام ـ صواباً وهو الحق، فتغير الحكم بنزول النص لا يمنع أن يكون فهمها وقت الحكم، ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة، كما لو تغير بالنسخ).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في اعتراضه الرابع ــ : «يحتمل أن يكونا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : أنا لو سلمنا أن داود حكم بالحق والصواب، ثم تغير هذا الحكم بسبب نزول النص بموافقة سليمان فإن هذا لا يمنع أن داود قد اجتهد وفهم شيئاً وقت الحكم بالقضية، ولا يوجب ذلك اختصاص حكم سليمان بالإصابة.

* * *

الدليل الثاني: من السنة

قوله: **(وأما السنة)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من أدلة أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور على أن المصيب في الفروع واحد، وغيره مخطىء ــ من السنة، وهي أحاديث كثيرة، ومنها:

الحديث الأول

قوله: **(فما تقدم من الخبر، فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه، ولو كان يأثم بذلك لم يفعله النبي ﷺ، ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله ــ تعالى ــ لما قال: «قضيت له بشيء من حق أخيه»، ولا قال: «إنما أقطع له قطعة من النار»، ولأن الحكم عند الله ــ تعالى ــ لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهما)**.

ش: **أقول**: الحديث الأول ــ الدال على أن المصيب واحد ــ : ما سبق ذكره وهو: أن النبي ﷺ قال: «إنما أحكم بالظاهر، وإنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو

ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

فإن هذا الحديث دل على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء من وجوه:

الوجه الأول

أن النبي ﷺ بين أنه يقضي للإنسان بحق أخيه عن طريق الخطأ؛ لأنه يقضي بالظاهر، وقد يكون الظاهر خلاف الواقع، ولو كان المخطىء في الاجتهاد يأثم لما فعله النبي ﷺ.

* * *

الوجه الثاني

أنه لو كان ما قضى به النبي ﷺ هو مصيب فيه، وأنه حكم الله ـ تعالى ـ لما قال: «قضيت له بشيء من حق أخيه»، ولا قال: «إنما أقطع له قطعة من النار»، فهذا ظاهر في أنه ﷺ يمكن منه الخطأ فيعطي حق هذا لذاك، ولكنه لا يأثم في هذا الخطأ.

* * *

الوجه الثالث

أنه لو كان ما قضى به الرسول ﷺ هو الحكم عند الله تعالى لما اختلف باختلاف لحن المتخاصمين، أو تساويهما في ذلك.

* * *

الحديث الثاني

قوله: (وروي أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أوصاهم فقال: «إذا

حاصرتم حصناً، أو مدينة، فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم». . .).

ش: أقول: الحديث الثاني ــ من الأحاديث الدالة على أن المصيب واحد وغيره مخطىء ــ : ما ذكره ابن قدامة ــ هنا ــ .

وجه الدلالة: أن هذا الحديث يدل على أن لله ــ تعالى ــ حكماً في الحادثة، وأن هذا الحكم ليس هو ما يؤدى إليه الاجتهاد قطعاً ويقيناً.

* * *

اعتراض على ذلك

قال معترض: إنه نهى عن ذلك؛ مخافة أن يحكموا فينزل الله ــ تعالى ــ حكماً غير ذلك الذي حكموا به.

الجـواب عنـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بـ : أن هذا يدل على أن لله حكماً قد يدركه المجتهد، وقد يخطئه.

ولأنه لو كان الحكم في حقهم الاجتهاد لم ينه عنه؛ مخافة أن يتغير الاجتهاد، كما ينهى عن العبادات؛ مخافة أن تنسخ وتغير، بل يؤمر بها.

* * *

الحديـث الثالـث

قوله: (وروى ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ وعمرو بن العاص، وأبو هريرة وغيرهم أن النبـي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، هذا لفظ رواية عمرو، أخرجه مسلم، وهو

حديث تلقته الأمة بالقبول، وهو صريح في: أنه يحكم باجتهاده، فيخطىء ويؤجر دون أجر المصيب).

ش: **أقول**: الحديث الثالث ـ من الأحاديث الدالة على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ : قول النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر».

وهذا الخبر وإن كان من أخبار الآحاد إلاَّ أن الأمة قد تلقته بالقبول، فلم ينكره أحد، فأجمعوا على صحته، فصار بمنزلة المتواتر.

وجه الدلالة منه: أن هذا الحديث صريح في أن المجتهد يصيب ويخطىء ويؤجر المخطىء بأجر وثواب أقل من أجر وثواب المجتهد المصيب.

فدل هذا على أن الحق واحد يصيبه المجتهد تارة، ويخطئه أخرى.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: **(فإن قيل: المراد به: أنه أخطأ مطلوبه، دون ما كلَّفه كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه، مع إصابته حكم الله عليه، وهو: اتباع موجب ظنه، وخطأ المجتهد جهة القبلة، مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها، وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص، أو اجتهاد يتعلَّق بتحقيق المناط كأروش الجنايات، وقدر كفاية القريب، فإن فيها حقيقة معينة عند الله، وإن لم يكلف المجتهد طلبها).**

ش: **أقول**: لقد اعترض على الاستدلال بالحديث السابق بقوله: نحن لا ننكر إطلاق اسم «الخطأ» على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما

أوجب عليه؛ فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه، وقد يخطىء ذلك، فيكون مخطئاً فيما طلبه مصيباً فيما هو حكم الله ــ تعالى ــ عليه، وهو: اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال: أخطأ.

أي: أخطأ ما طلبه، ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه، بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها.

وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط، مثال ذلك:

أننا نعلم أن الواجب النفقة على القريب بما يكفيه، وهذه قاعدة كلية، ويجتهد المجتهد في قدر كفاية هذا القريب من النفقة، كذلك يقال في أروش الجنايات، فهنا وقع الاجتهاد، ولكن يوجد حقيقة معينة وقدر معروف عند الله ــ تعالى ــ ، وإن لم يكلف المجتهد طلب تلك الحقيقة.

* * *

جوابه

قوله: **(قلنا: فإذا سُلِّم هذا ارتفع النزاع، فإننا لا نقول: إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معيَّن يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده، وهو مخطىء، وإثم الخطأ محطوط عنه، كما في مسألة القبلة فإن المصيب لجهة الكعبة ــ عند اختلاف المجتهدين فيها ــ واحد، ومن عداه مخطىء يقيناً، يمكن أن يبين له خطأه فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم، ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لها، بل سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها، وهكذا كون حق زيد عند عمرو إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما، والآخر مخطىء؛**

إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة، وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل ـ أيضاً ـ فإن القياس معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبـي ﷺ فهو كالنص).

ش: **أقول**: يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك الاعتراض ـ : إن الحديث السابق وهو إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران. . . » لم يفد أن المجتهد مكلَّف بإصابة الحكم، وإنما هو يفيد ـ إفادة واضحة ـ أن لكل مسألة حكم معين يعلمه الله ـ تعالى ـ كُلِّفَ المجتهد أن يطلبه والحرص على الوصول إليه، فإن بذل جهده وأصابه فله أجران: أجر على الإصابة، وأجر على اجتهاده، وإن لم يصبه وأخطأه فله أجر واحد ـ فقط ـ على اجتهاده، ولكنه لا يأثم على خطأه.

فمثلاً: إذا اشتبهت القبلة على مكلفين، فاجتهدا، فإن المصيب جهة القبلة واحد، والآخر مخطىء قطعاً، فإذا بان أنه مخطىء فحينئذٍ اختلف العلماء هل يلزمه إعادة الصلاة أو لا؟ على مذاهب:

المذهب الأول: يلزم المخطىء إعادة الصلاة.

المذهب الثاني: لا يلزمه إعادة الصلاة.

وهناك مذاهب أخرى.

والقائلون بأنه لا يلزم المخطىء إعادة الصلاة لم يقولوا ذلك لكونه مصيباً للقبلة، ولكنهم قالوا ذلك؛ لأنه سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة.

* * *

الدليل الثالث: من الإجماع

قوله: (وأما الإجماع فإن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى إطلاق الخطأ على المجتهدين).

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ على أن المصيب في الفروع واحد ومن عداه مخطىء ـ إجماع الصحابة. بيانه:

أنه قد ظهر وانتشر عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وقائع ومسائل خطأ بعضهم بعضاً فيها، وصرحوا بلفظ الخطأ، وأنكر بعضهم على بعض، فلو كان كل مجتهد في ذلك مصيباً لم يخطىء بعضهم بعضاً، بل كان يقول بعضهم لبعض: «أنا مصيب وأنت مصيب».

* * *

أمثلة من تلك الوقائع والمسائل

قوله: (من ذلك قول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك، وقال عمر ـ رضي الله عنه ـ لكاتبه: أكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر، وقال في قضية قضاها: والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ، ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه، وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها، وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا: «لا شيء عليك إنما أنت مؤدب»، وقال علي: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك عليك الدية، فرجع عمر إلى رأيه، وقال علي ـ في إحراق الخوارج ـ :

لقـــد عثـــرت عثـــرة لا تنجبـــر ... ســـوف أكيـــس بعـــدهـــا أو استمـــر
. . . . وأجمـــع الـــرأي الشتيـــت المنتشـــر

وقال ابن عباس: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»، وقال: «من شاء باهلته» في العول، وقالت عائشة: «أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلاّ أن يتوب»).

ش: أقول: من الأمثلة والوقائع التي أطلق بعض الصحابة الخطأ على بعض، أو عبروا فيها بلفظ الخطأ ما يلي:

المثـــال الأول

ما ورد من أنه نزلت بأبـي بكر ــ رضي الله عنه ــ فريضة فلم يجد لها في كتاب الله، ولا في السنة أثراً، فقال: «أقول فيها برأيـي فإن يكون صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني، واستغفر الله والله ورسوله بريئان منه: الكلالة ما عدا الوالد والولد».

فهنا بيَّن أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ : أن المجتهد قد يصيب إذا وافق اجتهاده حكم الله ــ تعالى ــ ، وقد يخطىء، والمخطىء مأجور غير آثم.

* * *

المثـــال الثانـــي

ما روي أن ابن مسعود قد سئل عن مسألة وهي: أن امرأة فوضت أمرها إلى زوجها في تعيين مهر لها فمات قبل الدخول فما حكمها؟ فقال ابن مسعود: أقول فيها برأيـي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمن الشيطان: للمرأة مهر مثيلاتها، وعليها العدة، ولها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعي ــ وكان جالساً في مجلس ابن مسعود ــ : أشهد أن

رسول الله ﷺ قد قضى بمثل هذا في بروع بنت واشق الأشجعية، ففرح ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ .

وجه الدلالة: أن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قد عبَّر بمثل ما عبر به أبو بكر من أن الحق واحد قد يصيبه بعض المجتهدين، دون بعض.

* * *

المثـال الثالـث

ما روى مسروق ــ رحمه الله ــ أن كاتباً قد كتب لعمر بن الخطاب: هذا رأي الله ورأي عمر، فقال عمر: «بئس ما قلت: أكتب: هذا ما رآه عمر فإن يكن صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمن عمر».

وجه الدلالة: أن عمر قد عبَّر بمثل ما عبَّر به أبو بكر وابن مسعود في المثالين السابقين وهو: التعبير بلفظ «الخطأ» في الاجتهاد.

* * *

المثـال الرابـع

ما ذكره أحمد ــ في رواية بكر بن محمد عن أبيه أبي أحمد النسائي ــ : أن عمر ــ رضي الله عنه ــ قال ــ في قضية قضاها ــ : «والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ».

وروي ذلك عنه برواية أخرى، وهي: أن عمر حكم بحكم، فقال رجل حضره: هذا والله الحق، فقال عمر: «إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق، لكنه لم يأل جهداً»، وفي رواية أخرى وهي أن عمر قال: «لا أدري أصبت أم أخطأت» لكن لم آل عن الحق.

وجه الدلالة: أنه عبَّر بالخطأ هنا، مما يدل على أن الحق واحد، قد يصيبه بعض المجتهدين، وقد يخطئه آخرون.

* * *

المثال الخامس

أنه روي عن عمر ــ رضي الله عنه ــ أنه أرسل إلى امرأة فأفزعها فأجهضت ــ أي: أسقطت ما في بطنها ــ فاستشار عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف فقالا: «لا شيء عليك، إنما أنت مؤدب»، وكان علي في القوم ساكتاً، فقال عمر: عزمت عليك يا أبا الحسن لتخبرني، فقال علي: إن كانا قد اجتهدا فقد أخطئا، وإن كانا ما اجتهدا فقد غشاك: عليك الدية فقبل قوله.

فهنا قد أطلق علي بن أبي طالب الخطأ على اجتهاد عثمان وعبد الرحمن، فلو كان كل مجتهد مصيباً لما أطلق ذلك، ولقال: هما مصيبان، وأنا مصيب.

ويؤكد ذلك: أن عمر لم ينكر على علي تخطئة عثمان وعبد الرحمن.

* * *

المثال السادس

ما روى أبو جعفر الطبري في «تاريخه» أن علياً قال ــ في تعذيب الخوارج ــ :

لقد عثرت عثرة لا تنجبر ... سوف أكيس بعدها أو استمر
أرفع من ذيلي ما كنت أجر ... وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

والمراد: إنني أخطأت في تعذيبي للخوارج، سأستعمل العقل فيما

بعد عند تعرضي لمثل ذلك. فهنا قد عبر بلفظ «الخطأ» في اجتهاده.

تنبيه: المراد بلفظ «أكيس»، أي: أعقل؛ فقد روي عن النبي ﷺ قوله: «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت»، أي: العاقل.

* * *

المثال السابع

روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ : أنه قال: «ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً».

وجه الدلالة: أنه سبق في باب القياس أن ابن عباس يرى أن الجد يحجب الأخوة قياساً على ابن الابن، أي: كما أن ابن الابن يحجب الأخوة، كذلك الجد يحجب الأخوة بجامع أن مرتبتهما واحدة بالنسبة للميت، وخالفه في ذلك زيد بن ثابت وقال: إن الجد لا يحجب الأخوة؛ لأن كلاً منهما يدلي بالأب.

فأنكر ابن عباس على زيد رأيه هذا، فلو كان كل مجتهد مصيباً، لما أنكر على زيد، ولقال: هو مصيب، وأنا مصيب.

* * *

المثال الثامن

أنه روي عن علي، وابن مسعود، وزيد ـ رضي الله عنهم ـ أنهم خطأوا ابن عباس في ترك القول بالعول، وأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول بقوله: «من شاء أن يباهلني باهلته في العول: إن الذي أحصى رمل عالج عدد لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث».

وجه الدلالة: أن هذا ظاهر في أن كل واحد من هؤلاء الصحابة قد

أنكر على الآخر مذهبه ولو أن كل مجتهدٍ مصيب لما وقع ذلك الإنكار والتخطئة، ولقال كل واحد للآخر أنت مصيب وأنا مصيب.

تنبيه: العول: زيادة السهام على الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، فيدخل النقصان عليهم بقدر حصصهم.

* * *

المثـال التاسـع

ما أخرجه الإمام أحمد في «المسند»، والبيهقي في «السنن الكبرى» عن العالية بنت أيفع بن شرحبيل أنها قالت: دخلت أنا وأم ولد زيد بن أرقم وامرأته على عائشة رضي الله عنها، فقالت أم ولد زيد بن أرقم: إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى العطاء، ثم اشتريته منه بستمائة درهم، فقالت لها: «بئس ما شربت، وبئس ما اشتريت، أبلغي زيد بن أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلاَّ أن يتوب».

وجه الدلالة: أن عائشة ــ رضي الله عنها ــ قد خطأت زيد بن أرقم فيما فعله، ولو كان كل مجتهد مصيباً لما جاز لها أن تخطئه ولقالت: هو مصيب وأنا أرى غير ما رأى.

* * *

وجه الدلالة من تلك الأمثلة

قوله: **(وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطىء)**.

ش: **أقول**: إن الأمثلة السابقة ــ وغيرها مما لم يذكر ــ .

وإن لم تتواتر آحادها، إلاَّ أنه بمجموعها تفيد حصول التواتر من طريق المعنى على أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ قد اتفقوا على أن الحق واحد

يصيبه بعض المجتهدين، ويخطئه آخرون، وأن المجتهد يصيب ويخطىء، لكن المخطىء لا إثم عليه، بل له أجر على اجتهاده إذا بذل جهده في الوصول إلى الحق ولكن لم يوفق.

وقد بينت ذلك في كل أثر مما سبق.

* * *

الاعتراض على ما سبق من دليل الإجماع

قوله: **(فإن قيل: لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره في النظر، أو لكونه من غير أهل الاجتهاد، أو لكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض على الاستدلال بإجماع الصحابة على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء باعتراض مفاده: **أن تخطئة بعض الصحابة** ـ رضي الله عنهم ـ لبعض، وإنكار بعضهم على بعض ـ في الأمثلة السابقة ـ لا يدل على ما زعمتم ـ وهو: أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين قد يصيبه، والبعض الآخر قد يخطئه ـ، بل إن توجيه بعض الصحابة الخطأ إلى البعض الآخر يحتمل عدة احتمالات، منها:

الاحتمال الأول: أنه يحتمل أن الواحد من الصحابة قد نسب الخطأ إلى الآخر في اجتهاده؛ نظراً؛ لأن الصحابي المخطىء لم يبلغ درجة الاجتهاد، لذلك أنكر عليه.

الاحتمال الثاني: أنه يحتمل أنه نسب إليه الخطأ؛ نظراً لأن الصحابي المخطىء قد بلغ درجة الاجتهاد، لكنه قد قصر في الاجتهاد، ولم يبذل قصارى جهده للوصول إلى الحق.

الاحتمال الثالث: أنه يحتمل أن الصحابي الذي نسب إلى صحابي

آخر الخطأ يُعتبر قد ذهب إلى المذهب الأول ــ وهو مذهب التخطئة ــ بينما الآخر يذهب إلى المذهب الثاني ــ وهو مذهب التصويب ــ .

وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل به الاستدلال.

وعلى هذا يبطل استدلالكم بتلك الأمثلة الصادرة عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء.

* * *

الجــواب عنــه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن تلك الاحتمالات ظاهرة البطلان. وإليك بيان ذلك:

الجواب عن الاحتمال الأول

قوله: (قلنا: **أما الأول فجهل قبيح، وخطأ صريح، كيف يستحل مسلم أن يقول: إن الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، ومن سمينا معهم من البحر: ابن عباس، والأمين عبد الرحمن بن عوف، وأفقه الصحابة وأفرضهم وقارئهم: زيد بن ثابت؛ ليسوا من أهل الاجتهاد؟ وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته؟ ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب**).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الاحتمال الأول ــ : «أن الواحد من الصحابة قد نسب الخطأ إلى صحابي آخر؛ لاحتمال أن الصحابي المخطىء لم يصل إلى درجة الاجتهاد».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : هذا الاحتمال ظاهر البطلان والفساد؛ لأنه يدل على أن القائل به جاهل بحقيقة الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ الذين

اختارهم الله ــ تعالى ــ ليكونوا أصحاباً للنبي ﷺ، بل إن هذا القائل قد اتهم الله ــ تعالى ــ بعدم حسن اختياره لأصحاب نبيه ﷺ قال النبي ﷺ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً. . .».

ثم إن الصحابة الذين قد اتهموا بالخطأ في الاجتهاد ــ كما ورد في تلك الأمثلة ــ هم من أكابر الصحابة: كالخلفاء الأربعة، وابن عباس، وعبد الرحمن بن عوف، وزيد بن أرقم، وزيد بن ثابت، وبعضهم قد نسب إلى نفسه الخطأ كما سبق ذكره.

فإذا كان هؤلاء الصحابة لم يبلغوا درجة الاجتهاد، وليسوا أهلاً له، فمن الذي بلغ درجة الاجتهاد؟!

* * *

الجواب عن الاحتمال الثاني

قوله: **(ونسبته لهم إلى أنهم قصَّروا في الاجتهاد إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه، فإن علياً ــ رضي الله عنه ــ قال: «إن يكونا قد اجتهدا فقد اخطئا»، وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً، وهذا في القبح قريب من الذي قبله؛ لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى، وارتكاب ما لا يحل؛ ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا).**

ش: **أقول**: لما قال المعترض ــ في الاحتمال الثاني ــ : «إنه يحتمل أن الصحابي المخطىء قد قصَّر في النظر والاجتهاد لذلك وجه إليه الخطأ».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : أن هذا باطل ــ أيضاً ــ ؛ لأنه سوء ظن في الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ، وأنهم فرَّطوا وقصَّروا في النظر، وأفتوا بالخطأ مع استطاعتهم على الوصول إلى الصواب، وهذا خلاف تعديل الله ــ تعالى ــ لهم ورسوله، وخلاف تصريحهم عن أنفسهم: فقد كان الواحد

منهم ينسب الخطأ إلى نفسه مع استقصائه في الاجتهاد، ولهذا فقد بقي ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ شهراً في مسألة المفوضة التي مات زوجها عنها قبل أن يفرض لها مهراً، ثم قال: «أقول فيها برأيي فإن يكون صواباً فمن الله . . .» إلى آخر الأثر.

وقال علي لعمر: «إن اجتهدا ـ يعني عثمان وعبد الرحمن ـ فقد أخطئا»، ولا يمكن أن يطلق لفظ «الاجتهاد» مع التقصير في النظر.

فهذا الاحتمال لا يجوز الالتفات إليه؛ لأنه نسب إلى هؤلاء الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهم يحكمون بغير ما أنزل الله ـ تعالى ـ حيث اتهمهم بأنهم قد حكموا بالجهل، والحكم بالهوى والتشهي المجرد. وهذا لا يمكن أن يقوله عاقل.

* * *

الجواب عن الاحتمال الثالث

قوله: (وقولهم: «ذهبوا مذهب من يرى التخطئة» فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم، فلا تحل مخالفته).

ش: **أقول**: لما قال المعترض ـ في الاحتمال الثالث ـ: «إنه يحتمل أن يكون الصحابي الذي نسب إلى صحابي آخر الخطأ من القائلين بالتخطئة».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أن هذا الاحتمال هو الصحيح، وقد حصل الإجماع على ذلك المذهب ـ وهو التخطئة ـ وهو: أن المصيب واحد، وغيره مخطىء كما سبق بيانه، وإذا ثبت الإجماع فلا تحل مخالفة الإجماع. والله أعلم.

* * *

الدليل الرابع: من المعنى والمعقول

قوله: (وأما المعنى فوجوه).

ش: **أقول**: الدليل الرابع ـ على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ المعنى والمعقول، وهو على وجوه، هي كما يلي:

الوجه الأول

قوله: (أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو: أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدراً معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة، إذ ليس في المسألة حكم معين، وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما، قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالآخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها).

ش: **أقول**: الوجه الأول ـ من وجوه الدليل من المعنى على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ: إن مذهب المصوبة ـ وهم القائلون: إن كل مجتهد مصيب ـ يؤدي ويفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي، والإثبات، أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين، وهو محال، وما أفضى إلى المحال يكون محالاً. بيان ذلك:

يتبين ذلك بالمثال: وهو: أن يكون «قليل النبيذ ـ مثلاً ـ حلالاً حراماً»، و «النكاح بلا ولي صحيحاً باطلاً»، و «المسلم إذا قتل ذمياً فإن دمه يكون مهدراً معصوماً»، و «ذمة المحيل إذا امتنع الدائن من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة».

فلو قلنا: كل مجتهد مصيب، للزم من ذلك أن تكون تلك المسائل السابقة هكذا فليس في المسألة حكم معين، وكل واحد من المجتهدين مصيب، فإذاً الشيء ونقيضه صواب وحق، وهذا لا يمكن أن يقره عاقل.

قال بعض العلماء في مذهب المصوبة: إن هذا المذهب أوله سفسطة. وآخره زندقة. بيان ذلك:

أنه في أول أمره يجعل الشيء ونقيضه حقاً وصواباً.

وفي آخر أمره يرفع الحجر، ويخير المجتهدين بين الشيء ونقيضه عند تعارض الدليلين، وأيضاً يخير المستفتي لتقليد من شاء وينتقي من المذاهب والآراء أطيبها وأحسنها عنده وهذا لم يقل به أحد.

* * *

الاعتراض على ذلك

قوله: (**قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين، والحكم ليس وصفاً للعين، فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حرم على عمرو كالمنكوحة: حلال لزوجها، حرام على غيره وهذا ظاهر، بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال كالصلاة واجبة في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب**).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعض أصحاب المذهب الثاني ــ وهو: أن كل مجتهد مصيب ــ على الوجه الأول السابق، فقالوا: إن هذا الكلام الوارد ــ في الوجه الأول من أوجه الدليل بالمعنى على أن المصيب واحد ــ كلام صادر من فقيه غير عارف بالأصول، وبحد النقيضين، وبحقيقة الحكم، قد ظن أن الحل والحرمة وصف للأعيان فيقول: «يستحيل أن يكون النبيذ حلالاً

حراماً كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حادثاً»، ولا يدري أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان، بل يتعلق بأفعال المكلفين، لذا لا يستحيل كون الشيء حلالاً حراماً في حق شخصين، فمثلاً: لا يتناقض أن يحل لـ «زيد» ما يحرم على «عمرو».

مثل: «الزوجة»: تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، و «الميتة» تحل للمضطر، دون المختار، و «الصلاة» تجب على المتطهر، وتحرم على الحائض.

وإنما التناقض: «أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة، لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد».

فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض.

فمثلاً: الصلاة في الدار المغصوبة حرام قربة في حالة واحدة لشخص واحد، لكن من وجه دون وجه.

فإذاً اختلاف الأحوال ينفي التناقض، ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيض، والطهر، والسفر، والحضر؛ أو بالعلم، والجهل، أو غلبة الظن.

فمثلاً: الصلاة حرام على المحدث إذا علم بحدثه، وهي واجبة إذا لم يعلم بحدثه.

ولو قال الشارع: يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة، ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك، فغلب على ظن الجبان الهلاك، وغلب على ظن الشجاع الجسور السلامة، فهنا يحرم ركوب البحر على الجبان، ويحل للجبان؛ نظراً لاختلاف حالهما.

فكذا لو صرح الشارع وقال: «من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر شبه، فقد حرمته عليه، ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد أحللته له»: لم يوجد تناقض، فصريح مذهب المصوبة: أن لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً ولا محالاً.

* * *

جـوابـه

قوله: **(والجواب: أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد، فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل، فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن محالاً في نفسه، لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور، فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه، ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول فكيف تكون مباحة للزوجين)**.

ش: **أقول**: لقد أجاب بعض أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: إن المصيب واحد، وغيره مخطىء ــ بقولهم: إننا لا زلنا متمسكين بقولنا: «إن مذهب المصوِّبة يؤدِّي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد»، ونحن لما قلنا ذلك لم ننظر إلى ما نظرتم إليه، بل نظرنا إلى أن المجتهد إذا اجتهد في مسألة وحكم فيها مثل: حكمه بأن قليل النبيذ حرام على كل واحد.

ثم أتى مجتهد آخر وحكم في تلك المسألة بأن قليل النبيذ مباح على كل واحد.

فهنا اجتمع نقيضان، وهو: أن قليل النبيذ حرام على الجميع وأن قليل النبيذ مباح للجميع.

فمن هذه الجهة وقع التناقض.

ثم يمكن أن نجيب عن ذلك الاعتراض بطريق آخر، وهو أن نقول:

سلمنا لكم أن هذا المذهب ـ وهو أن كل مجتهد مصيب ـ ليس بمحال في نفسه، لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

أما أداؤه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتعارض عنده دليلان ـ فعلى مذهب المصوبة ـ يتخير بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة.

وأما في حق صاحب الواقعة فإنه إذا نكح بغير ولي أولاً، ثم نكح آخر بولي، فلو كان واحد من المذهبين حقاً وصواباً فتكون المرأة حلالاً للزوجين، وهذا محال.

بيانه: إذا تزوج حنفي امرأة بغير ولي، ثم تزوجها حنبلي أو شافعي بولي، فالحنفي يقول: نكاحي صحيح والثاني باطل، والحنبلي والشافعي يقول: نكاحي صحيح والأول باطل، فلو كان كل مجتهد مصيباً كانت حلالاً لكل واحد منهما، وهذا لا يجوز بالإجماع.

تنبيه: هذا الجواب الآخر يعتبر وجهاً من وجوه الدليل من المعنى على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء.

* * *

الوجه الثاني

قوله: (المسلك الثاني: لو كان كل مجتهد مصيباً جاز لكل واحد من

المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن كل واحد منهما مصيب، وصلاته صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ـ من وجوه الدليل من المعنى على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ: أنه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين: لجاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن صلاة كل واحد صحيحة فما المانع من الاقتداء بمن صلاته صحيحة؟

وكذلك لو اختلف في الإناء، واحد قال: إنه طاهر، والآخر قال: إنه نجس، فإنه على مذهب المصوبة يجوز اقتداء كل واحد منهما بالآخر، ولكن هذا لا يجوز؛ لاتفاق الأمة على فساد هذا الاقتداء، فدل على أن الحق واحد.

* * *

الوجه الثالث

قوله: **(ثم يجب أن يطوي بساط المناظرات في الفروع، لكون كل واحد منهم مصيباً، لا فائدة في نقله عن ما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه).**

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من أوجه الدليل من المعنى على أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ: أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين، ولو كان كل واحد مصيباً فيما ذهب إليه لم يكن للمناظرة معنى، ولا فائدة؛ وذلك لأن كل واحد يعتقد أن ما صار إليه مخالفه حق، وأنه مصيب فيه.

ووجدت المناظرة إما لأجل معرفة أن ما صار إليه خصمه صواب، أو لرده عنه.

فإن كان الأول ففيه تحصيل الحاصل، وإن كان الثاني فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده أنه صواب يكون حراماً.

* * *

الوجه الرابع

قوله: (المسلك الثالث: أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم فما الذي يطلب، فمن يعلم ــ يقيناً ــ أن زيداً ليس بجاهل ولا عالم هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه، ومن يعتقد أن النبيذ ليس بحلال، ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟).

ش: **أقول**: الوجه الرابع ــ من وجوه الدليل من المعنى على أن المصيب واحد وغيره مخطىء ــ: أنه لا يخلو المجتهد أن يكون مكلفاً بطلب الحكم، أو بطلب الاجتهاد، أو ليصير مجتهداً.

أما الثاني ــ وهو كونه مكلفاً بطلب الاجتهاد ــ: فلا يجوز أن يقال: كلف طلب الاجتهاد، فإن الطلب هو الاجتهاد نفسه، والشيء لا يكون طريقاً لنفسه.

وأما الثالث ــ وهو كونه مكلفاً ليصير مجتهداً ــ: فلا يجوز؛ لأن الاجتهاد يراد لغيره، لا لنفسه.

فثبت الأول ــ وهو: أن يقال: كلف طلب الحكم باجتهاد، وثبت أن هناك حكماً مطلوباً.

فإذا وردت حادثة على المجتهد فلا بد أن يوجد لها حكماً عند الله ـ تعالى ـ ، فيجتهد المجتهد لإيجاد ذلك الحكم الصحيح عنده.

تنبيه: قوله: «المسلك الثالث» ورد سهواً، حيث إنه المسلك أو الوجه الرابع، كما هو واضح.

* * *

اعـتـراض

«قوله: (فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم حكم الله ـ تعالى ـ بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه كمن يريد ركوب البحر، فقيل له: «إن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وإن غلب على ظنك السلامة: أبيح لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله ـ تعالى ـ سوى اجتهادك في تتبع ظنك»، فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده، ولو شهد عند قاض شاهدان، فحكم الله ـ تعالى ـ عليه يترتب على ظنه: إن غلب عليه الصدق وجب قبوله، وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله).

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم على الوجه الرابع بقوله: إن المجتهد إنما كلف الاجتهاد ليغلب على ظنه أن الحكم كذا، لا ليطلب حكم الله ـ تعالى ـ ، والظن يختلف باختلاف المجتهدين، والحكم يتبع ذلك الظن.

فمثلاً: لو شهد شخص عند قاض، فحكم الله ـ تعالى ـ يترتب على غلبة ظن ذلك القاضي: فإن غلب على ظنه صدقه بأدلة وأمارات وجب قبوله، وإن غلب على ظنه أنه كاذب بأدلة وأمارات: لم يجب قبوله.

وقبل الظن لا حكم لله ـ تعالى ـ في ذلك.

مثال آخر: لو قال شخص: هل يجوز لي ركوب البحر؟ نقول له: هذا

يرجع إلى غلبة ظنك في الهلاك وعدمه، فإن غلب على ظنك السلامة فإنه يباح لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك فإنه يحرم عليك الركوب.

فاختلف الحكم باختلاف غلبة الظن. وأما قبل الظن فلا حكم له.

* * *

جـوابـه

قوله: (**قلنا: قولهم «إنما يطلب غلبة الظن» فالظن ـ أيضا ـ لا يكون إلاَّ لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده»؟ فإن الظن لا يتصور إلاَّ لموجود، والموجود يتبع الظن، فيؤدي إلى الدور، وراكب البحر لا يطلب الحكم، إنما يطلب تعرف الهلاك، أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعرفه، والحاكم إنما يظن الصدق، أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له فكيف يتصور طلبه له؟ ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله ـ تعالى ـ في الحادثة فلم يجب الاجتهاد؛ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات، فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامي الذي لا اجتهاد له، لا يؤاخذ على فعل من الأفعال، فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له، فلا حكم عليه إذاً، ولا خطاب في حقه، وهذا فاحش**).

ش: **أقول**: لما قال بعض المعترضين: إن المجتهد يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : أن ظن الحكم لا يثبت إلاَّ لشيء مظنون، فإذا قطعنا بعدم وجود الحكم فلا يمكن أن نتصور وجود هذا الظن، وذلك لأن الظن لا يتصوَّر إلاَّ لموجود يتبع الظن، فيقع ـ هنا ـ دور. وبيانه:

أن الحكم لا يظن إلاَّ إذا كان موجوداً، والظن لا يتصور إلاَّ لموجود، والموجود يتبع الظن.

أما مثالكم الذي ذكرتم ـ وهو: قولكم: «إذا غلب على ظنك السلامة فيباح لك ركوب البحر، وإن غلب على ظنك الهلاك فيحرم عليك الركوب» ـ فهذا لا نسلمه لكم؛ لأن السائل لم يطلب الحكم، وإنما طلب تعرف الهلاك والسلامة ـ فقط ـ، وهذا يمكن تعرفه بأشياء محسوسة، وهذا بخلاف ما نتكلم عنه، فإن المطلوب هو الحكم الشرعي.

أما قولكم: «قبل الظن لا حكم لله ـ تعالى ـ عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك»، فإنه لا يصح، لأنه لو كان هذا القول صحيحاً لما وجب الاجتهاد في شيء، ولانتفت الواجبات، وسقط الحرج؛ حيث ورد العقل بذلك ـ وهو البراءة الأصلية ـ، وللزم ـ أيضاً ـ على قولكم السابق: أن العامي لا يؤاخذ على أي فعل فعله؛ لأنه لا اجتهاد له، فلم يغلب على ظنه شيء، فيفضي ذلك إلى أنه لم يخاطب بخطابات الشرع فلا يؤمر بشيء ولا ينهى عن شيء. وهذا لا يقوله عاقل.

والقول الصواب هنا: أن الحادثة لها حكم قبل الاجتهاد، فبعض المجتهدين يتوصل إليه، وبعضهم يخطئه، وهو مذهبنا.

* * *

الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني

لما فرغ من ذكر أدلة مذهبه ومذهب جمهور الأصوليين ـ وهو أن المصيب واحد، وغيره مخطىء ـ وهي ـ من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعنى ـ شرع في الجواب عما قاله أصحاب المذهب الثاني في استدلالهم على أن كل مجتهد مصيب. وإليك بيان ذلك، فأقول ـ وبالله التوفيق ـ :

أولاً:

قوله: (وقولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه).

ش: أقول: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد، فلم يصله لعائق وعارض كبعد مسافة، وتأخير مبلِّغ فلا يكون ذلك النص حكماً في حقه».

فإنه يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

قوله: (ممنوع، بل الحكم بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم، فلو وقف الحكم على سماع الخطاب، وبلوغ النص، لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النص، ولكان المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات، والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلاَّ بترك الاجتهاد لا غير، أما النص إذا نزل به جبريل، فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وإنما اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم؛ لأن القبلة يعذر فيها بالعذر).

ش: أقول: الجواب الأول ـ عن قول بعض أصحاب المذهب الثاني السابق ـ: أن النص إذا نزل على الخلق فإنه يكون حكماً بحقهم سواء بلغهم، أو لم يبلغهم.

وهذا هو الصواب لدليلين:

الأول: أنه لو توقف الحكم على بلوغ نص الشارع لهؤلاء الخلق

وسماعهم لخطابه، للزم من ذلك: أن لا يكون على العامي حكم شرعي في أكثر المسائل، بسبب عدم بلوغه النص والخطاب.

ولزم ــ أيضاً ــ أن المجتهد إذا امتنع من الاجتهاد أن لا يكون عليه حكم لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من الواجبات، ولا يكون مخطئاً في كل ذلك، سوى تركه للاجتهاد.

الدليل الثاني: أن جبريل ــ عليه السلام ــ إذا نزل بالنص الناسخ فإنه يكون نسخاً، وإن لم يعلم بهذا النص الناسخ الشخص المنسوخ عنه، فعدم العلم لا يمنع أن يكون ناسخاً للنص الذي يعمل به، هكذا خرَّجه أبو الخطاب على فرع من الفروع التي أفتى بها الإمام أحمد ــ رحم الله الجميع ــ كما قلنا ذلك في باب النسخ، فارجع إليه إن شئت.

فإن قيل: إن أهل قباء اعتدوا بما مضى من صلاتهم، مع أن نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة قد حصل قبل ذلك، وهذا يدل على أن النص إذا لم يبلغ المكلف لا يكون حكماً في حقه.

نقول ــ في الجواب عن ذلك ــ إن هذا خاص في القبلة، والقبلة يعذر فيها ما لا يعذر في غيرها. والله أعلم.

* * *

الجواب الثاني

قوله: (جواب ثان: أن هذا فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً مطلوباً، وإنما الخطأ فيما نصب الله ــ تعالى ــ عليه دليلاً وواجب على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك، وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل، وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة، وتعرف حكمها، والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً أو ظنياً).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ـ عن قول بعض أصحاب المذهب الثاني السابق ـ : إن كلامكم السابق قد فرض في مسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص، ونحن نخطئه إذا كان عليه دليل، ووجب عليه طلبه فلم يعثر عليه؛ لأنه لا يمكن خلو أي حادثة أو مسألة عن حكم شرعي، فإذا علمت ذلك فيجب الاجتهاد في الحادثة لأجل أن نعرف حكمها، ولا شك في أن الله ـ تعالى ـ قد نصب عليها دليلاً، فإما أن يكون هذا الدليل قطعياً، أو يكون ظنياً، المهم أنه لا يوجد حادثة أو مسألة لا دليل شرعي عليها أبداً.

* * *

ثانياً:

قوله: **(قولهم: «إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها، بدليل: اختلاف الإضافات»، قلنا: هذا باطل، فإنا قد بينا في كل مسألة دليلاً، وذكرنا وجه دلالته، ولو لم يكن فيها أدلة لاستوى المجتهد والعامي، ولجاز للعامي الحكم بظنه؛ لمساواته المجتهد في عدم الدليل، وهل الفرق بينهما إلاَّ معرفة الأدلة، ونظره في صحيحها وسقيمها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته؛ فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة، ولا ينكر أن منها: ما تضعف دلالته، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له، فتشتبه على المجتهد، وتختلف فيه الآراء، ومنها: ما يظهر ويتبين الخطأ مخالفيه، وكلها أدلة، ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل)**.

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني ـ في جوابه عن اعتراض معترض ـ : «إن الأمارات والأدلة الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل

يختلف ذلك باختلاف الإضافات فقد يوجد دليل يفيد الظن لزيد، ولا يفيده لعمرو مع إحاطته به. . .».

فإنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن هذا الكلام باطل؛ لأمرين:

الأمر الأول: أنا قد ذكرنا في كل مسألة دليلاً عليها، ووجه دلالته عليها ولولا استنادنا إلى تلك الأدلة في حكمنا على تلك المسائل لكان حكمنا بها بغير دليل، فيلزم من ذلك: استواء المجتهد والعامي بجامع: عدم الدليل.

ولزم من ذلك: جواز الحكم للعامي بظنه؛ لأن ظنه لا يختلف عن ظن المجتهد ـ وذلك إذا عدم الدليل ـ ؛ لأنه زال الفارق بينهما؛ حيث إن الفارق بينهما هو: أن المجتهد يعرف الأدلة وينظر في الصحيح منها والسقيم بخلاف العامي فلا يعرف شيئاً من ذلك. فإذا زالت تلك المعرفة، وذلك النظر فقد ثبت التساوي بينهما وزالت صفة الاجتهاد عن المجتهد.

أما نفور بعض الطباع عن قبول ذلك الدليل، أو ذاك: كقبول زيد ذلك الدليل وإفادته للظن، مع عدم إفادته لذلك عند عمرو مع أنه أحاط به، فإن اختلاف زيد وعمرو في هذا لا يخرجه عن كونه دليلاً، يؤيد ذلك: أن كثيراً من الأمور العقلية يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة.

فإذا كان الأمر في القطعيات هكذا، فمن باب أولى أن يقع ذلك في الظنيات.

ولا نشك في أن الأدلة تختلف بذاتها، وتختلف باختلاف الناظرين لها والمفكرين فيها:

فمنها: ما هو ضعيف الدلالة؛ لتطرق الاحتمالات إليه.

ومنها: ما يخفى وجه دلالته على بعض المجتهدين، دون الآخرين.

ومنها: ما هو واضح الدلالة، لكن وجد له معارض فاشتبه الأمر على المجتهد فترتب على ذلك اختلاف الآراء في هذا الدليل.

ومنها: ما هو واضح وظاهر الدلالة، ولكن أخطأ فيه مجتهد بسبب اعتماده في توجيهه على أصل من الأصول التي يخالفه فيه غيره.

وهذا الاختلاف لم يمنع من أن نسميه دليلاً.

الأمر الثاني: أنه إذا لم يكن الظن دليلا، فأنتم من أين عرفتم أنه ليس بدليل؟ لا شك أنكم عرفتم ذلك عن طريق دليل ظني.

وإذا نفيتم أنه يوجد دليل على ذلك فإنه يلزم: من انتفاء ذلك الدليل على أنه ليس بدليل.

فإذا كان الظن ليس بدليل يلزم منه أن دليلكم باطل؛ لأنه ظني.

* * *

ثالثاً:

قوله: (**وقولهم: إنه لا يخلو إما أن يكن مكلفاً بممكن، أو بغير ممكن قلنا: لا يكلف إلاَّ بممكن، ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في محل التعذر، بل يُكلف طلب الصواب، والحكم بالحق الذي هو حكم الله، فإن أصابه فله أجر اجتهاده، وأجر إصابته، وإن أخطأه فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه. ــ والله تعالى أعلم ــ**).

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني: «إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو غير ممكنة...».

فإنه يجاب عن ذلك: بأنه لا يكلف إلاَّ بالشيء الممكن، أما المتعذِّر

فلا يمكن أن يكلف به؛ لعموم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧]، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

ومن هنا قلنا بما نص عليه رسول الله ﷺ ـ في حديثه الآخر وهو: «إذا حكم الحاكم فاجتهد: فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، فأفاد هذا الحديث: أن المجتهد قد كُلِّف بطلب الصواب، والحكم بالحق الذي غلب على ظن المجتهد أنه حكم الله تعالى، فالمجتهد يبذل قصارى جهده، وما في وسعه للوصول إلى ذلك الحكم فإن أصابه فله أجران: أجر اجتهاده، وأجر إصابته، وإن لم يصبه فله أجر واحد ـ فقط ـ على اجتهاده، وخطأه هذا محطوط عنه. والله أعلم.

* * *

عمل المجتهد إذا تعارض عنده دليلان ولم يترجح لديه واحد منهما

إذا تعارض عند المجتهد دليلان، وعجز عن الترجيح، ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحيَّر فماذا يفعل؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، منها:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: إذا تعارض دليلان عند المجتهد، ولم يترجح أحدهما: وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما، وبه قال أكثر الحنفية، وأكثر الشافعية).**

ش: أقول: المذهب الأول: أنه إذا تعارض دليلان، عند المجتهد ولم

يجد مرجحاً لأحدهما، فإنه يجب عليه التوقف، ولا يجوز الحكم بأحد الدليلين دون الآخر، ولا يجوز له أن يتخير بين هذين الدليلين.

ذهب إلى ذلك الحنابلة، وأكثر الحنفية ومنهم: أبو الحسن الكرخي، والسرخسي، وهو مذهب أكثر الشافعية أيضاً.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعضهم، وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه إذا تعارض دليلان عند المجتهد، ولم يترجح أحدهما عنده، فإنه يتخيَّر بينهما، فإن شاء أخذ بهذا الدليل، وإن شاء أخذ بالدليل الآخر، ولا يرجح أحدهما على الآخر، ولا يجوز له التوقف.

ذهب إلى ذلك: بعض الشافعية، وبعض الحنفية كأبي بكر الرازي، والجرجاني، وبعض المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وبعض المعتزلة كأبي علي، وابنه.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على أن المجتهد يتخير بين الدليلين بما يلي:

الدليل الأول

قوله: (لأنه لا يخلو إما أن يعمل بالدليلين، أو يسقطهما، أو يتحكم بتعيين أحدهما، أو يتخير فيهما، لا سبيل إلى الجمع بينهما؛ عملاً وإسقاطاً؛

لأنه متناقض، ولا إلى التوقف إلى غير غاية؛ فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم، لم يبق إلاَّ التخيير).

ش: **أقول**: الدليل الأول لأصحاب المذهب الثاني ــ على أن المجتهد يتخير بين الدليلين المتعارضين ولم يوجد مرجح ــ قالوا فيه: إن المجتهد بين أمور خمسة هي:

الأمر الأول: إما أن يعمل المجتهد بالدليلين المتعارضين، أي: يعمل بالنافي والمثبت معاً.

الأمر الثاني: وإما أن يسقط المجتهد الدليلين المتعارضين معاً، فلا يعمل بهما.

الأمر الثالث: وإما أن يتوقف فلا يعمل بالدليلين معاً حتى يرد ما يرجح أحدهما.

الأمر الرابع: وإما أن يعين أحدهما ويختاره فيعمل به، ويترك الآخر لا يعمل به، فيعمل بالمثبت ويترك النافي.

الأمر الخامس: وإما أن يتخير بينهما، فيختار ما شاء منهما فيأخذه، فيعمل به، على طريقة الإباحة.

ولا بد أن يتعين أحد هذه الأمور الخمسة، فينظر فيها:

أما الأول: ــ وهو: أن يعمل بالدليلين معاً ــ فهذا محال؛ لأنه جمع بين متناقضين، أي: جمع بين مثبت، ونافي.

أما الثاني: وهو: إسقاط الدليلين معاً ــ فلا يجوز؛ لأنه يؤدي إلى تعطيل دليلين قد ثبتا.

أما الثالث: ــ وهو: التوقف ــ : فلا يجوز؛ لأن التوقف إلى غير غاية

فيه تعطيل لدليلين قد ثبتا، ويمكن أن الحكم في المسألة لا يقبل التأخير بأي حال.

وأما الرابع: ـ وهو: التحكم بتعيين أحدهما والعمل به دون الآخر ـ: فهو باطل ـ أيضاً ـ؛ لأنه تعيين بلا دليل، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

فلم يبق إلاَّ الخامس، وهو: أن يتخير المجتهد بينهما؛ لكون كل واحد منهما في قوة الآخر، وليس أحدهما بأولى من الآخر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع: في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة، والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقاق، وبنات اللبون، وأمثال ذلك)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على أن المجتهد يتخير بين الدليلين المتعارضين بلا مرجح ـ: أن التخيير ليس محالاً؛ لأن التخيير ورد في الشرع، فقد ورد التخيير بين حكمين. ولذلك أمثلة، ومنها:

المثال الأول: أنه إذا حدثت حادثة لعامي فسأل مجتهداً عن حكمها فأفتاه بأن حكمها الجواز، وسأل مجتهداً آخر فأفتاه بأن حكمها التحريم، فإن العامي والمقلد يختار أيهما شاء، فله أن يختار ما أفتاه به الأول ـ وهو الجواز ـ، وله أن يختار ما أفتى به الثاني ـ وهو التحريم لا حرج عليه في ذلك. وهذا مذهب جمهور العلماء.

المثال الثاني: التخيير بين خصال كفارة اليمين بين الإعتاق والإطعام، والكسوة، قال تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فله أن يختار بين تلك الأمور الثلاثة بدون حرج.

المثال الثالث: أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل أي جدار أراد، فيتخير بين أن يستقبل أي جدار أو يستدبره، فإنه كيفما فعل فإنه مستقبل شيئاً من الكعبة.

المثال الرابع: قوله ﷺ: «في زكاة الإبل في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقه»، فعلى هذا الحديث: من له من الإبل مائتان يخير بين أمرين:

الأول: إن أخرج أربع حقاق، فقد عمل بقوله: «في كل خمسين حقه».

الثاني: إن أخرج خمس بنات لبون، فقد عمل بقوله: «في كل أربعين بنت لبون».

فيخير بينهما؛ لأنه ليس أحد اللفظين بأولى من الآخر.

ووقوع التخيير في الشرع دليل على أن تخيير المجتهد بين الدليلين المتعارضين ليس ببعيد، وليس بمستنكر.

* * *

اعتراض على مذهب التخيير

قوله: **(فإن قلتم: التخيير بين التحريم، ونقيضه، والإيجاب وعكسه يرفع التحريم الإيجاب)**.

ش: **أقول**: لقد اعترض بعضهم قائلاً: إن التخيير الذي أخذتم به في هذه المسألة يؤدي إلى الإباحة. بيان ذلك:

أنه إذا خير المكلف والمجتهد بين الأخذ بالدليل الذي يؤدي إلى حكم بالتحريم، وبين الأخذ بالدليل الذي يؤدي إلى حكم بالجواز، وخير بين الدليل الذي يؤدي إلى حكم بالإيجاب، وبين الأخذ بالدليل الذي يؤدي إلى عدم الإيجاب، فإن هذا يفضي إلى رفع التحريم والإيجاب معاً، فلم يصح أن يكون محظوراً، ولا واجباً، فبطل الحكم بالتخيير بين الحظر وغيره، والواجب وغيره.

* * *

جـوابـه

قوله: **(قلنا: إنما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا بدليل: الواجب الموسع يجوز تركه بشرط، والركعتان الأخيرتان في الرباعية يجوز تركهما بشرط: قصد القصر، كذا ها هنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له، وإذا سمع قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني، وهو قوله: ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] كما قال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية).**

ش: **أقول**: أجاب بعض أصحاب المذهب الثاني ـ وهو مذهب التخيير ـ بـ: أن التناقض يحصل بين الوجوب، وجواز الترك إذا كان الترك مطلقاً بدون أي تقييد.

لكن لا يحصل التناقض بين الوجوب وجواز الترك بشرط.

يدل على هذا: الواجب الموسَّع كالصلوات الواجبة بوقت موسع، وكقضاء صوم رمضان، ومثل الحج عند أكثر الشافعية فإن كل ذلك واجب ويجوز تركه لكن بشرط العزم على فعله قبل انتهاء وقته المحدد شرعاً ـ كما بينا ذلك فيما سبق في هذا الشرح، وكما فصلناه في كتاب «الواجب الموسع» ـ.

فإن جواز تركه بشرط العزم لا يناقض الوجوب.

وكذا المسافر مخير بين أن يصلي أربعاً فرضاً، وبين أن يترك ركعتين، فالركعتان واجبتان، ويجوز أن يتركهما، ولكن جواز تركهما مشروط بقصد الترخص، وقبول صدقة قد تصدق الله بها على عباده، فهو كمن يستحق أربعة ريالات على غيره، فقال له: تصدقت عليك بريالين إن قبلت، وإن لم تقبل، وأتيت بالأربعة، قبلت الأربعة عن الدين، فإن شاء قبل الصدقة وأتى بريالين، وإن شاء أتى بالأربعة عن الواجب، ولا تناقض في ذلك.

وكذا هنا: يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له، فمن لم يخطر له الدليل المعارض، أو خطر له، ولم يقصد العمل وترك الواجب لم يجز.

وكذلك إذا سمع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حرم عليه الجمع بين الأختين المملوكتين، وإنما يجوز له إذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، لذلك لما اختلف علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان ـ رضي الله عنهما ـ في: الأختين المملوكتين: هل يجوز الجمع بينهما في الوطء، قال علي: لا يجوز الجمع بينهما؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، حيث إن «أل» الداخلة على أختين

استغراقية تفيد العموم، والمعنى لا يجوز الجمع بين الأختين سواء كانتا حرتين، أو أمتين في الوطء.

وقال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية.

أي: أحل الجمع بين الأختين الأمتين بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، وحرم الجمع بين الأختين الأمتين بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣].

والمراد إذا نظرنا إلى الآية الأولى فالجمع بينهما حلال، وإذا نظرنا إلى الآية الثانية فالجمع حرام.

وروي أن ابن عمر سئل عن نذر صوم يوم الاثنين من كل أسبوع، فوافق أن الاثنين يوم العيد، فأجاب ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ بقوله: «أمر الله ـ تعالى ـ بوفاء النذر، ونهى النبي ﷺ عن صوم يوم العيد»، ولم يزد عن هذا.

فقال بعض العلماء: بناء على هذا: أنه إذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهي، ويجوز أن يصوم بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو: الأمر بالوفاء، وكان ذلك جواز بشرط، فلا يناقض الواجب.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

قوله: (لنا).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون بالتوقف إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يوجد مرجح ـ بأدلة، منها:

الدليـل الأول

قوله: (أن التخيير جمع بين النقيضين، واطراح لكلا الدليلين، وكلاهما باطل، أما بيان اطراح الدليلين: فإذا تعارض الموجب، والمحرم فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون اطراحاً لهما، وتركاً لموجبهما، وأما الجمع بني النقيضين فإن المباح نقيض المحرم، فإذا تعارض المبيح والمحرم فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله كان جمعاً بينهما، وذلك محال).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ من أدلة القائلين بأن يتوقف المجتهد إذا تعارض عنده دليلان بلا مرجح ـ: أن تخيير المجتهد في الأخذ بأحد الدليلين المتعارضين عنده ـ وهو المذهب الثاني ـ يؤدِّي إلى باطل، وما يؤدِّي إلى الباطل فهو باطل. بيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن التخيير يلزم منه الجمع بين النقيضين، لأن التخيير هو: الإباحة ـ وهي: تساوي الطرفين ـ والمباح نقيض المحرم، فإذا تعارض دليل مبيح، مع دليل محرم، فأخذنا بمذهبكم فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله كان ذلك جمعاً بين هذين المتناقضين، والجمع بينهما باطل.

الوجه الثاني: أن التخيير يلزم منه إطراح وترك الدليلين معاً، وعدم العمل بهما، فإذا تعارض الدليل الموجب، مع الدليل المحرم عند المجتهد فصار إلى التخيير المطلق ـ كما هو مذهبكم ـ وهو حكم ثالث غير الحكمين اللذين قد دل عليهما الدليلان المتعارضان، فيكون المجتهد بذلك قد أطرح وترك الدليلين معاً ولم يعتبرهما، ولم يعمل بموجبهما.

* * *

الدليـل الثانــي

قوله: (ولأن في التخيير بين الموجب والمبيح رفعاً للإيجاب، فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً، وهو تحكم، وقد سلَّموا بطلانه).

ش: أقول: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الأول على التوقف ـ : أنه لو تعارض دليلان عند المجتهد، أحدهما يقضي بإيجاب الحكم، والآخر يقضي بإباحته، ثم ذهب المجتهد إلى المذهب الثاني ـ وهو: أن يتخير المجتهد بينهما ـ فقد تضمن هذا ترجيح الدليل المبيح على الدليل الموجب بلا دليل، وهذا تحكم، وقد أبطلتم بطلان التحكم في ترجيح أحدهما في دليلكم الأول.

* * *

الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

لما ذكر أدلة أصحاب المذهب الأول ـ وهم الذين ذهبوا إلى التوقف في هذه المسألة ـ شرع في الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني ـ وهو القائلون بالتخيير في هذه المسألة ـ . وإليك بيان ذلك:

أولاً:

قوله: (قولهم: إنما جاز بشرط القصد، قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟ إن قلتم: «حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً»، فقد جمعتم بين النقيضين، وإن قلتم: «حكمه التخيير» فقد نفيتم الوجوب قبل القصد، واطرحتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرط، وإن قلتم: «لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم»، فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل، فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل، وهذا باطل).

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني ــ في جوابه عن اعتراض بعض أصحاب المذهب الأول ــ : «إن الإيجاب يناقض جواز الترك مطلقاً، لكن الإيجاب لا يناقض جواز الترك بشرط قصد العمل بالدليل الآخر».

فإنه يجاب عن ذلك بأن يقال: إن المجتهد قبل أن يقصد العمل بأحد الدليلين ما حكمه؟

إن أجبتم وقلتم: «إن حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً»، فإن هذا الجواب لا يصح؛ لأنكم بهذا الجواب قد جمعتم بين النقيضين: الوجوب والإباحة، والتحريم والحل.

وإن أجبتم، وقلتم: «إن حكمه التخيير»، فهذا الجواب ــ أيضاً ــ لا يصح؛ لأنكم بهذا قد نفيتم الوجوب قبل أن يقصد وتركتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرط قبل أن يقصد شيئاً، وهذا تحكم.

وإن أجبتم وقلتم: «إنه لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له حكم بالقصد» ــ فهذا الجواب أيضاً ــ لا يصح؛ لأنكم تركتم دليلين قد ثبتا فلم تثبتوا لهما حكماً، وأثبتم حكماً بمجرد الشهوة، لا دليل عليه، وهذا ظاهر البطلان.

* * *

ثانياً:

قوله: (قولهم: «إن التوقف لا سبيل إليه» قلنا نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثم طريق إلاَّ التوقف في المسألة، ثم لا نسلِّم تصوُّر خلو المسألة عن دليل، فإن الله ــ تعالى ــ كلَّفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلاَّ بدليل، فلو لم يجعل له دليلاً

كان تكليفاً بما لا يطاق، فعند ذلك إذا تعارض دليلان، وتعذر الترجيح أسقطهما، وعدل إلى غيرهما كالحاكم إذا تعارضت عنده بينتان).

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الأول على تخيير المجتهد بين الدليلين المتعارضين ــ : «إن المجتهد لا يجوز له التوقف إذا تعارض عنده دليلان بلا مرجح؛ لأنه لا سبيل إليه؛ حيث إن فيه تعطيلاً للدليلين معاً عن العمل»، فإنه يجاب عن ذلك بـ :

أن التوقف غير مستبعد، فقد وقع في بعض الصور:

منها: أن المجتهد إذا سأله بعض المستفتين عن حكم مسألة لم يجد لها دليلاً يعتمد عليه من نقل، أو عقل، فإنه حينئذٍ يتوقف.

ومنها: أنه إذا حدثت حادثة للعامي، فلم يجد مجتهداً يفتيه بها بحكم، فليس أمامه إلاَّ التوقف؛ لأنه لا يعرف الأدلة حتى يجتهد لنفسه.

ولا تخلو أية حادثة أو مسألة إلاَّ ويوجد لها دليل يدلنا على الحكم الشرعي فيها؛ لأن الله ــ تعالى ــ قد كلفنا بأن نوجد أحكاماً شرعية لكل الحوادث المتجددة، ولا سبيل لإيجاد هذه الأحكام إلاَّ بدليل شرعي، فلو لم يجعل دليلاً لذلك كان هذا تكليفاً بما لا يطاق.

فإذا تعارض دليلان وتعذر الترجيح بينهما، فلا يتوقف طويلاً، بل إذا لم يجد ما يرجح أحدهما على الآخر فإنه يسقطهما، ويعدل إلى دليل آخر كالبراءة الأصلية؛ قياساً على الحاكم والقاضي إذا تعارض عنده بينتان.

تنبيه: هذا الكلام يؤيد أن المذهب الأول لا يقصد بالتوقف المطلق، بل يقصد أن يتوقف إلى أن يعلم أن أحدهما أرجح من الآخر، فإن لم يعلم، فإنه يسقطهما ويعمل ويعدل إلى البراءة الأصلية.

* * *

ثـالـثـاً:

قوله: (أما العامي فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلِّد أعلمهما، وأدينهما، وهو ظاهر قول الخرقي؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة قلد أوثقهما في نفسه، وقيل: يخير بينهما، والفرق بينهما: أن العامي ليس ممن عليه دليل، ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه، بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له، فيجب عليه التوقف، ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح بخلاف المجتهد).

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ: «إن تخيير المجتهد بين الدليلين المتعارضين بلا مرجح ليس ببعيد فقد ورد في الشرع التخيير، ومن أمثلة ذلك: أن العامي إذا أفتاه مجتهدان يتخيَّر بينهما».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أنه لا يصح التمثيل بهذا المثال ــ وهو تخيير العامي بين فتوى مجتهدين ــ؛ لأمرين:

أولهما: أن العلماء قد اختلفوا في العامي إذا حدث له حادثة فأفتاه مجتهد بأنه يجوز فيها كذا، وأفتاه آخر بأنه يحرم فيها كذا، على مذاهب:

المذهب الأول: أن العامي يتخير بين فتوى هذا، وذاك، فأيهما اختار جاز العمل به، وهو ما ذكرتموه، وهو قول أكثر العلماء.

المذهب الثاني: أن العامي ينظر في أعيان المجتهدين، فيقبل قول أعلمهما وأدينهما عنده، وهذا ذهب إليه كثير من الحنابلة، وهو ظاهر كلام الخرقي ــ عمر بن الحسين، أبو القاسم الحنبلي ــ في «مختصره بالفقه».

لما قال ــ في مسألة الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة ــ : «ويتبع الأعمى أوثقهما في نفسه»، فيقاس على هذا: أن العامي إذا أفتاه مجتهدان واختلفا في الفتوى فإنه ــ أي: العامي ــ يأخذ بقول أدينهما وأعلمهما فإن العامي كالأعمى في عدم معرفته للأدلة.

وذهب إلى هذا المذهب بعض الشافعية، كالنووي في «المجموع».

المذهب الثالث: أن يأخذ العامي بالأثقل والأغلظ من قوليهما؛ احتياطاً.

المذهب الرابع: أن يأخذ العامي بالأخف والأيسر من قوليهما؛ لأن الشريعة جاءت باليسر والتخفيف.

المذهب الخامس: أن يأخذ العامي بالأرجح دليلاً في اعتقاده.

المذهب السادس: أن يسأل مجتهداً ثالثاً.

وإذا كان في هذا المثال هذه المذاهب والآراء فلا ينبغي أن تقتصروا على مذهب واحد ــ وهو المذهب الأول ــ وتمثلوا به على أن الشريعة وردت وخيرت المكلف في بين عدة أحكام.

الأمر الثاني: أن كلامكم فيه قياس المجتهد على العامي بجامع: أن كلاً منهما يتخير، فالعامي يتخير بين حكمين وردا عن مجتهدين، والمجتهد يتخير بين دليلين متعارضين وردا بدون مرجح، وهذا القياس فاسد؛ لأنه قياس في الفارق. بيانه:

أن العامي ليس أهلاً للنظر في الأدلة، ولم يتعبَّده الشارع باتباع موجب ظنه.

أما المجتهد فإنه يختلف عنه في ذلك، فهو متعبَّد باتباع موجب ظنه،

فأما إذا تعارض دليلان لا يوجد مرجح لأحدهما على الآخر، فإنه لم يغلب على ظنه ترجيح أحد الدليلين على الآخر، إذاً لا ظن له هنا، فحينئذٍ يجب عليه التوقف ــ وهو مذهبنا ــ .

يؤيد هذا: أن العامي لم يكلف بأن يرجح بين المجتهدين في حادثته، ولا يلزمه العمل بالأرجح. أما المجتهد فيفعل كل ذلك إذا تعارض دليلان عنده.

* * *

رابعاً:

قوله: **(ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو في نفسه محال. والله أعلم).**

ش: **أقول**: لما قال بعض أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن التخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع، ومثلوا بعدة أمثلة على ذلك، فهذا يدل على جوازه».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أننا لا ننكر أن التخيير ورد في الشرع، كالتخيير بين خصال الكفارة، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين بنات اللبون والحقاق، وتخيير داخل الكعبة في أن يتوجه إلى أي جدار من جدران الكعبة، وهذا التخيير ليس فيه جمع بين نقيضين، فلم يمتنع عقلاً، فجاز شرعاً، وعقلاً.

ولكن الذي ننكره هو التخيير الذي يؤدي إلى الجمع بين النقيضين مثل: أن يخير بين الواجب وغير الواجب، والمحظور والمباح فهذا لم يرد به الشرع، ويمتنع عقلاً؛ لأنه في نفسه محال. والله أعلم.

* * *

هل للمجتهد أن يقول في المسألة بقولين في حالة واحدة؟

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة، على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فصل: وليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء).

ش: أقول: المذهب الأول: المجتهد لا يجوز أن يقول في الحادثة قولين متضادين كالتحريم والإباحة في وقت واحد.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال ذلك الشافعي في مواضع، منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما: يجب غسله، والآخر: لا يجب).

ش: أقول: المذهب الثاني: يجوز أن يقول المجتهد في المسألة الواحدة قولين متضادين في حال واحدة.

وهذا هو ظاهر كلام الإمام الشافعي في مسائل رويت عنه، قال أبو حامد المروزي: «لا نعرف عن الشافعي ما هذا سبيله إلاَّ ستة عشر أو سبعة عشر مسألة».

ومن هذه المسائل: من استرسل من اللحية عن الوجه، قال الشافعي: في ذلك قولان:

أحدهما: يجب غسله في الوضوء.

الثاني: لا يجب غسله.

قال الإمام الشافعي في «الأم»: «وأحب أن يمر الماء على جميع ما سقط في اللحية عن الوجه، وإن لم يفعل فأمَّره على ما على الوجه ففيها قولان: أحدهما: لا يجزيه؛ لأن اللحية تنزل وجهاً، والآخر: يجزيه إذا أمره على ما على الوجه منه».

تنبيه: لقد ذكر بعض الشافعية كالبيضاوي: أن هذا التردد من الشافعي دلالة على علو شأنه في العلم والدين؛ لما في ذلك من إمعان نظر، وقوة فكر، ومن عدم مبالاة بذكر ما قد يعاب عليه.

* * *

تصحيح بعض الشافعية
لما ذكره الإمام الشافعي في المذهب الثاني

قوله: (فقيل عنه: لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير، أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت، أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد).

ش: **أقول**: لما روي عن الإمام الشافعي أنه قال في المسألة الواحدة قولين متضادين في وقت واحد: أراد بعض الشافعية أن يبنوا وجوهاً صحيحة لذلك فقالوا: إن ما ذكره الشافعي ـ وهو من المجتهدين ـ له وجوه صحيحة، هي كما يلي:

الوجه الأول: لعله قال ذلك لما تكافأ عنده دليلان كل دليل يقتضي قولاً، فقال بالقولين معاً على التخيير.

الوجه الثاني: لعله قال هذين القولين؛ لأنه علم أن الحق في أحدهما، دون غيرهما من الأقوال، ولكن لم يترجح عنده في هذه الحال وفي هذا الوقت أيٌّ واحدٍ منهما، فأثبت ذلك وصرح به؛ لينظر فيهما وترجيح أحدهما فيما بعد من الأيام المقبلة، ولكن اخترمه وفاجأه الموت.

الوجه الثالث: لعله ذكر هذين القولين المتضادين في مسألة واحدة في وقت واحد لأجل أن ينبه أصحابه على طرق الاجتهاد، ويعلمهم كيف استخراج العلل، وبيان ما يصححها وما يفسدها، ويبين لهم أن من لم يترجح عنده الطرق يجب أن يقف ويتفكر، ولا يعجل، ولا يقطع من غير بلوغ النهاية في الفحص والبحث.

فكانت فائدة ذكر القولين هذا، دون أن يكون القولان مذهباً له.

* * *

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: **(ولا يصح شيء من ذلك؛ فإن القولين لا يخلو إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيح، والآخر فاسد، فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين، وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟ وإن كان أحدهما فاسداً لم يخل: إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه، فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يُلبس على الأمة بقول يحرم القول به؟ وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له فيها قولان؟)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: لا يجوز للمجتهد أن يقول قولين متضادين في مسألة واحدة في وقت واحد ــ بقولهم: إن قول المجتهد بالقولين معاً لا يخلو من ثلاث حالات:

الحالة الأولى: إما أن يكونا ــ أي القولين ــ صحيحين.

الحالة الثانية: وإما أن يكونا ــ أي القولين ــ فاسـدين.

الحالة الثالثة: وإما أن يكون أحد القولين صحيحاً، والقول الآخر فاسداً.

أما الحالة الأولى: وهو ــ كونهما صحيحين ــ فلا تصح؛ فإنه لا يجوز أن يكونا صحيحن؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون حلالاً حراماً، ولا أن يكون نفياً إثباتاً؛ حيث إنهما ضدان فكيف يجتمع الضدان؟

أما الحالة الثانية: وهو ــ كونهما فاسدين ــ: فلا تصح؛ لأن القولين لو كانا فاسدين فالقول بهما حرام.

أما الحالة الثالثة: وهو ــ كون أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً ــ: فلا تصح؛ لأنه لا يخلو من أمرين:

أحدهما: إما أن يكون عالماً بفساد القول الفاسد.

ثانيهما: وإما أن يكون غير عالم بذلك.

أما الأمر الأول ــ وهو أن يكون عالماً بفساد الفاسد ــ فلا يصح؛ لأنه يبعد كل البعد أن يقول مجتهد ــ قد توفرت فيه شروط المجتهد السابقة ــ بقول فاسد يحرم على الأمة العمل به، فهذا تلبيس وتدليس لا يمكن أن يقوله مجتهد من مجتهدي أمة محمد ﷺ.

أما الأمر الثاني: ــ وهو عدم علمه بفساد الفاسد ــ فهذا قد اشتبه عليه الفاسد من غير الفاسد، ومثل هذا لا يمكن أن يكون مجتهداً في المسألة؛ إذ لم يعلم بحكم تلك المسألة، فلا يقبل منه أي قول مهما كان، فخرج ــ بهذا ــ عن المجتهدين.

وإذا تبين بطلان تلك الحالات الثلاث ثبت أنه لم يكن لذكر القولين وجه صحيح.

أي: إذا بطلت كل الحالات السابقة فإنه يبطل قول المجتهد بالقولين.

* * *

الجواب عما ذكره أصحاب المذهب الثاني

أجاب أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: لا يجوز للمجتهد أن يقول قولين متضادين في مسألة واحدة في حال واحدة ــ عما قاله أصحاب المذهب الثاني بما يلي:

أولاً:

قوله: **(قولهم: «تكافأ عنده دليلان» قد أبطلناه، ثم لو صح فحكمه التخيير، وهو قول واحد).**

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني: «يحتمل أنه لما تكافأ عنده دليلان قال بهما على التخيير».

فإنه يجاب عن ذلك بـ: أن تكافؤ الدليلين قد بينا بطلانه وفساده إذا كانا إثباتاً ونفياً، حلالاً وحراماً؛ حيث إنهما ضدان، والضدان لا يمكن أن يجتمعا.

وأما تكافؤ الدليلين فيما ليس بنفي وإثبات، نحو الاعتداد بالأطهار والحيض فقد كان يجب أن يقول بالتخيير، كما نقول في التكفير في اليمين؛ إذ أن ذلك قول واحد، وهو اعتقاد التخيير، لا غير.

ألا ترى أن التخيير في كفارة اليمين لا يقال فيه ثلاثة أقوال: أحدها أن

يكفر بالإطعام، والآخر بالكسوة، والثالث: بالعتق، بل هو قول واحد، فسقط هذا.

* * *

ثـانـيـاً:

قوله: (وقولهم: «إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه» قد بينا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسألة قول أصلاً، ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك، ويقول: لي في المسألة نظر، أو يقول: الحق في أحد هذين القولين، أما إطلاقه فلا وجه له).

ش: **أقول**: لما قالوا: «إنه قال ذلك لما علم أن الحق في أحدهما، دون تعيين وأخَّر النظر في ذلك إلى وقت آخر فمات قبل أن ينظر».

فإنه يجاب عن ذلك بـ : .

ما ذكرناه في دليلنا على المسألة، وهو: أن قوله هذا يدل على أنه شاك في القولين، ومن شك في شيئين، وجوز كل واحد منهما بدلاً من الآخر، فلا يجوز أن يكون له قول في المسألة فضلاً عن أن يكون له فيها قولان.

ثم إن من يكون عنده الحق في أحد القولين لا يجوز له أن يطلق القول بهما، بل يقول: «الحق في أحد القولين وأنا أنظر في ذلك»، أو يقول: «لي فيهما نظر»، فلما قال: في ذلك قولان علم أنه قول فاسد.

* * *

ثـالـثـاً:

قوله: (وهذا هو الجواب عن الآخر).

ش: **أقول**: لما قالوا: «إنه قال ذلك لينبه أصحابه على طريق الاجتهاد».

فإنه يجاب عن ذلك بأن ذلك لو كان صحيحاً لما جاز له أن يطلق القول في ذلك، ولحكى جميع الخلاف؛ لأننا نعلم أن في مسائل أكثر من قولين، وثلاث وأربع ثم يبين طرقها، وما يصح وما يفسد، وما يترجح ليكون أبلغ في إيضاح الاجتهاد والتنبيه.

وقد أشير إلى هذا الجواب فيما سبق.

* * *

اعـتـراض

لقد قال بعض أصحاب المذهب الثاني ــ معترضاً ــ : إن ما أنكرتموه على الإمام الشافعي قد وقع من غيره من الأئمة؛ فقد روي عن الإمام أحمد ــ مثلاً ــ نقض الوضوء من مس الذكر روايات كثيرة: الأولى: أنه ينقض مطلقاً، الثانية: أنه لا ينقض مطلقاً، والثالثة: أنه ينقض إذا كان قاصداً اللمس، وفي غير هذه المسألة روي عنه الروايتان والثلاث.

جـوابـه

قوله: **(أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين، فإنما يكون ذلك في حالتين؛ لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره، ثم لا نعلم المتقدمة منهما فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبـي ﷺ)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن ما يحكى عن غير الإمام الشافعي من الأئمة من الروايتين، ليس مثل هذا؛ لأن الروايتين لم يقلهما الإمام في حال واحد، فيؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حلالاً

حراماً، وإنما قال ذلك في وقتين مختلفين، رجع عن القول الأول منهما، ولو علمنا المتأخر منهما صرنا إليه، وجعلناه رجوعاً عن الأول.

أما إذا لم نعلم المتقدم من المتأخر فإنا نعمل كما نعمل إذا تعارض خبران عن النبي ﷺ ولم نعلم تاريخ أحدهما.

* * *

هل يجوز للمجتهد تقليد غيره؟

تحرير محل النزاع

قوله: (فصل: اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره، وعلى أن العامي له تقليد المجتهد، فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلّا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه أنه كالعامي فيما لم يحصل علمه، فإنه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه، إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة، ونظر في الأدلة استقل بها، ولم يفتقر إلى تعليم من غيره، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟).

ش: **أقول:** يمكن أن نقول ـ في تحرير محل النزاع ـ ما يلي:

أولاً: أن المجتهد إذا فرغ من الاجتهاد في مسألة معينة، وغلب على ظنه حكم فإنه لا يجوز له أن يقلد غيره من المخالفين له في الرأي، ويترك نظر نفسه، ويعمل بنظر غيره. هذا بالاتفاق.

ثانياً: إذا لم يجتهد بعد، ولم ينظر في المسألة، فإن كان عاجزاً عن الاجتهاد فإنه كالعامي يجوز له تقليد غيره، وهذا ليس مجتهداً.

ثالثاً: إذا لم يجتهد بعد، ولم ينظر في المسألة لكنه ليس بعاجز عن الاجتهاد الجزئي، أي: هو متمكن من الاجتهاد في بعض الأمور، وعاجز عن الاجتهاد في البعض الآخر، ولا يقدر على هذا البعض إلاَّ بتحصيل علم على سبيل الابتداء كعلم النحو ـ مثلاً ـ في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال وأحوالهم في مسألة خبرية وقع النظر فيها في صحة الإسناد.

فهذا من حيث حصوله على بعض العلوم واستقلاله بها يشبه المجتهد.

ومن حيث أنه لم يحصِّل هذا العلم فيشبه العامي.

فهل يلحق بالمجتهد أو بالعامي؟ فقد اختلف في ذلك على مذهبين:

أصح المذهبين: أنه يشبه العامي؛ لأنه كما أن المجتهد يتمكن من تحصيل العلم الذي لم يُحصِّله، كذلك يمكن للعامي أن يحصِّل العلم مع المشقة فلا فرق هنا.

رابعاً: إذا كان هناك مجتهد صارت عنده العلوم حاصلة بالقوة القريبة من الفعل، دون أن يحتاج في تحصيله إلى تعب كثير لو بحث في مسألة معينة ونظر في الأدلة استقل بها، ولا يفتقر إلى تعلم علم من غيره، فهل يجب على هذا المجتهد الاجتهاد، أم يجوز له أن يقلد غيره؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول: مذهب الجمهور

قوله: **(قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت، ولا سعته، لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به، لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره)**.

ش: **أقول**: هذا هو المذهب الأول.

وهو مذهب الأئمة الأربعة، وذهب إليه جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأن تقليد من لا تثبت عصمته، ولا تعلم إصابته حكم شرعي، لا يثبت إلاَّ بنص أو قياس، ولا نص ولا قياس؛ إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله، فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر، فلا يكون في معناه)**.

ش: أقول: لقد استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلِّد مجتهداً آخر ــ بقولهم: إن تقليد من لم تثبت عصمته، ولا يعلم بالحقيقة إصابته الحكم الشرعي، بل يجوز خطأوه وتلبيسه، لا يمكن أن يثبت إلاَّ بنص، أو قياس على منصوص، ولا يوجد هنا نص، ولا قياس؛ لأن المنصوص عليه هو: أن العامي يقلد المجتهد؛ لأن المجتهد له أن يأخذ بنظر نفسه، وإن لم يتحقق، وللعامي أن يأخذ بقول المجتهد. بيان ذلك:

أما المجتهد فإنما جاز له الحكم بظنه؛ نظراً لعجزه عن العلم القطعي بالحكم، فالضرورة دعت إلى ذلك في كل مسألة ليس فيها دليل قاطع.

أما العامي فإنما جاز له تقليد غيره؛ نظراً لعجزه عن تحصيل العلم والظن بنفسه.

والمجتهد غير عاجز، فلا يكون في معنى العاجز، فينبغي أن يطلب الحق بنفسه.

ولا شك أنه يجوز الخطأ على المجتهد بوضع الاجتهاد في غير محله، والمبادرة بالحكم قبل استتمام الاجتهاد، والغفلة عن دليل قاطع، وهو قادر على معرفة جميع ذلك، يتوصل في بعضها إلى القطع، وفي بعضها الآخر إلى الظن، فكيف يقاس على العامي ــ وهو الأعمى ــ وهو بصير بنفسه.

* * *

اعتراض على ذلك

قوله: (**فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن، وظن غيره كظنه**).

ش: **أقول**: لقد اعترض معترض قائلاً: إن المجتهد لا يقدر إلاَّ على تحصيل ظن، وظن غيره من المجتهدين مثل ظنه، فما المانع من اتباع ظن غيره؟

* * *

جـوابـه

قوله: (**قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً فلا يجوز إثباته إلاَّ بدليل، ولأنه إذا لم يجز له العدول إليه مع وجود المبدل، لم يجز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات**).

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك الاعتراض ويقال: إذا حصل ظن المجتهد في مسألة لا يجوز له أن يتبع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً عنه، يدل عليه: أنه لم يجز العدول إليه مع وجود المبدل، فلا يجوز مع القدرة على المبدل كما في سائر الأبدال والمبدلات، إلاَّ أن يرد نص بالتخيير فترتفع البدلية، أو يرد نص أنه بدل عند الوجود، لا عند العدم.

* * *

اعتراض آخر

قوله: (فإن قيل: لا نسلِّم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣] وهذا لا يعلم هذه المسألة، وقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]).

ش: **أقول**: لقد اعترض على ما سبق باعتراض آخر، مفاده: أن هناك نصوصاً شرعية تدل على جواز التقليد في حق من لم يجتهد، وإن كانت له أهلية الاجتهاد، من هذه النصوص آيتان:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالسؤال، وأدنى درجاته جواز اتباع المسؤول، واعتقاد قوله، وليس المراد به من لم يعلم شيئاً أصلاً، بل من لم يعلم تلك المسألة، ومن لم يجتهد في المسألة، وإن كانت له أهلية الاجتهاد فيها غير عالم بها، فكان داخلاً تحت عموم الآية.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة: أن المراد بأولي الأمر: العلماء، أي: أمر غير العالم بطاعة العالم، وأدنى درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه، وهو عام.

* * *

جوابه

لقد أجيب عن ذلك الاعتراض بجوابين، هما:

الجـواب الأول

قوله: (قلنا: المراد بالأولى: أمر العامة بسؤال العلماء؛ إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول، فالعالم مسؤول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذ كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره، الثاني: يحتمل أن يكون معناه اسألوا لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل ليحصل العلم، كما يقال: كل لتشبع، واشرب لتروى، والمراد بأولي الأمر: الولاة؛ لوجود طاعتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد، وإن كان المراد به العلماء: فالطاعة على العوام).

ش: أقول: الجواب الأول ـ من الجوابين عن هذا الاعتراض ـــ هو: جواب تفصيلي، يقال فيه:

أما الآية الأولى: ـ وهي قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ . . .﴾ [النحل: ٤٣] ـ فإنه لا يحتج بها على ما ذهبوا إليه، من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بالأمر هنا هو: أمر العوام بسؤال العلماء؛ لأنه ينبغي أن يتميز السائل عن المسؤول، فمن هو من أهل العلم مسؤول، وليس بسائل، وكون حكم هذه المسألة غير حاضر في ذهن المجتهد حال سؤال المستفتي عنه هذا لا يخرجه عن كونه عالماً؛ لأنه متمكن من معرفة ذلك من غير أن يتعلَّم من غيره.

وعلى هذا فتختص الآية بسؤال من ليس من أهل العلم كالعامي لمن هو أهل له، وما نحن فيه هو من أهل العلم، فلا يكون داخلاً تحت الآية؛ لأن الآية لا دلالة لها على أمر أهل العلم بسؤال أهل العلم، فإنه ليس المسؤول أولى بذلك من السائل.

الوجه الثاني: أن معنى الآية: سلوا عن الدليل، لأجل أن يحصل لكم العلم وهو الذي ذكره ابن قدامة.

أما الآية الثانية: فلا يحتج بها، وذلك لأن المراد بأولي الأمر هم: الولاة، فإذا أوجب طاعتهم كطاعة الله ـ تعالى ـ وطاعة رسوله، ولا يجب على المجتهد اتباع وطاعة مجتهد آخر.

فإن كان المراد بأولي الأمر الولاة فتجب طاعتهم على الرعية، وإن كان المراد بهم: العلماء فالطاعة على العوام. والله أعلم.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: **(ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكروه يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: ٨٣]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا أمر بالتدبر والاستنباط، والخطاب مع العلماء)**.

ش: **أقول**: الجواب الثاني: من الجوابين عن ذلك الاعتراض ـ هو جواب إجمالي ـ يقال فيه: إن ما ذكرتموه من الآيتين، واستدلالكم بعمومهما على أن المجتهد يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر، يعارض ذلك العموم بآيات أخر دلت بعمومها على مذهبنا وهو: أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٢﴾ [الحشر: ٢]، وما ذكر معها من الآيات الأخر.

وجه الدلالة منها: أن تلك الآيات أمر الشارع فيها بالتدبر، والاستنباط، والاعتبار، وليس هذا خطاباً مع العوام، فلم يبق مخاطباً بها إلاَّ العلماء والمقلد تارك للتدبر، والاعتبار، والاستنباط.

ومما يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ اتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ [الأعراف: ٣] وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب ـ فقط ـ، لكن دل الكتاب على وجوب اتباع السنة، والكتاب والسنة قد دلا على اتباع القياس والاجتهاد، وصار جميع ذلك منزلاً، فهو المتبع، دون أقوال العباد.

ويعتضد ذلك بفعل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنهم تشاوروا في ميراث الجد، والعول، والمفوضة، والتحريم، والمبتوتة، ومسائل كثيرة، وحكم كل واحد منهم بظن نفسه، ولم يقلد غيره. والله أعلم.

* * *

سـؤال

سأل سائل قائلاً: ما تقولون في أن يقلد المجتهدُ المجتهدَ الآخر الذي هو أعلم منه؟

جـوابـه

قوله: **(ثم لا فرق بين المماثل والأعلم، فإن الواجب أن ينظر، فإن وافق اجتهاده الأعلم فذاك، وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم، وقد صار مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره، وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجاب عن ذلك السؤال بأن يقال: إنه لا يجوز

أن يقلد مجتهد مجتهداً آخر، سواء كان مثله في الاجتهاد، أو أقوى منه وأعلم.

والواجب على المجتهد ـ أولاً ـ أن ينظر في المسألة، فإن غلب على ظنه أن الحكم في المسألة كذا، ووافق ذلك ما غلب على ظن المجتهد الأقوى فحسن.

وإن غلب على ظن المجتهد الأقل علماً خلاف ما غلب على ظن المجتهد الأعلم فماذا ينفع كونه أعلم، وقد صار ما غلب على ظنه مزيفاً وباطلاً عند المجتهد الأقل علماً، والخطأ جائز على الأعلم، وظن المجتهد الأقل علماً أقوى في نفسه من ظن غيره وإن كان أعلم منه وله ـ أي: للمجتهد الأقل علماً ـ أن يأخذ بظن نفسه إجماعاً، ولا يلزمه تقليد غيره وإن كان أعلم منه، فلا يجوز للمجتهد أن يُقلد أي مجتهد آخر سواء كان مماثلاً له في العلم، أو هو أعلم منه.

وهذا دل عليه إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على تسويغ الخلاف لصغار الصحابة: كابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير، وزيد بن ثابت وغيرهم من أحداث الصحابة؛ حيث كانوا يخالفون أكابر الصحابة: كأبـي بكر وعمر وعلي وعثمان ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ.

* * *

اعـتـراض

قوله: **(فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة، والزبير، ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم)**.

ش: **أقول**: اعترض معترض على ما سبق قائلاً: إن بعض أهل الشورى والنظر في الأحكام من الصحابة ـ كطلحة بن عبيد الله، والزبير بن

العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف ــ لم ينقل عنهم أنهم نظروا في الأحكام، واجتهدوا فيها، مع ظهور الخلاف في عدة مسائل، مثل: مسألة «الجد والأخوة»، و «العول»، و «التحريم» ونحوها، مما يدل على أنهم أخذوا بقول غيرهم، من الصحابة الآخرين وقلدوهم في ذلك.

* * *

جـوابـه

قوله: **(قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاء بغيرهم، وأما عملهم لنفوسهم لم يكن إلاَّ بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم لتعرف الدليل، لا للتقليد. والله أعلم)**.

ش: **أقول**: يمكن أن يجب عن ذلك الاعتراض بـ: أن هؤلاء كانوا لا يفتون ولا ينظرون في الأحكام؛ لأنهم اكتفوا بغيرهم من الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ.

أما علمهم في حق أنفسهم فلم يكن إلاَّ بما سمعوه من النبـي ﷺ والكتاب، وعرفوه، فإن وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم؛ ليعرفوا الدليل، لا لأجل التقليد.

تنبيه: ما سبق هو المذهب الأول، ودليله، وما اعترض به عليه، والأجوبة عن ذلك وقد اقتصر عليه ابن قدامة ــ رحمه الله ــ؛ لقوته، وضعف ما وجه إليه من اعتراضات.

المذهـب الثانـي

يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر مطلقاً، سواء كان أعلم منه أو مثله، وسواء كان من الصحابة أو من غيره، مع ضيق الوقت، أو سعته.

حكي هذا المذهب عن سفيان الثوري، وإسحاق بن راهويه، وهو رواية عن الإمام أحمد.

المذهب الثالث

يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر أعلم منه إذا تعذر عليه الاجتهاد، ذهب إلى ذلك ابن سريج، وهو قريب من رأي محمد بن الحسن.

المذهب الرابع

يجوز للمجتهد أن يقلد الواحد من الصحابة إذا كان قد ترجح في نظره على غيره ممن خالفه، وإن استووا في نظره يخير في تقليد من شاء منهم، ولا يجوز له تقليد من عداهم.

ذهب إلى ذلك أبو علي الجبائي ـ من المعتزلة ـ وحكي عن الإمام الشافعي أنه قال بذلك في رسالته القديمة.

المذهب الخامس

أنه يجوز للمجتهد أن يقلد الواحد من الصحابة والواحد من التابعين دون من عداهم.

المذهب السادس

أنه يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر فيما يخصه، دون ما يفتي به.

المذهب السابع

أنه يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر مطلقاً إذا خشي أن يفوت الوقت لو اشتغل بالاجتهاد.

ولكل واحد من تلك المذاهب أدلة وتعليلات، ولكن الراجح هو

المذهب الأول وهو: أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر مطلقاً. والله أعلم.

* * *

طرق إثبات مذهب المجتهد

لكي نعرف ذلك لا بد من عقد مسائل:

المسألة الأولى

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلة ذكرها فما الحكم؟

قوله: **(فصل: إذا نص المجتهد على حكم لعلة بينها توجد في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة).**

ش: **أقول:** المسألة الأولى: إذا نص المجتهد في مسألة على حكم وعلَّل بعلَّة توجد في مسائل أخر ــ سوى المنصوص عليه ــ فإن مذهبه في تلك المسائل مذهبه في المسألة المعللة، سواء قلنا بتخصيص العلة، أو لم نقل.

مثال ذلك: لو قال المجتهد: النية واجبة في التيمم؛ لأنه طهارة عن حدث.

فإنا نقول: إن مذهب هذا المجتهد: أن النية تجب في الوضوء، وغسل الجنابة، والحيض، لأنه اعتقد وجوب النية لكونها طهارة عن حدث، فيجب أن يشمل ذلك طهارة، أي طهارة عن حدث، هذا إذا لم نقل بتخصيص العلة.

وإن قلنا بتخصيص العلة، فإن تخصيص العلة إذا قام على تخصيصها

دليل نأخذ به، وإن لم يقم فهي على عمومها كلفظ العموم، يدل على الشمول ما لم يخصه دليل.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**لأنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع**).

ش: **أقول**: الدليل على أن مذهب المجتهد في تلك المسائل مثل مذهبه في المسألة المنصوص عليها هو: أن هذا المجتهد يعتقد أن الحكم تابع للعلة، أي: يوجد الحكم حيث وجدت العلة، فمثلاً: هو اعتقد أن وجوب النية لعلة وهي: «الطهارة عن الحدث»، فكل ما وجدت هذه العلة فيه يجب أن يكون الحكم موجوداً فيه: وهو: وجوب النية، فالوضوء طهارة عن حدث، والغسل عن الحيض طهارة عن حدث، إذاً يجب أن يوجد الحكم وهو: وجوب النية وهكذا.

* * *

المسألــة الثانيــة

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة، ولم يبين علته فيها، فما الحكم؟

قوله: (**فإن لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى وإن أشبهتها شبهاً يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين**).

ش: **أقول**: المسألة الثانية: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة معينة، ولم يبين أو يذكر علة ذلك الحكم، وكانت هناك مسألة أخرى تشبهها شبهاً يجوز أن يخفى على بعض المجتهدين، لا يجوز أن يجعل ذلك الحكم مذهبه في المسألة الأخرى.

أي: لا يجوز أن يحكم بحكم تلك المسألة المنصوص عليها، ويجعل في المسألة المشابهة.

* * *

أدلــة ذلــك

لقد استدل لذلك بدليلين:

الدليــل الأول

قوله: (فإنا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصر فيها إلى ذلك الحكم).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على ذلك ـ: يجوز أن تكون تلك المسألة المشابهة ـ للمسألة المنصوص على حكمها ـ لم يخطر على بال ذلك المجتهد، ولم يتناولها لفظه، ولا أشار إليها لا من رقيب ولا بعيد، ويمكن لو خطرت على باله، أو عرضت عليه لصار فيها إلى حكم آخر غير حكم المسألة التي نص على حكمها.

* * *

الدليــل الثانــي

قوله: (ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس، ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته كان كالنص ينسخ، وينسخ به، وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على ذلك ـ: أن الحكم الذي ذكره في مسألة معينة بدون تعليل لو أثبتناه في مسألة أخرى تشبهها، للزم من ذلك: إثبات مذهب المجتهد بالقياس بسبب علة مستنبطة، وهذا لا يجوز.

وبهذا افترق كلام الشارع عن كلام المجتهد، فإنه يقاس على كلام الشارع سواء نص على العلة أو لا، أما كلام المجتهد فلا يقاس على مذهبه إلاَّ إذا نص على العلة.

وهذا كما قلنا هناك في باب النسخ: أن ما ثبت بالقياس إذا كان منصوصاً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم يكن منصوصاً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف مراتبه، فكذا كلام المجتهد إذا نص على علته فيقاس عليه، وإذا لم ينص عليها فلا قياس.

* * *

اعـتـراض

قال المعترض فيه: إنكم قلتم: إن المجتهد إذا علل مسألة ووجدتم هذه العلة في مسألة أخرى ألحقتموها بها، وهذا قياس وإن كان يجوز أن يحكم فيها بحكم آخر.

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك بـ: أن الله ــ تعالى ــ يُعلِّق الحكم على العلة إذا نبهنا عليها، فيقاس على ذلك أي مسألة أو صورة وجدت فيها تلك العلة، فكذلك المجتهد إذا نبهنا على علة ما نص عليه، ولا فرق.

* * *

الاعتـراض الثانـي

قال المعترض فيه: إن الشارع إذا نص على حكم في مسألة بدون ذكر العلة، ورأى بعض المجتهدين مسألة أخرى تشبهها فإنه يقوم بإلحاقها بحكم تلك المسألة عن طريق القياس، فلِمَ هذا لا يجوز في كلام المجتهد؟

جـوابـه

يمكن أن يجاب عن ذلك: بأنكم قستم كلام المجتهدين على كلام الشارع ـ فيما لم ينص على العلة ـ وهذا قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق.

ووجه الفرق: إن صاحب الشرع إذا حكم في مسألة، واستنبطنا علة ذلك الحكم فإنه تعبدنا أن نجري حكمها في أي صورة وجدت فيها تلك العلة.

أما المجتهد فإنه لم يدلنا على ذلك، ويجوز أن يوجد فرق فيقع الخطأ، وصاحب الشرع لا يجوز عليه ذلك فافترقا.

* * *

المسألـة الثالثـة

إذا نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين، فما الحكم؟

قوله: **(ولو نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى؛ ليكون له في المسألة روايتان)**.

ش: **أقول**: المسألة الثالثة: إذا نص المجتهد في مسألة على حكم، ونص على مسألة أخرى تشبهها على حكم آخر، فهل يجوز نقل حكم إحداهما وجعله في المسألة الأخرى؟ أو لا؟ اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهـب الأول

لا يجوز نقل حكم المسألة الأولى، وجعله في المسألة الثانية، ولا يجوز العكس، فلا يكون له في كل واحدة من المسألتين روايتان.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء.

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ على ما ذهبوا إليه بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: **(لأنا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهباً في المسكوت عنه فبالطريق الأولى أن لا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أنه لا يجوز نقل حكم إحداهما وجعله في المسألة الأخرى ـ: أننا ـ في المسألة الثانية السابقة الذكر ـ قلنا: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة معينة، ولم يبين علته فيها لا يجوز أن يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى، قد سكت عنها، وإن أشبهتها شبهاً واضحاً، فإذا كان هذا جائزاً فمن باب أولى أن لا نجعل مذهبه في مسألة قد نص على حكمها هو مذهبه في مسألة أخرى قد نص على حكم فيها مخالف للمسألة الأولى.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصِّه، أو دلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أحدهما، وإن وجد منه نوع دلالة على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من الأدلة على أنه لا يجوز نقل حكم

إحدى المسألتين وجعله في الأخرى ـ : أن المذهب إنما يضاف إلى الإنسان إذا قاله، ونص عليه، أو دل عليه بدلالة تجري مجرى نصه من تنبيه وغيره، فإذا عدم شيء من ذلك لم يجز إضافته إليه.

وقد توجد من المجتهد نوع دلالة على حكم المسألة الأخرى، لكن هو قد نص على خلاف تلك الدلالة، وإذا تعارضت الدلالة ـ بأي وجه من أوجه الدلالة ـ مع النص الصريح فيقدم النص الصريح على الدلالة البعيدة.

* * *

المذهب الثاني

أنه يجوز نقل حكم إحدى المسألتين وجعله في الأخرى، فيكون له في كل واحدة منهما قولان.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وبعض الحنفية.

دليلهم على ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني بقولهم: إن المجتهد إذا نص في إحدى المسألتين على حكم، ونص في نظيرتها على غيره وجب حمل إحداهما على الأخرى، بدليل: أن الله ـ تعالى ـ لما نص في كفارة القتل على الإيمان، وأطلق في الظهار قسنا إحداهما على الأخرى، وشرطنا الإيمان فيهما، كذلك يقال في مسألتنا.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال: إن كلامكم مبني على قياس المسألة التي نحن بصدد الكلام عنها على مسألة قد صرح بالحكم في إحدى المسألتين، وسكت عن الأخرى، وهذا قياس مع الفارق، فلا يصح.

بيانه:

أنه قد صرح في الكفارة في إحدى المسألتين وسكت في الأخرى، فقسنا المسكوت على المنطوق، بخلاف مسألتنا فإنه صرح في كل واحدة من المسألتين بخلاف الأخرى، فلا يجوز حمل إحداهما على الأخرى، كما ذكرنا ذلك في: أن الشارع لما نص في صوم الظهار على التتابع، وفي صوم التمتع على التفريق لم نلحق إحداهما بالأخرى.

* * *

المسألة الرابعة

إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة واحدة، فما الحكم؟

قوله: **(فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدم أحدهما، اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة، فجعلناها له مذهباً، وكنا شاكين في الأخرى).**

ش: **أقول**: المسألة الرابعة: إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة واحدة، أو روي عن مجتهد في مسألة واحدة روايتان مختلفتان، وصح نقلهما عنه فلا يجوز أن يقولهما في حالة واحدة كما بينا ذلك فيما سبق، ولم ينقل عنه ذلك إلاَّ وبين مذهبه في إحداهما.

فإن قال المجتهد هذين الحكمين المختلفين ـ في تلك المسألة ـ في حالتين: فلا يخلو: إما أن نعلم الرواية الأخيرة، أو لا نعلم.

فإن لم نعلم الرواية الأخيرة عن هذا المجتهد، ولم نعلم تقدم إحداهما على الأخرى فإنا ننظر في هاتين الروايتين، فإن كانت إحداهما أشبه من الأخرى بأصول ذلك المجتهد فإنا نجعلها مذهباً له، وكنا في الرواية البعيدة عن أصوله وقواعده قد شككنا فيها، ولا يعمل بالشك.

وإن علمنا الرواية الأخيرة، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(وإن علمنا الأخيرة فهي المذهب).**

ش: **أقول**: المذهب الأول: إن الرواية الأخيرة عن هذا المجتهد هي مذهبه في المسألة، وتكون الرواية الأولى قد رجع عنها، فلا تضاف إليه.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا، فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهباً له، كما لو صرح بالرجوع).**

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور على أن لرواية الأخيرة عن المجتهد ــ في المسألة ــ هي مذهبه ــ بقولهم: إن الرواية الأولى، والرواية الثانية حكمان مختلفان وردا من مجتهد واحد في مسألة واحدة فهما قولان متضادان، فالثاني منهما ترك للأول كالنصين المتضادين من صاحب الشرع ــ في نفس المجتهد ــ .

فيفهم من نصه الأخير أنه رجع عن رأيه الأول؛ لأن المجتهد إذا أفتى شخصاً بجواز شيء، ثم عاد وأفتاه بتحريمه، فالظاهر أنه رجع عن الأول؛ لأن الحق عنده في واحد.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهباً له).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن الرواية الأولى تكون مذهباً له، إلَّا أن يصرح بالرجوع عنها.

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة، وبعض الشافعية.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأنه لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، ولا يصح).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن الرواية الأولى تكون مذهباً له ـ بقولهم: إن الرواية الأولى عن هذا المجتهد وقوله فيها، كان عن طريق الاجتهاد، والرواية الثانية وقوله فيها كان عن طريق الاجتهاد ـ أيضاً ـ والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، أي: إن الاحتهاد الثاني من المجتهد لا يفسد الاجتهاد الأول في مسألة واحدة، ولهذا لما أتت عمر بن الخطاب مسألة فيها زوج، وأم، وأخوة لأم، وأخوة أشقاء، فشرك بين الأخوة لأم والأخوة الأشقاء بالثلث، فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهما في عام كذا وكذا قال: «فتلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم»، فلم يبطل عمر ـ رضي الله عنه ـ الاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

لقد أجاب أصحاب المذهب الأول عما استدل بـه أصحاب المذهب الثاني بجوابين، هما:

الجــواب الأول

قوله: (فإنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل ــ يقيناً ــ ؛ فإنا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغيَّر اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها، وتوجه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغيَّر اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم الأول، وكذلك الحاكم، وإن أرادوا أن الحكم الذي حكم به على شخصٍ لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيراً لمسألتنا؛ إنما الخلاف فيما إذا تغيَّر اجتهاده هل يبقى الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بينا أنه لا يبقى).

ش: أقول: الجواب الأول: أن يقال لهم: ماذا تريدون في قولكم: «لا يجوز نقض الاجتهاد بالاجتهاد؟».

إن أردتم به: أن المجتهد إذا اجتهد أولاً في مسألة بالجواز، ثم اجتهد فيها ثانياً بالتحريم: أنه لا يترك اجتهاده الأول ــ وهو الجواز ــ بل يعمل بالاجتهاد الأول، والثاني فإن أردتم ذلك فهذا ظاهر البطلان؛ فإنا نعلم يقيناً أنه إذا اشتبهت القبلة على مكلف، واجتهد فيها فتوجه إلى جهة معينة. ثم تبين بعد ذلك أنه أخطأ في تلك الجهة، فإنه في مستقبل صلواته لا يمكن ولا يجوز أن يتوجه إلى الجهة التي بان أنه مخطىء فيها، فيتوجه إلى غيرها.

وأيضاً إذا جاء مستفتي إلى مجتهد وسأله عن حكم مسألة حدثت له، فحكم بأنه يجوز فيها كذا، ثم تغيَّر اجتهاده ــ وهو الجواز ــ إلى التحريم فإنه لا يجوز له أن يفتي باجتهاده الأول ــ وهو الجواز ــ .

وإن أردتم بقولكم السابق: أن المجتهد إذا حكم في حق شخص قد مضى ونفذ الحكم لا ينقضه ويطالب بأن يعيد العبادة التي حكم لها بكذا. فإن أردتم ذلك فهذا لا يمكن أن ينقض المجتهد اجتهاده الأول؛ لأن نقض

الاجتهاد بالاجتهاد يفضي إلى أن لا يستقر حكم، وإلى وقوع الشغب بين الناس، ولهذا لا يسوغ للحاكم أن ينقض حكم من قبله إذا خالفه.

وهـذا لا يدخـل في مسألتنـا التـي نحن بصددها، حيث إن هذه المسألـة تخص مذهـب الإنسـان إذا لم يتعلَّق به حق غيره، فإذا قال رأياً أولاً، ثم عاد وقال رأياً آخر علمنا أنه تبين له الحق فرضيه، وترك الأول، وبناء على هذا: فإنا ننسب إليه الثاني، دون الأول، فلا يبقى الأول مذهباً له.

* * *

الجـواب الثانـي

قوله: (ثم يبطل ما ذكروه بما صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهباً له مع قوله: رجعت عنه، واعتقدت بطلانه؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد).

ش: **أقول**: الجواب الثاني ــ عما ذكره أصحاب المذهب الثاني ــ : أن مـا ذكـره أصحـاب المـذهـب الثـانـي ــ وهـو: «لا ينقـض الاجتهـاد بالاجتهاد» ــ يبطل بما لو صرح المجتهد برجوعه عن اجتهاده الأول؛ لأنه لا يخلو من أمرين:

الأول: أنه إذا صرح برجوعه عن الاجتهاد الأول فإن اجتهاده الأول لا يبقى مذهباً له بسبب هذا التصريح، فهنا نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

الثاني: أن يبقى مذهباً له فكيف يستقيم هذا مع تصريحه باعتقاد بطلانه؟ فإن ذلك لا يجوز.

* * *

أمثلة النقض الاجتهاد بالاجتهاد

لما بيَّن أن الاجتهاد الثاني يبطل وينقض الاجتهاد الأول، ورد على أصحاب المذهب الثاني أراد أن يذكر أمثلة على ذلك، فقال:

المثـال الأول

قوله: **(وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعها ثلاثاً، وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده واعتقد أن الخلع طلاق لزمه تسريحها، ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده)**.

ش: **أقول**: المثال الأول ــ على نقض الاجتهاد بالاجتهاد ــ : لو أن هناك مجتهداً يرى أن الخلع فسخ، ولا يراه طلاقاً، ثم خالع زوجته ثلاث مرات، ثم تغيَّر اجتهاده، ورأى أن الخلع طلاق، فإنه ــ هنا ــ يلزمه تسريح زوجته وفراقها؛ لأنها أصبحت مطلقة ثلاثاً بسبب رأيه الثاني، فلا يجوز إمساك من يرى تحريمها بالطلاق الثلاث.

* * *

المثـال الثانـي

قوله: **(فإن حكم بصحة ذلك النكاح حاكم، ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض، وتسلسل، واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها)**.

ش: **أقول**: المثال الثاني ــ من أمثلة نقض الاجتهاد بالاجتهاد ــ : أنه لو حكم حاكم بصحة نكاح مختلف فيه كأن يأتيه شخص قد خالع امرأته ثلاث مرات، فيقول له الحاكم: إن نكاحك صحيح؛ لأن الخلع فسخ، وليس بطلاق، ثم يتغير اجتهاد هذا الحاكم ورأى ــ فيما بعد ــ أن الخلع طلاق، فلا يفرق هذا الحاكم بين هذا الشخص وزوجته.

كذلك لو حكم الحاكم بصحة نكاح بلا ولي، ثم تغير اجهاده ــ فيما بعد ــ ورأى أن ذلك النكاح باطلاً.

فإن القياس يقتضي أن يُنقض الاجتهاد الأول بالاجتهاد الثاني في هذين المثالين، ولكن هناك دليل خارجي دل على أن الاجتهاد الثاني لا ينقض الاجتهاد الأول ــ هنا ــ وهو: أنه لو قلنا بأن الاجتهاد ينقض بالاجتهاد ــ هنا ــ لأدَّى ذلك وأفضى إلى أن لا يستقر حكم، ولأدّى ــ أيضاً ــ إلى نقض الحكم الناقض، وتسلسل الآخر، أي: لو نقض الحكم الأول بالثاني؛ بسبب تغير اجتهاد الحاكم للزم أن ينقض الحكم الثاني بالثالث إذا تغير اجتهاده، وهكذا، وبهذا تضطرب الأحكام، ولا تستقر، ولا يوثق بها فمنعاً لذلك قلنا: بأن الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد ــ هنا ــ فقط لما قلنا.

* * *

مسألة

إذا نكح مقلد بسبب فتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاده فما الحكم؟

قوله: **(أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاد المجتهد، فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر: أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم)**.

ش: **أقول**: لو أفتى مجتهد لمقلد بأن النكاح صحيح بلا ولي ثم تزوج هذا المقلد بناء على هذه الفتوى، ثم تغير اجتهاد المجتهد ورأى فيما بعد أن النكاح بلا ولي غير صحيح، فهل يلزم المقلد أن يسرح زوجته؟ لقد اختلف في ذلك.

والظاهر ـ والله أعلم ـ أنه لا يلزم ولا يجب على المقلد أن يسرح زوجته وفراقها لتغير اجتهاد المجتهد عن الفتوى الأولى؛ وذلك لأن عمل ذلك المقلد يجري مجرى حكم الحاكم، وقد بان لكم أن ما حكم به الحاكم لا ينقض، فكذا ما جرى مجراه، ولا فرق. والله أعلم.



التقليد، ومسائله

التـقـلـيـد

لما فرغ من ذكر الاجتهاد ومسائله، شرع في مقابله، وهو: «التقليد» وأحكامه ومسائله.

تعريف التقليد لغة

قوله: (فصل: في التقليد: التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد، قال الله ـ تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢]، ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «تقلدوها الأوتار». قال الشاعر:

قلـــدوهـــا تمـــائمـــاً خـــ ـــــوف واش وحـــاســـد

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه كما قال لقيط الأبادي:

وقلـــدوا أمـــركـــم لله دركـــم رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا)

ش: أقول: التقليد في اللغة جعل الشيء في عنق الدابة وغيرها حال كونه محيطاً بهذا العنق، وذلك الشيء يُسمَّى قلادة، وهو معنى قول ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»، حيث قال: إن لفظ «قلد» يدل على تعليق شيء على شيء.

وقد ورد ذلك في حديث الرسول ﷺ، حيث قال: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها وامسحوا بنواصيها وادعوا لها بالبركة، وقلدوها، ولا تقلدوها الأوتار».

والمراد بالأوتار المنهي عنها ـ هنا ـ: أنهم كانوا يقلدون الخيل والإبل أوتار القسي؛ لئلا تصيبها العين بزعمهم، فأمروا بقطعها؛ إعلاماً بأن الأوتار لا ترد من أمر الله شيئاً، وقيل: إنهم نهوا عن ذلك؛ لئلا تختنق الدابة عند شدة الركض، وقيل غير ذلك.

وأتي بلفظ: «مع الإحاطة بالعنق»؛ لأن الشيء إذا لم يكن محيطاً بالعنق لا يُسمى قلادة في عرف اللغة.

وجمع القلادة: «قلائد»، قال تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢]، وهو ما كان الناس يتقلدونه أمنة لهم، فهو على حذف مضاف، أي: ولا أصحاب القلائد.

ثم بعد ذلك استعمل ـ استعارة ـ في تفويض الأمر إلى الشخص وأتباعه في كل ما يقول كما قال الشاعر:

وقلدوا أمركم لله دركم ... رحب الذراع بأمر مضطلما

أي: قلدوا وفوضوا أمركم إلى هذا الشخص العارف بأمور الحرب.

* * *

تعريف التقليد اصطلاحاً

قوله: (وهو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة أخذاً من هذا المعنى، فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه).

ش: **أقول**: التقليد في اصطلاح الفقهاء وأهل الشرع هو: قبول قول الغير ـ وهو: المقلَّد ـ والعمل بها من غير حجة.

وقلنا ذلك أخذاً من المعنى اللغوي السابق الذكر، حيث قلنا هناك: إن التقليد هو تفويض واتباع الشخص في كل ما يقول.

وبناء على هذا التعريف فإن الرجوع إلى قول النبـي ﷺ والرجوع إلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين لا يُسمَّى تقليداً؛ لأن كلاً من قول الرسول، والإجماع يعتبر حجة في نفسه.

وبيان ذلك: أن قول الرسول ﷺ يقبل، ولا يقال: تقليد؛ لأن قوله وفتواه حجة، ودليل على الحكم، والنبـي ﷺ لا يقلد؛ لأن قوله حجة؛ حيث إنه إذا أفتى بفتوى لم يحتج أن يدل على الحكم بآية من كتاب الله ولا غيره، بل مجرد نطقه عنه.

وكذلك يقال في الإجماع: فإنه ليس المصير إلى الإجماع تقليد المجمعين، ولكن نفس الإجماع حجة لله ـ تعالى ـ كالآية والخبر، فإذا صار إلى الحكم بدليل الإجماع كان دليله على الحكم الإجماع.

بخلاف فتوى المجتهد فإن قوله ليس بحجة، ولا دليل على الحكم؛ لأنه يفتقر إلى دليل يتعلق الحكم به.

* * *

ما يسوغ فيه التقليد، وما لا يسوغ فيه من الأحكام

قوله: **(قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين)**.

ش: **أقول**: بعد بيان حقيقة التقليد، شرع في بيان الأحكام التي يجوز

ويسوغ فيها التقليد، والأحكام التي لا يجوز ولا يسوغ فيها التقليد، فقسم ذلك إلى ضربين، هما:

الضرب الأول: ما لا يسوغ فيه التقليد.

الضرب الثاني: ما يسوغ فيه التقليد.

قال ذلك أبو يعلى في «العدة» ونقله عنه تلميذه أبو الخطاب في «التمهيد». وإليك بيان ذلك:

الضـرب الأول

قوله: (**منها: ما لا يسوغ التقليد فيه، وهو: معرفة الله ووحدانيته، وصحة الرسالة، ونحو ذلك**).

ش: **أقول**: الضرب الأول: ما لا يسوغ ولا يجوز فيه التقليد من الأحكام وهي: المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد كمعرفة الله ــ تعالى ــ ووحدانيته، وصحة الرسالة، ووجود الله ــ تعالى ــ وما يجوز عليه، وما لا يجوز عليه، وما يجب له، وما يستحيل عليه.

فيحرم التقليد في هذه الأمور عند أكثر العلماء، وقالوا: يجب على الكل معرفة ذلك بغير تقليد.

* * *

دليـل ذلـك

قوله: (**لأن المقلد في ذلك إما أن يجوِّز الخطأ على من يقلده، أو يحيله، فإن أجازه فهو شاك في صحة مذهبه، وإن أحاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليها؟، وإن قلده في أن قوله حق فبم عرف صدقه؟ وإن قلد غيره في تصديقه فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عوَّل على سكون النفس في**

صدقه؛ فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده أنه صادق وبين قول مخالفه؟).

ش: **أقول**: استدل الجمهور ـ على تحريم التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد ـ بقولهم: إن المقلد إما أن يحيل الخطأ على من قلده، أو يجوِّزه عليه.

فإن كان هذا المقلد يجوِّز الخطأ على من يقلده، فإنه يكون شاكاً في صحة مذهبه.

وإن كان هذا المقلد يحيل الخطأ على من يقلده فإنا نسأل هذا المقلد ونقول له: بِمَ عرفت استحالة خطأه؟ هل عرفت ذلك بضرورة أو بنظر، أو تقليد؟ ولا يجد ضرورة، ولا دليل.

وإن كان هذا المقلد قد قلد ذلك المجتهد في أن مذهبه حق، فإنا نسأله ونقول له: بم عرفت صدقه في تصديق نفسه؟

وإن كان هذا المقلد قد قلد غير ذلك المجتهد في تصديق ذلك المجتهد، فإنا نسأله ونقول له: بِمَ عرفت صدق المقلد الآخر؟

وإن كان هذا المقلد قد عول على سكون نفسه في صدق هذا المجتهد وقال: أنا أجد نفسي تسكن وترتاح لقول ذلك المجتهد فإنا نسأله ونقول له: كذلك اليهود والنصارى سكنت أنفسهم إلى تقليد رهبانهم وأحبارهم فما الفرق بين سكون نفسك أيها المقلد المسلم وبين سكون نفوس هؤلاء النصارى واليهود؟ كله واحد بجامع سكون النفس.

ثم نقول لهذا المقلد: ما الفرق بين قول المجتهد الذي قلدته ـ في الاعتقاد ـ: «إني محق صادق»، وبين قول مخالفه: «إني محق صادق»، فلا يمكن لهذا المقلد أن يفرق، ولو فرق لا ينظر إلى تفريقه؛ لعدم استناده إلى دليل.

اعتراض على ما سبق

فإن قال المقلد: قد عرفت صحة المذهب الذي قمت بتقليده ـ في العقائد ـ ؛ لأنه مذهب أكثر الناس، فهو أولى بالاتباع.

* * *

جوابه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن كثرة أتباع مذهب معين لا يدل على صحة ذلك المذهب، فقد يكون الحق دقيق غامض لا يدركه إلاَّ الأقلون، ويعجز عنه الأكثرون؛ لأنه يحتاج إلى كثرة ممارسة، وتفرغ للنظر، ونفاذ قريحة، وخلو عن الشواغل.

ويدل على ذلك أن النبي ـ عليه السلام ـ كان محقاً واتبعه الأقلون في أول أمره، وهم على خلاف الأكثرين، وقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦].

وكيف يقال ذلك مع أن عدد الكفار في هذا الزمان ـ وهو عام ستة عشر وأربعمائة وألف من الهجرة ـ أكثر من المسلمين بكثير.

ثم إنه يلزم ـ على قولكم هذا ـ أن تقوموا بتعداد جميع المسلمين في كل مكان من الأرض، فإن ساووهم يلزم أن تتوقفوا، وإن غلبوا رجحوا، وهكذا.

ثم إن قولكم ورد على خلاف ما جاء في القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٧﴾ [الأنعام: ٣٧]، وقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ۝٧٠﴾ [المؤمنون: ٧٠]، وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ۝١٣﴾ [سبأ: ١٣].

* * *

اعتراض آخر

فإن قال قائل: إننا اتبعنا مذهب الأكثر؛ استناداً إلى ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقوله: «الشيطان مع الواحد وهو من اثنين أبعد».

* * *

جوابه

يمكن أن يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن تلك الأخبار ـ إن صحت ـ فإن المتبع للسواد الأعظم ليس بمقلد، بل علم بقول الرسول وجوب اتباعه، وذلك قبول قول بحجة، وليس بتقليد. وقد سبق الإشارة إلى ذلك.

تنبيه: ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري، والحشوية إلى جواز التقليد في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد.

وذهب بعض الناس إلى وجوب التقليد، وأن النظر والاجتهاد في ذلك حرام.

الضرب الثاني

ما يسوغ ويجوز فيه التقليد

قوله: **(وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً)**.

ش: **أقول**: الضرب الثاني: ما يسوغ ويجوز فيه التقليد من الأحكام، وهو فروع الدين، وأحكامه، مثل: البيوع، والأنكحة، والعتاق، والحدود، والكفارات ونحو ذلك من الأحكام الفقهية الفرعية.

ففي هذا يجوز للعامي تقليد المجتهد.

كذلك من لم يبلغ درجة الاجتهاد، وإن كان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول مجتهد من المجتهدين، والأخذ بفتواه.

هذا مذهب جمهور العلماء.

* * *

أدلـة ذلـك

لقد استدل الجمهور على جواز التقليد في الفروع ـ بأدلة من أهمها ـ :

الدليـل الأول

قوله: (فكانت الحجة فيه الإجماع).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على جواز التقليد في الفروع ـ الإجماع.

بيانه:

أنه لم تزل العوام في زمن الصحابة والتابعين قبل ولادة المخالفين يستفتون المجتهدين، ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة أسئلتهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل، ولا ينهونهم عن ذلك، من غير نكير، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: (ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب، وإما مخطىء مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه، فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على جواز التقليد في الفروع ــ: أنه لا خطر ولا محذور في تقليد العامي للمجتهد في الفروع؛ لقوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر».

فهذا يفيد أن المجتهد في الفروع إذا أخطأ فلا إثم عليه، بل له أجر، فلا خطر على المقلد في هذا.

أما في أمور العقائد فيختلف الأمر كما بينا هناك.

فلذلك جاز التقليد في الفروع، دون المسائل الأصولية العقائدية فلا يجوز فيها التقليد.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع ــ أيضاً ــ).

ش: **أقول**: المذهب الثاني ــ في المسألة ــ: أنه لا يجوز التقليد في الفروع، بل يلزم العوام الاجتهاد والنظر في الدليل.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء، ومعتزلة بغداد، وغيرهم، وقالوا: إن التقليد لا يصح من العامي إلَّا بعد أن يثبت، ويتبين صحة اجتهاد المجتهد بدليله، أي: لا يجوز للعامي تقليد المجتهد في الحكم حتى يتبين له طريق الحكم وما يثبت به، فإذا عرفه عمل بالحكم.

* * *

بيان بطلان المذهب الثاني

قوله: **(وهو باطل)**.

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني ــ وهو: عدم جواز التقليد في الفروع ــ ظاهر البطلان؛ لأمور هي كما يلي:

الأمـر الأول

قوله: **(بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم)**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي تبين بطلان المذهب الثاني، وتدل على صحة المذهب الأول، وهو: جواز التقليد ــ: إجماع الصحابة السكوتي. بيانه:

أن العامي والمقلد إذا حدثت له حادثة فإنه يسأل الصحابـي العالم عن حكمها، وكان الصحابة يفتون هؤلاء، ولم ينقل إلينا أن صحابياً قد أمر مستفتياً من هؤلاء بأن يجتهد لنفسه، ويعرف الحكم عن طريق اجتهاده، وهذا ثابت ومعلوم بالضرورة والتواتر سواء من العوام ، أو من العلماء، ولا يمكن إنكاره، ومن أنكره فهو معاند ومكابر، والمكابر لا يعتد بقوله.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: **(ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف، والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا)**.

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي تبطل المذهب الثاني، وتدل

على المذهب الأول وهو جواز التقليد ــ : أن إجماع الأمة قد انعقد على أن العامي قد كلف بجميع الأحكام الشرعية، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال وممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق غيره من الخلق أن يشتغلوا وينظروا في أدلة الحوادث، والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الصنائع، والحرف فيؤدي إلى خراب الدنيا، وتعطيل الحرث والنسل، فل يبق إلاَّ أن يعلم ذلك العامي الحكم من المجتهد.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (**ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة؟ وإن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبداً فتصنيع الأحكام، فلم يبق إلاَّ سؤال العلماء، وقد أمر الله ــ تعالى ــ بسؤال العلماء في قوله ــ تعالى ــ : ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾ [الأنبياء: ٧]**).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ــ من الأمور التي بينت بطلان المذهب الثاني، وتدل على صحة المذهب الأول، وهو جواز التقليد ــ : أن العامي إذا نزلت به حادثة في عبادته، أو نكاحه، أو طلاقه، فهل يقال له: اطلب العلم ابتداء، فإذا بلغت الاجتهاد فاستخرج حكم ما نزل بك؟ فقد يطلب ويعجز عن بلوغ درجة الاجتهاد؛ لأنه ليس كل من طلب العلم وتفقه صار من أهل الاجتهاد، وهذا يؤدي إلى تعطيل تلك الحادثة بلا حكم، وبذلك تضيع الأحكام، وهذا لا يمكن أن يقوله عاقل، فضلاً عن طالب علم.

ولا يجوز للعامي سؤال المجتهد عن أدلة حكمه ليستدل بها؛ لأن العامي إذا سأل المجتهد عن الأدلة ليستدل بها على حكم ما حدث له، فإنه

لا يمكنه ذلك إلاَّ بعد أن يعرف وضع الخطاب في اللغة والشرع، وكيفية الاستدلال به، وأنه خال عن نسخ، أو تخصيص، ونحو ذلك، ويعرف القياس، وأركانه، وشروط كل ركن، ونحو ذلك مما سبق ذكره في أبواب أصول الفقه، فإن رجع إلى المجتهد في ذلك فقد قلده.

وإن بحث عن الأخبار، ووجوه المقاييس، وترتيب الأدلة لم يتمكن من ذلك إلاَّ في زمان طويل، وقد لا يمكنه إذا عرف الأخبار أن يجتهد ويرجح بعضها على بعض عند التعارض،. وكثيراً ممن يحفظون القرآن، وجميع الأحاديث، يعرفون القراءات، وصحيح الأخبار من سقيمها، ثم لا يمكنهم الاجتهاد، ولو حاول بعضهم فإن اجتهاده يكون خاطئاً، فإذا بطل طريق الاستدلال لم يبق للعامي إلاَّ أن يسأل العلماء المجتهدين عن حكم حادثته، وقد أمر بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٧﴾ [الأنبياء: ٧]، وهذا عام في الأشخاص، وفي كل ما ليس بمعلوم، فيثبت جواز تقليد العامي للمجتهد وهو مذهبنا. والله أعلم.

* * *

مسألة

في بيان عدم جواز التقليد في الأحكام الفرعية المشهورة

قوله: **(قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر، ونقل نقلاً متواتراً؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد).**

ش: **أقول**: ليس كل الأحكام الفرعية يجوز التقليد فيها، بل إن هناك أحكاماً فرعية لا يجوز للعامي أن يقلد المجتهد فيها، وهي: الأحكام المشهورة التي يمكن أن تعلم عن طريق الضرورة والتواتر، كأركان الإسلام،

وهي: الشهادتان، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج؛ وذلك لأنه ثبت بالتواتر، ونقله الخلف عن السلف، فكانت معرفة العامي توافق معرفة العالم فيها، أي: أن العوام شاركوا العلماء المجتهدين في معرفة ذلك، فلا وجه للتقليد؛ لأن التقليد يصح من شخص جاهل بشيء فيقلد شخصاً عالماً به.

وتتفق معرفة العوام والعلماء في ذلك كما تتفق معرفة الجميع فيما يحصل بأخبار التواتر من البلدان النائية والقرون السابقة. والله أعلم.

تنبيه: هذه الأمور الثلاثة بينت بطلان المذهب الثاني ـ وهو: أنه لا يجوز التقليد في الفروع وهي ـ في الوقت نفسه أدلة لصحة المذهب الأول: وهو جواز التقليد في الفروع، وقد بينت ذلك.

* * *

من يجوز للعامي أن يستفتيه؟
أو: من يقلِّد العامي؟

قوله: (**فصل: ولا يستفتي العامي إلاَّ من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر، أو يخبره عدل عنه، فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً**).

ش: **أقول**: أصحاب المذهب الأول ـ في المسألة السابقة، وهم القائلون: بجواز تقليد العامي للمجتهد في الفروع، بل إن بعضهم قال: يجب ذلك على العامي ـ: اتفقوا على أن العامي يجوز له تقليد واستفتاء كل شخص غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، وأهل العدالة والتقوى.

فإن قيل: كيف يعرف العامي ذلك.

نقول: العامي يعرف ذلك بطرق، هي كما يلي:

أولها: انتصاب ذلك الشخص للفتيا بمشهد من أعيان العلماء دون أن ينكروا عليه.

ثانيها: أن الناس يأخذون عنه، واجتماعهم على سؤاله، والعمل بما يقول.

ثالثها: ما يظهر على ذلك الشخص المستفتى من علامات وصفات الدين، والتقوى، والعدالة، والورع.

رابعها: أن يخبره عدل يثق به بأن هذا عالم عدل.

فإذا توفر واحد من هذه الأمور فإنه يغلب على ظنه أن هذا هو الذي ينبغي أن يُقلد، ويستفتي.

أما إذا غلب على ظنه أن هذا الشخص ليس من أهل الاجتهاد، وأنه جاهل بأحكام الشريعة فلا يجوز له أن يقلده، أو يأخذ عنه إجماعاً.

* * *

مسألة

إذا جهل حال الشخص هل يجوز أن يستفتى؟

قوله: (ومن جهل حاله).

ش: **أقول**: قلنا: إن العامي يجوز له أن يقلد ويستفتي من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، والعدالة اتفاقاً.

وقلنا: لا يجوز أن يقلد ويستفتي من غلب على ظنه الجهل وعدم معرفته للأدلة.

لكن إذا لم يعرف العامي عن هذا الشخص أي شيء لا جهالة، ولا

علم، ولا عدالة، أي: جهل العامي حال هذا الشخص، فهل يجوز تقليده، واستفتاؤه؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (فقد قيل: يجوز تقليده).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن مجهول الحال يجوز تقليده واستفتاؤه وليس على العامي البحث عنه.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه، وإن منعتم من السؤال عن علمه، فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنافي في الصورة الممنوعة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على جواز تقليد مجهول الحال بالعادة والعرف، فقالوا: إن من عادة العوام إذا دخلوا بلدة يريدون الاستفسار والسؤال عن حكم حادثة حدثت لهم لا يبحثون عن عدالة من يسألونه، ومن يستفتونه، ولا يسألون عن علمه، وهل هو قد بلغ درجة الاجتهاد أو لا؟ وهذا شائع وذائع لا يحتاج إلى برهان أكثر من ذلك.

فإن قيل: إذا لم يعرف العامي عدالة المفتي هل يلزمه البحث؟

فإن قلتم: يلزمه البحث فقد خالفتم العادة؛ لأن من دخل بلدة فيسأل عالم البلدة، ولا يطلب حجة على عدالته.

وإن قلتم: لا يلزمه البحث عن العدالة مع الجهل فكذلك العلم مثله

ولا فرق، فنتج أن العامي لا يسأل عمن يستفتيه.

أو تقول ــ في ذلك ــ بعبارة أخرى: إذا لم يعرف العامي السائل عدالة المفتي فلا يخلو:

إما أن يقال: إنه يجب عليه البحث عن عدالته، أو لا يجب.

فإن قيل بالأول ــ وهو وجوب البحث عن عدالته ــ فهو خلاف ما اعتاده الناس من غير نكير.

وإن قيل بالثاني ــ وهو وجوب البحث عن عدالته ــ فلا يخفى أن احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة، وعند ذلك فاحتمال صدقه فيما يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه.

وعند ذلك إما أن يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع الجهل بالعلم أو لا يلزم.

فإن لم يلزم فما الفرق؟ وإن لزم فهو المطلوب.

المذهب الثاني

أن مجهول الحال لا يجوز تقليده، ولا العمل بفتواه، فلا بدَّ من السؤال عنه.

وهو مذهب جمهور العلماء.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

الدليل الأول

قوله: (قلنا: كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل

مجهول يدعي أنه رسول، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواته).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على عدم جواز تقليد واستفتاء مجهول الحال ـ : أنه لا يمكن لأي شخص أن يقبل قول غيره إلاَّ إذا كان هذا الغير قد علم حاله من علم، وعدالة، فكما أن الرسول لا يمكن أن تقبل الأمة المبعوث إليهم قوله إلاَّ لما عرفوا واطلعوا على المعجزات التي ظهرت على يده، إذ لو قبلت الأمة كل من ادعى النبوة بدون أدلة على ذلك لضاعت الحقيقة.

وكما أن الحاكم يجب أن يعرف حال الشاهد من الصدق، والعدالة.

وكما أن الراوي للخبر يجب عليه أن يعرف حال رواته بالتفصيل.

فكذلك يجب على العامي أن يعرف حال المجتهد والمفتي الذي يريد أن يقبل قوله، ويعمل به، والجامع: أن كلاًّ من الرسول، والشاهد، والراوي، والمجتهد والمفتي متبع فيما يقول، ويترتب عليه آثار.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(وفي الجملة: كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل؟).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على عدم جواز تقليد مجهول الحال ـ : أنا لا نأمن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول، بل قد يكون أجهل من السائل.

ومعروف أن احتمال كون مجهول الحال عامياً قائم، بل هو أرجح من

احتمال صفة العلم والاجتهاد، بسبب: أن الأصل عدم العلم والاجتهاد، فالغالب إنما هم العوام.

وأن اندراج من جهلنا حاله هو الأغلب على الظن، فلهذا وجب أن نسأل عن هذا الشخص، فإن كان عالماً عدلاً قبلنا قوله، وإن كان غير ذلك فلا.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (أما العادة من العامة فليست دليلاً، وإن سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته فلأن الظاهر من حال العالم العدالة لا سيما إذا اشتهر بالفتيا، ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد، لغلبة الجهل، وكون الناس عواماً إلاّ الأفراد، ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقه إلاّ الآحاد فافترقا).

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الأول ـ في دليلهم ـ: «إن العادة جرت أن العوام يسألون الآخرين دون أن يسألوا عن علمهم وعدالتهم»، فإنه يجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول

أنا لا نسلم أن عادة العوام تعتبر دليلاً من أدلة الشرع حتى تثبت قاعدة من القواعد الأصولية.

أي: لا نسلم جريان العادة بما ذكروه عند إرادة الاستفتاء، وعلى هذا فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل، أو عدلين.

الجواب الثاني

إن سلمنا أنه لا يحتاج إلى البحث عن ذلك فالفرق ظاهر، وذلك لأن

الغالب من حال المسلم، ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد والفتيا إنما هو العدالة، وهذا كافٍ في إفادة الظن.

بخلاف العلم؛ لأنه ليس الأصل في كل إنسان أن يكون عالماً مجتهداً، ولا الغالب ذلك.

فلا يمكن أن يقول قائل: إن الظاهر والغالب على الناس بلوغ درجة الاجتهاد؛ وذلك لأن الجهل يغلب عليهم، فالناس كلهم عوام إلَّا الأفراد.

وكذلك لا يمكن أن يقول قائل: إن جميع العلماء فسقة إلَّا أفراداً معينين، لأن الغالب على العلماء العدالة.

وهكذا بين الفرق بين العدالة والعلم. والله أعلم.

* * *

عمل المقلد والعامي فيما إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد

إذا حدثت حادثة للعامي، وأراد الاستفتاء عن حكمها.

فإما أن يكون في البلد مجتهد واحد، أو أكثر.

فإن كان لا يوجد إلَّا مجتهد واحد وجب على العامي الرجوع إليه، والأخذ بقوله، والعمل به.

وإن كان في البلد مجتهدون كثيرون فماذا يعمل؟

لكي نجيب عن ذلك، لا بد من ذكر ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

إذا كان في البلد مجتهدان فأكثر فماذا يفعل العامي هل يختار واحداً

منهم، ويسأله عن حكم مسألته دون مفاضلة، أو أنه يلزمه سؤال الأفضل وترك المفضول؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: **(فصل: وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم، ولا يلزمه مراجعة الأعلم).**

ش: **أقول:** المذهب الأول: للمقلد والعامي أن يسأل من شاء ممن غلب على ظنه أنهم من أهل الاجتهاد، ويتخير، ولا يلزمه أن يسأل الأعلم والأفضل.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(كما نقل في زمن الصحابة؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول في أحوال العلماء).**

ش: **أقول:** استدل أصحاب المذهب الأول بـ: إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على ذلك. بيانه:

أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين؛ حيث إن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطرق الاجتهاد، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضواً عليها بالنواجذ»، كذلك نص على أفضلية بعض الصحابة فقال ـ عليه السلام ـ: «وأقضاكم علي، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل...» وكان

فيهم العوام، ومن فرض ذلك: اتباع المجتهدين، والأخذ بقولهم لا غير، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولم ينكر أحد منهم اتباع المفضول وقبول قوله مع وجود الأفضل. فهذا يدل على أن العامي والمستفتي له أن يتخير بين الفاضل والمفضول.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: يلزم العامي أن يسأل الأفضل، ويترك المفضول، أي: أن العامي والمستفتي لا يتخير بين المجتهدين حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين، والأعلم.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية كابن سريج، والقفال، وجماعة من الفقهاء والأصوليين.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(وقد أومأ الخرقي، فقال: «إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على أنه يلزم العامي أن يسأل الأفضل من المجتهدين بالقياس. بيانه:

أنه لو كان هناك ثلاثة رجال سافروا، وأحدهم أعمى، فاختلف

الرجلان البصيران في جهة القبلة أحدهما قال: إن جهة القبلة كذا، والآخر خالفه، فإن الأعمى يتبع أوثقهما عنده في الدين والعدالة والتقوى، والعلم بجهات القبلة.

فكذلك هنا فإن العامي لا يتبع إلَّا أفضل المجتهدين ديناً، وعلماً، وعدالة، ولا فرق.

* * *

الراجح عند ابن قدامة

قوله: **(والأول أولى؛ لما ذكرنا من الإجماع)**.

ش: **أقول**: قد رجح ابن قدامة ـ رحمه الله ـ المذهب الأول، وهو: أن العامي يسأل من شاء من المجتهدين، دون أن يفاضل بينهم.

وسبب الترجيح: هو إجماع الصحابة وهو دليل أصحاب المذهب الأول، وقد بيناه هناك، ولولا ذلك الإجماع لكان المذهب الثاني أحق.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(وقول الخرقي يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا، وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه، فحينئذٍ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه)**.

ش: **أقول**: لما استدل أصحاب المذهب الثاني على أن العامي يلزمه سؤال الأفضل واتباعه بقياسهم العامي على الأعمى عند الاختلاف في جهة القبلة، فإن ابن قدامة حمل هذا على مسألة أخرى ـ وهي التي ستأتي ـ وهي: أن العامي لو سأل مجتهدين فاختلفا في الحكم، أحدهما: قال:

يجوز فيما سألت عنه كذا، والآخر يقول: يحرم، فإنا نوافق ونسلم أن العامي يأخذ بقول الأفضل منهما في علمه ودينه، وهذا ليس من مسألتنا.

أي: أن المسألة التي نتكلم عنها. هي: إذا كان في البلد عدة مجتهدين بعضهم أفضل من بعض من حيث العلم، فهل يسأل العامي الأفضل منهم، أو المفضول؟

أما ما تكلم عنه الخرقي فهو في مسألة أخرى وهي المسألة الثانية، وهي: إذا سأل مجتهدين فأفتاه أحدهما بغير ما أفتاه به الآخر فأيهما الذي يتبع؟ وهي المسألة التي ستأتي.

* * *

المسألة الثانية

إذا اختلف عالمان في مسألته بحكمين مختلفين وكان أحدهما أفضل من الآخر، فما الحكم؟

قوله: (وفيه وجه آخر).

ش: **أقول**: المسألة الثانية: إذا سأل العامي مجتهدين عن حكم حادثة حدثت له، وحكم أحدهما: بأنه يجوز فيها كذا، وحكم الآخر بأنه يحرم، وأحدهما أفضل من الآخر من حيث العلم فكيف يعمل ذلك العامي هل يتخير، أو يعمل بقول الأعلم؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (أنه يتخيَّر).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العامي يتخير بين الحكمين فإن شاء

أخذ بقول الأفضل، وإن شاء أخذ بقول المفضول.

وهو مذهب كثير من العلماء.

* * *

أدلة أصحاب هذا المذهب

لقد استدل أصحاب هذا المذهب على أن العامي يتخير بينهما بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: **(لما ذكرناه من الإجماع).**

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على أن العامي يتخير بين قول الفاضل والمفضول ــ إجماع الصحابة، وأيضاً إجماع العلماء في كل عصر؛ حيث إنهم لا ينكرون على العامة ترك النظر في أحوال العلماء. وقد سبق بيانه.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول؛ فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام، ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداء).**

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ على أن العامي يتخير بين حكم الأفضل، والمفضول ــ : أن العامي لا يمكنه أن يعرف الأفضل منهما على الحقيقة، بل قد يغتر بالظواهر فيقدم المفضول، ويعتقد أنه هو الأفضل؛ وذلك لأن معرفة أن هذا العالم أفضل من ذاك يحتاج إلى معرفة أدلة كل واحد منهما على حكمه وهذا ليس من شأن العوام، ولا يمكنهم ذلك لو أرادوا.

ولو جاز أن يعرف العامي أدلة كل واحد من المجتهدين لجاز للعامي أن ينظر في مسألته بنفسه ابتداء، دون أن يرجع إلى أي مجتهد.

وأيضاً ـ فإن معرفة الأفضل منهما لا يمكن أن يكون عن طريق الاستخبار؛ لأن كل واحد من العلماء لا يخلو ممن يفضله على غيره فيقع العامي في حيرة.

ثم إن زيادة الفضل لا تؤثر؛ لأن المفضول ـ أيضاً ـ من أهل الاجتهاد يسأل ويستفتى لو انفرد، فكذلك إذا كان معه غيره، ولا فرق.

* * *

المذهب الثاني

أن العامي يأخذ بقول وحكم الأفضل، ويترك قول وحكم المفضول.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

استدل أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بأن العامي يأخذ بقول الأفضل ـ بأدلة، منها:

الدليل الأول

قوله: (ووجه القول الأول: أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان، فيلزمه الأخذ بأرجحهما كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين).

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على أنه يلزم العامي الأخذ بقول الأفضل ـ: قياس العامي على المجتهد. بيانه:

أنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان أحدهما يحرم، والآخر: يجوز، فإن المجتهد يأخذ بأرجح الدليلين وأقواهما في ظنه.

فكذلك العامي يتبع ظنه في الترجيح بين المجتهدين المتفاضلين، أي: إن غلب على ظنه أن أحد المجتهدين أفضل من الآخر فإنه يتبع الأفضل، ويترك المفضول، وذلك لأنه يعتقد أن أحد الحكمين خطأ؛ لأن الحق واحد، فيتبع ظنه في ذلك.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ من أدلة أصحاب المذهب الثاني على أنه يلزم العامي الأخذ بقول الأفضل ـ أن العامي لا شك أنه يعتقد أن الصواب في أحد القولين، وهذا شيء يحس به في قريرة نفسه فمثلاً: من اعتقد أن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أعلم ـ فيما سأل عنه ـ والصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي، وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أحسنها وأطيبها وأسهلها وأيسرها عنده فيتوسع.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز أن يترك قول العالم الأفضل عنده، ويأخذ بقول المفضول، إذاً: يلزمه الأخذ بقول الأفضل.

* * *

الجواب عما استدل به أصحاب المذهب الأول

قوله: (ويعرف الأفضل بالأخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له،

وبأمارات تفيد غلبة الظن، دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك، والإجماع محمول على ما إذا لم يسألهما إذ لم ينقل إلاَّ ذلك).

ش: **أقول:** أجاب أصحاب المذهب الثاني ــ وهم القائلون: يلزم العامي أن يأخذ بقول الأفضل ــ عما استدل به أصحاب المذهب الأول ــ وهم القائلون: يتخير، ويأخذ بقول أحد المجتهدين دون مفاضلة ــ بما يلي:

أولاً:

الجواب عن الدليل الأول

لما استدل أصحاب المذهب الأول ــ في دليلهم الأول ــ بقولهم: «إن الصحابة والعلماء في كل عصر كانوا لا ينكرون على العوام ترك النظر في أحوال العلماء».

فإنه يجاب عن ذلك: بأن هذا الإجماع صحيح، ولكنه محمول على أنه لا يفاضل بين المجتهدين قبل السؤال ــ فيكون من المسألة الأولى ــ وعليه: فلا بد أن يأخذ بقول الأفضل بعد السؤال، وهو مذهبنا.

* * *

ثانياً:

الجواب عن الدليل الثاني

لما قال أصحاب المذهب الأول ــ في دليلهم الثاني ــ : «إن العامي لا يعرف الأفضل على الحقيقة، بل قد يقدم المفضول على الأفضل نظراً لجهله وعدم معرفته بأدلتهما».

فإنه يجاب عن ذلك بأن العامي يعرف الأفضل من المجتهدين بطرق:

أولها: الأخبار، كأن يخبره العدل الثقة بأن فلاناً هو أفضل علماء هذا العصر، أو يبلغه خبر عن طريق التواتر في ذلك.

ثانيها: بالمشاهدة، كأن يرى فلاناً ــ من المجتهدين ــ يذعن له العلماء الآخرون، ويبجلونه، ويقدمونه عليهم، وقبول ما يقول.

ثالثها: بالأمارات والقرائن، كأن يلاحظ عليه بعض الأمور التي تجعله يحكم ــ بغلبة الظن ــ أن هذا هو الأفضل، وغيره مفضول.

وهذا مثل ما لو مرض لشخصٍ طفل، وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه فإن مات كان مقصراً متعدياً ضامناً، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً.

فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء، فإن ترك دواء الأفضل، وأعطى طفله دواء المفضول كان متعدياً مقصراً.

ويعلم الأفضل من الطبيبين بالتواتر من الأخبار، وبخبره الثقة العدل، وبإذعان المفضول له، وتقديمه، وبأمارات أخرى تجعله يغلب على ظنه أن هذا هو الطبيب الأفضل.

فكذلك في حق العلماء، فإن العامي يعرف الأفضل بالسماع، وبالقرائن، دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي.

فثبت ــ بذلك ــ أن المذهب الثاني ــ وهو إلزام العامي بأن يأخذ قول الأفضل منهما ــ هو الحق؛ كما سبق من الدليل والتعليل. والله أعلم.

* * *

المسألة الثالثة

قوله: **(فأما إن استوى عنده المفتيان)**.

ش: **أقول**: المسألة الثالثة: إن استوى عند العامي المجتهدان اللذان قد أصدرا فتواهما في جميع الأحوال، فلا يوجد أفضل، ولا مفضول عند هذا العامي، وأحد المجتهدين قد أفتى له بحكم شديد، والآخر قد أفتى له بحكم خفيف، فقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، من أهمها:

المذهب الأول

قوله: **(جاز له الأخذ بقول من شاء منهما)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العامي يتخير بين الحكمين، فإن شاء أخذ بالحكم الأشد الأثقل، وإن شاء أخذ بالحكم الأخف.

وهو مذهب أكثر الحنابلة، وكثير من العلماء.

* * *

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: **(لأنه ليس قول بعضهم بأولى من البعض)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ـ على أن العامي يختار أي الحكمين شاء عند تساوي المفتين ـ بقولهم: المفتيان إذا تساويا عند العامي في جميع الأحوال فإن قول أحدهما يساوي في القوة قول الآخر، فلا فرق بينهما، فليس قول أحدهما بأفضل وأقوى وأولى من قول الآخر: فلا مجال للمفاضلة بينهما، ولو أراد أن يفاضل بينهما لما استطاع.

وهذا هو الأقوى عندي؛ لأن للعامي أن يقلد أيهما شاء في الابتداء قبل الفتوى ـ كما قلنا في المسألة الأولى ـ فكذلك له أن يختار قول أيهما بعد الفتوى، ولا فرق في ذلك.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (وقد رجح قوم القول الأشد).

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن العامي يأخذ بالحكم الأشد الأثقل، وليس له أن يختار الحكم الأخف.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وعبد الجبار بن أحمد من المعتزلة، والخطيب البغدادي، وحكي عن الظاهرية.

دليل أصحاب هذا المذهب

قوله: (لأن الحق ثقيل).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على أن العامي يأخذ بالأثقل ـ: بما أخرجه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «الحق ثقيل قوي، والباطل خفيف، ولربما شهوة تورث حزناً طويلاً».

وفي رواية: «الحق ثقيل مريء، والباطل خفيف وبيء».

فدل ذلك على أن الحق في القول الأشد والأثقل.

تنبيه: معنى «مريء» أي: حميد المغبة، ومنه قولهم: «طعام مريء وهنيء»، ومعنى «وبيء» مأخوذ من الوباء، وهو المرض، والمراد: أنه لا تحمد عاقبته.

* * *

المذهب الثالث

قوله: (ورجح آخرون الأخف).

ش: **أقول**: المذهب الثالث ـ أن العامي يأخذ بالقول الأخف الأيسر.

وهو لبعض العلماء.

* * *

دليـلـه

قوله: (لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثالث بما أخرجه الإمام أحمد في «المسند» أن النبـي ﷺ قال: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة».

* * *

بيان بطلان المذهب الثاني والثالث

قوله: (وهما قولان متعارضان فيسقطان).

ش: **أقول**: إن المذهب الثاني ــ وهو أن العامي يأخذ بالأثقل ــ والمذهب الثالث ــ وهو أن العامي يأخذ بالأخف ــ مذهبان متعارضان وأدلة كل واحد منهما أخبار آحاد، كل خبر بقوة الآخر، فيتساويان بالقوة، وكل واحد منهما يسقط الآخر.

ويكـون الـراجـح المـذهـب الأول ــ وهـو: أن العـامـي يختـار بيـن الحكمين، فإن شاء أخذ بالأشد، وإن شاء أخذ بالأخف، لما ذكرنا من الدليل والتعليل. والله أعلم.

* * *

بيان أن الإمام أحمد مع أصحاب المذهب الأول من المسألة الثانية

قوله: (وقد روي عن أحمد ــ رحمه الله ــ ما يدل على جواز تقليد المفضول، فإن الحسين بن يسار سأله عن مسألة في الطلاق فقال: «إن فعل

حنث»، فقال له: يا أبا عبد الله: إن أفتاني إنسان ــ يعني لا يحنث ــ فقال: تعرف حلقة المدنيين ــ حلقة بالرصافة ــ فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: نعم، وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا. والله أعلم).

ش: **أقول**: سبق أن قلنا ــ في المسألة الثانية ــ إنه إذا أفتى العامي عالمان في مسألته بحكمين مختلفين، وكان أحدهما أفضل من الآخر فقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن العامي يتخير بين الحكمين، فإن شاء أخذ بقول الأفضل، وإن شاء أخذ بقول المفضول.

وهذا مذهب كثير من العلماء.

وصرح الإمام أحمد في هذه الرواية التي رواها الحسين بن يسار المخزومي، بهذا المذهب واختاره.



التعارض والترجيح

سبب ذكر هذا الباب هنا

قوله: (باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح).

ش: **أقول**: لما فرغ من ذكر أدلة الشريعة، وذكر المجتهد وشروطه ختم ذلك كله بهذا الباب؛ حيث إن بعض الأدلة قد تعارض البعض الآخر، فاحتيج إلى معرفة ترتيب الأدلة، والتعادل، والتعارض والترجيح؛ لئلا يحتج بالدليل الأضعف مع وجود الدليل الأقوى.

* * *

ترتيب الأدلة

قوله: **(يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة، علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً، ولا تأويلاً، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد منهما دليل قاطع،\ولا يتصور التعارض في القواطع إلاَّ أن يكون أحدهما منسوخاً\ ولا يتصور التعارض في القواطع إلاَّ أن يكون أحدهما منسوخاً، ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم؟ ثم ينظر في أخبار الآحاد، فإن**

عارض خبر خاص عموم كتاب، أو سنة متواترة فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها، ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص، فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان طلب الرجيح).

ش: **أقول**: إن من أول واجبات المجتهد هو: معرفة ترتيب الأدلة، وهو: جعل كل واحد من الأدلة في رتبته التي يستحقها، فلا يقدم أحد الأدلة على الآخر بلا وجه حق.

وأصل ترتيب الأدلة أخذ من حديث معاذ لما بعثه النبي ﷺ وقال له «إذا عرض لك قضاء فبم تقضِ»؟ قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لن تجد؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو.

وأدلة الشرع: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

فإذا حدثت حادثة وأراد المجتهد أن يعرف حكمها فإنه لا بدَّ من أن ينظر في الأدلة الشرعية السابقة، مرتبة على حسب القوة كما يلي:

الرتبة الأولى:

الإجـــمـــاع

أول ما ينظر فيه المجتهد من الأدلة، لمعرفة حكم تلك الحادثة: الإجماع، فإن وجد المجتهد حكم تلك الحادثة في الإجماع لا يحتاج أن ينظر إلى غيره من الأدلة.

أسباب تقديم الإجماع على غيره

لقد قدم الإجماع على غيره من الأدلة الشرعية؛ لأسباب، هي كما يلي:

السبب الأول: أن الإجماع دليل قاطع معصوم عن الخطأ.

السبب الثاني: أن الإجماع لا يقبل النسخ.

السبب الثالث: أن الإجماع لا يقبل التأويل.

بخلاف باقي الأدلة.

وبناءً على ذلك لو خالف الإجماع الكتاب أو السنة فإنا نعلم أن النص من الكتاب أو السنة إما منسوخ، أو متأول على غير ما يدل عليه الإجماع.

أنــواع الإجمــاع

الإجماع ليس على رتبة واحدة، بل هو أنواع، وهو مرتب على حسب القوة، كما يلي:

النوع الأول: الإجماع الصريح المتواتر.

النوع الثاني: الإجماع الصريح الثابت عن طريق الآحاد.

النوع الثالث: الإجماع السكوتي المتواتر.

النوع الرابع: الإجماع السكوتي الثابت عن طريق الآحاد.

الحكم إذا تعارض إجماعان

إذا تعارض إجماعان فإنه يقدم الإجماع السابق على اللاحق، فيقدم إجماع الصحابة، ثم يليه إجماع التابعين، ثم إجماع من بعدهم، وهكذا.

وسبب ذلك: أنه كلما كان الإجماع سابقاً فإنه يكون أقرب إلى زمن النبي ﷺ المشهود له بالخيرية؛ حيث قال ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

أما إذا تعارض إجماعان في عصر واحد فلا شك أن الإجماع الثاني باطل، وذلك لأن كل من اجتهد من المتأخرين فقوله باطل؛ نظراً لمخالفته الإجماع السابق.

* * *

الرتبـة الثانيـة:

الكتاب، والسنة المتواترة

إن لم يجد المجتهد حكم الحادثة في أي نوع من أنواع الإجماع، فإنه ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، لعله يجد الحكم في أحدهما.

وهما على رتبة واحدة؛ لأنهما دليلان قاطعان من جهة السند، أي: أن كل واحد منهما يفيد العلم القاطع.

لهذا يجوز أن ينسخ أحدهما بالآخر ـ عند كثير من العلماء ـ ؛ لأن كلاً منهما وحي من الله ـ تعالى ـ وصلنا عن طريق قطعي.

لذلك لا يتصور التعارض في القطعيات السمعية إلاَّ بأن يكون أحدهما ناسخاً.

وقلنا: إنهما ـ أي: الكتاب والسنة المتواترة ـ في مرتبة واحدة وإن افترقا من حيث إن القرآن كلام الله نزل للإعجاز، والسنة المتواترة بخلافه لأن الحقيقة أنهما سواء من حيث أن مصدرهما واحد، وهو الله تعالى.

ولا يتصوَّر أن يتعارض نص يفيد القطع، ونص يفيد الظن؛ لأن ما علم كيف يعمل بظن يخالفه؟

* * *

الرتبـة الثالثـة:

السـنَّـة الآحـاديـة

إن لم يجد المجتهد حكم الحادثة في الكتاب، والسنة المتواترة، فإنه ينظر في السنة الآحادية.

والسنة الآحادية على مراتب أيضاً: أعلاها: الصحيح، ثم يليه الحسن، ثم الضعيف.

بعد ذلك ينظر إلى عمومات الكتاب، وظواهره، ثم ينظر في مخصصات العموم من أخبار الآحاد، ومن الأقيسة، فإن عارض قياس عموماً، أو عارض خبر واحد عموماً فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها في باب مخصصات العموم.

* * *

الرتبة الرابعة:

القياس

إن لم يجد المجتهد حكم الحادثة في الإجماع، ولا في النصوص الشرعية، فإنه ينظر في القياس، ويستنبط حكم تلك الحادثة عن طريقه، أي: عن طريق القياس.

والقياس أنواع، كما سبق، وكما سيأتي بيانه عند ذكر تعارض العلل.

وإذا تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان: فلا بد من طلب الترجيح كما سيأتي بيانه ــ إن شاء الله تعالى ــ .

فإن تساوى الدليلان المتعارضان عند المجتهد فقيل: يتوقف، وقيل: يتخير بينهما كما سبق بيانه في باب الاجتهاد.

تنبيه: بعض العلماء قدم قول الصحابي على القياس.

* * *

تعريف التعارض

قوله: (واعلم أن التعارض هو التناقض).

ش: أقول: التعارض لغة هو: التمانع، ومنه: البينات، لأن كل واحدة تعترض الأخرى، وتمنع نفوذها.

والتعارض في الاصطلاح هو: تقابل دليلين، ولو عامين على سبيل الممانعة.

ويحصل ذلك إذا كان أحد الدليلن يدل على الجواز، والآخر يدل على التحريم، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع منه.

* * *

هل يوجد فرق بين التعارض والتعادل؟

لقد اختلف في ذلك، على مذهبين:

المذهب الأول

أن التعادل في معنى التعارض؛ لأنه لا تعارض إلاَّ بعد التعادل.

أي: إذا تعارض دليلان، ولم يظهر لأحدهما مزية على الآخر فقد حصل التعادل بينهما، أي: التكافؤ، والتساوي.

وهذا هو مذهب جمهور العلماء، وهو الصحيح.

* * *

المذهب الثاني

أنه يوجد فرق بين التعارض والتعادل؛ بناء على التفريق بينهما في اللغة.

فالتعادل لغة: التساوي، وعدل الشيء ـ بكسر العين، وسكون الدال ـ: مثله من جنسه أو مقداره، ومنه: قسمة التعديل في الفقه، وهي: قسمة الشيء باعتبار القيمة والمنفعة، لا المقدار، ومنه: يقال: «فلان عديل فلان» إذا كان كل واحدة منهما متزوج أخت زوجة الآخر.

أما التعارض فهو لغة: التمانع، كما سبق ذكره.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

* * *

هل يجوز تعارض خبرين؟

قوله: **(ولا يجوز ذلك في خبرين؛ لأن خبر الله ــ تعالى ــ ورسوله لا يكون كذباً)**.

ش: **أقول**: لا يجوز التعارض والتناقض بين خبرين، ولا يمكن ذلك؛ لأنهما إذا تعارضا فلا بد أن يكون أحدهما كذباً، والآخر صدقاً، والكذب محال على الله ــ تعالى ــ ورسوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ .

* * *

ما العمل إذا تعارض حكمان؟
أو مناهج دفع التعارض

قوله: **(فإن وجد ذلك في حكمين، فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي، أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين، أو في زمانين، أو يكون أحدهما منسوخاً، فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ: رجحنا فأخذنا بالأقوى في أنفسنا)**.

ش: **أقول**: إن وجد التعارض بين حكمين كأن يتعارض أمر مع نهي، أو يتعارض حظر مع إباحة، فلا يمكن الجمع بين هذين الحكمين المتعارضين؛ لأنه تكليف بالمحال، والتكليف بالمحال لا يجوز، لذا لا بدَّ من النظر فيهما.

فإما أن يكون أحدهما قد أورده الراوي كذباً، فإذا تأكدنا من ذلك يكون الآخر هو الصحيح.

فإن لم يكن ذلك ننظر:

فإن عرفنا التأريخ، قدمنا المتأخر على المتقدم؛ لكون المتأخر يكون ناسخاً للمتقدم.

وإن لم نعرف التأريخ ننظر:

فإن أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين كما لو قال: «الصلاة واجبة الصلاة غير واجبة»، فنقول: أراد بالأول المكلفين، وأراد بالثاني الصبيان والمجانين.

أو يجمع بالتنزيل على حالتي العجز، والقدرة.

أو يجمع بالتنزيل على زمانين، وهكذا.

وإن عجزنا عن معرفة المتقدم والمتأخر، وعجزنا عن الجمع بينهما، فإنا نرجح أحدهما على الآخر، ونأخذ بالأقوى في نفوسنا ونعمل به.

* * *

تعـريف الترجيـح

فإن قلت: ما حقيقة الترجيح؟

أقول: الترجيح هو: أن يقترن أحد الدليلن المتعارضين بما يوجب العمل به، وإهمال الآخر.

ونعمل بالراجح ونترك العمل بالمرجوح.

* * *

الدليل على العمل بالراجح وترك المرجوح

يدل على العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح: ما نقل وعلم من

إجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين، والعمل به.

* * *

ما يجري فيه الترجيح، وما لا يجري فيه

الطرق الموصلة إلى المطلوبات تنقسم إلى قسمين: قطعي، وظني.

أما القطعي فلا ترجيح فيه؛ لأمرين:

الأول: أن الترجيح لا بدَّ أن يكون موجباً لتقوية أحد الطريقين المتعارضين على الآخر، والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان، فلا يطلب فيه الترجيح.

الأمر الثاني: أن الترجيح إنما يكون بين متعارضين، وذلك غير متصور في القطعي؛ لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني.

فالأول: ــ وهو تعارض القطعيين ــ محال؛ لأنه يلزم منه إما العمل بهما معاً وهذا لا يجوز؛ لأنه جمع بين النقيضين في الإثبات.

أو امتناع العمل بهما، وهو جمع بين النقيضين في النفي.

أو العمل بأحدهما دون الآخر، وهذا ممتنع هنا؛ لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر.

والثاني: ــ وهو تعارض القطعي مع الظني ــ محال؛ لامتناع ترجيح الظني على القاطع، وامتناع طلب الترجيح في القاطع.

فلم يبق سوى الطرق الظنية هي التي يدخلها الترجيح.

والترجيح يكون بين الأخبار، ويكون بين المعاني.

* * *

الترجيح بين الأخبار

قوله: **(ويحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه)**.

ش: **أقول**: أن الخبر يتقوى في نفوسنا بصدق الراوي، وصحته.

ويضعف الخبر في نفوسنا: إما بسبب ضعف في سنده، أو بسبب اضطراب في متنه، أو بسبب خارج عن السند والمتن.

فالترجيح بين الأخبار منه ما يعود إلى السند.

ومنه ما يعود إلى المتن.

ومنه ما يعود إلى أمر خارج عن السند والمتن.

هذه ثلاثة أوجه. وإليك بيانها بالتفصيل.

* * *

الوجه الأول

الترجيح بين الأخبار لأمر يعود إلى السند

قوله: **(الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة)**.

ش: **أقول**: الوجه الأول ــ من وجوه الترجيح بين الأخبار ــ: الترجيح لأمر يعود إلى السند، ويكون في أمور خمسة: هي كما يلي:

الأمر الأول

قوله: **(أحدها: كثرة الرواة)**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر من جهة السند ــ كثرة رواة الخبر.

أي: أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الآخر، فما كان رواته أكثر يكون مرجحاً.

وهـذا هـو المذهب الأول وهـو مـذهب جمهـور العلماء مـن الشـافعية والمالكية، والحنابلة، وبعض الحنفية.

* * *

الدليل على ذلك

قوله: (فإن ما كان رواته أكثر، كان أقوى في النفس، وأبعد عن الغلط، أو السهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى، وآكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه، وبهذا قال الشافعي).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول على أنه يرجح بكثرة الرواة ــ بقولهم: إن العدد الكثير أبعد من الخطأ والسهو من العدد القليل فيكون كثير الرواة أقوى في النفس؛ لأن كل واحد من الكثير يفيد ظناً، فإذا انضم إلى غيره كان أقوى وآكد ممن لو كان منفرداً، وهكذا.

أو تقول ــ في هذا الدليل ــ بعبارة أخرى: إن الخبر كثير الرواة يكون أغلب على الظن من جهة: أن احتمال وقوع الغلط، والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن، ومعروف أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع الذي لا يشك فيه، ولهذا فإنه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود وآكدها جعلت الشهادة عليه أكثر عدداً من غيره.

وسيأتي زيادة أدلة لمذهب الجمهور بعد ذكر المذهب الثاني، إن شاء الله.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(وقال بعض الحنفية: لا يرجح به)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أنه لا يرجح بكثرة الرواة.

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية كأبـي الحسن الكرخي، وأبـي يوسف، وحكي عن أبـي حنيفة، واختاره بعض المعتزلة.

* * *

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(لأنه خبر يتعلَّق به الحكم، فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني ـ على عدم جواز الترجيح بكثرة الرواة ـ بقولهم: إن الخبرين المتعارضين يتعلقان بحكم من أحكام الشريعة فلا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بكثرة عدد رواته؛ قياساً على الشهادة والفتوى. بيان ذلك:

أن شهادة الشاهدين، وشهادة الأربعة فأكثر سواء، ولا فرق بينهما، كذلك خبر الواحد، وخبر الجماعة يجب أن يكونا سواء.

وكثرة عدد المجتهدين والمفتين لا يوجب قوة اجتهادهم وفتواهم، كذلك كثرة عدد الرواة.

* * *

بيان رجحان المذهب الأول

قوله: (قلنا: الأصل: ما ذكرناه).

ش: **أقول**: الراجح من المذهبين: هو المذهب الأول وهو مذهب جمهور العلماء، وهو: أنه يرجح بكثرة الرواة، وهو الصحيح الذي لا يجوز غيره.

* * *

سبب الترجيح

قوله: (بدليل أمور ثلاثة).

ش: **أقول**: دل على رجحان المذهب الأول ــ وهو الترجيح بكثرة الرواة ــ وصحته أدلة ثلاثة، هي كما يلي:

الدليل الأول

قوله: (أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة، ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه).

ش: **أقول**: الدليل الأول ــ على صحة مذهب الجمهور، وهو: الترجيح بكثرة الرواة ــ : أن الخبر الذي رواته أكثر من غيره يكون مرجحاً؛ لأنه يكون أغلب على الظن، وأقوى في النفس، وأقرب إلى الصحة، وذلك لأن احتمال وقوع الغلط، والكذب على العدد الأكثر أبعد عن احتمال وقوعه في العدد الأقل، وقد سبق بيان هذا الدليل أثناء ذكرنا لمذهب الجمهور.

ومما يؤيد ذلك: ما قلناه في قياس الشبه، وهو: أنه إذا تردد فرع بين أصلين وغلب على ظننا أنه يشبه أحد الأصلين أكثر من الآخر ألحقناه واتبعناه

بما يشبهه أكثر، فكما وجب إلحاقه بأشبههما به فكذلك كثرة رواة الخبر موجباً لقوة ما ثبت بالخبر.

* * *

الدليل الثاني

قوله: (الثاني: أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر، وعمر ــ رضي الله عنهما ــ وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر المغيرة ــ أيضاً ــ في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد، وقوى ابن عمر خبر أبي هريرة في من شهد على جنازة بموافقة عائشة، إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم).

ش: **أقول**: الدليل الثاني ــ من الأدلة على ترجيح المذهب الأول، وهو مذهب الجمهور على الترجيح بكثرة الرواة ــ يتكون مما يلي:

أولاً: أن الرسول ﷺ لم يعمل بقول ذي اليدين: «أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله» حتى أخبره بذلك أبو بكر وعمر.

وجه الدلالة: إنه لما توقف ــ عليه الصلاة والسلام ــ عن قبول خبر ذي اليدين حتى تعضد وقوي بخبر أبي بكر وعمر، دل ذلك على أن تعدد الرواة تفيد الخبر قوة، ويرجح بذلك على مقابله الأقل رواة.

ثانياً: إجماع الصحابة السكوتي. بيانه:

أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كانوا يقبلون الخبر بكثرة رواته، ولذلك أمثلة، منها:

المثال الأول: أنه لما روى المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أطعم الجدة السدس، قال أبو بكر ــ رضي الله عنه ــ : من يشهد لك؟ فشهد له محمد بن مسلمة فقبل قولهما.

المثال الثاني: أن أبا موسى الأشعري استأذن على عمر ــ رضي الله عنهما ــ ثلاثاً فرجع، فسأله عمر وقال: لماذا رجعت، قال أبو موسى: إن النبي ﷺ قال: «الاستئذان ثلاثاً فإن إذن لكم وإلاَّ فارجعوا» ــ أو ما في معناه ــ فقال: من يشهد بذلك؟ فشهد أبو سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ بأنه سمعه من النبي ﷺ.

المثال الثالث: أن ابن عمر لم يقبل خبر أبي هريرة في أجر شهود الجنازة إلاَّ بعد أن شهدت له عائشة ــ رضي الله عن الجميع ــ .

فهذه الأمثلة وغيرها مما لا يدخل تحت الحصر تدل دلالة واضحة على أنه إذا تعارض خبران، وكان رواة أحدهما أكثر كان أقوى من مقابله بكثرة الرواة.

وكان الصحابة يفعلون ذلك ــ كما سبق ــ ولم ينقل إلينا أن أحدهم أنكر ذلك فكان إجماعاً سكوتياً.

تنبيه: قول ابن قدامة ــ رحمه الله ــ : «وقوى عمر خبر المغيرة ــ أيضاً ــ في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة»، هذا لم أقف عليه، ولعل ذلك ورد سهواً منه ــ رحمه الله رحمة واسعة ــ .

والذي ورد في الخبر: أن عمر ــ رضي الله عنه ــ سأل الصحابة: من

سمع من رسول الله ﷺ في الجنين؟ فقام حمل بن مالك فأخبره أن النبي ﷺ: «قضى في الجنين بغرة»، وقد أورد تلك القصة الترمذي في «سننه»، وأبو داود في «سننه»، ومالك في «الموطأ»، والزيلعي في «نصب الراية».

وبعد مراجعتي لهذه الكتب لم أجد اسم المغيرة، ولا محمد بن مسلمة قد ورد في هذه القصة. والله أعلم.

* * *

الدليل الثالث

قوله: **(الثالث: أن هذا عادة الناس في حراثتهم، وتجاراتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى)**.

ش: **أقول**: الدليل الثالث ـ من الأدلة على ترجيح المذهب الأول وهو: أنه يرجح بكثرة الرواة ـ: أن الناس اعتادوا على الميل والأخذ بالأقوى في أمورهم العادية، كالزراعة، والتجارة.

وكذا لو كان هناك طريقان خطران، لكن أحدهما أخطر من الآخر، فإنهم يسلكون الطريق الأقل خطراً.

فكذا هنا لو كان هناك خبران تعارضا، لكن أحد الخبرين رواه عدد أكثر من الآخر، فإنا نميل إلى الخبر الذي رواه عدد أكثر من الآخر، وهذا لا يحتاج إلى برهان؛ لأنا نجد أنفسنا مطمئنة إلى ما تناقله الأكثر.

* * *

الجواب عن دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: **(فأما الشهادة فلم يرجحوا فيها، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد، ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار، دون الشهادة لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل)**.

ش: **أقول**: لما قال أصحاب المذهب الثاني ــ في دليلهم ــ: «إنه لا يرجح بكثرة عدد رواة الخبر، قياساً على الشهادة والفتوى».

فإنه يجاب عن ذلك: بأن هذا قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق. بيان ذلك:

أولاً: الفرق بين الشهادة والخبر.

يوجد ثلاثة فروق بينهما، هي:

الفرق الأول: أن الشهادة مقدرة في الشرع بعدد، فإذا وجد هذا العدد وجب تعليق الحكم عليه، بخلاف الخبر فإنه غير منصوص على العدد فيه، فكان الأكثر في العدد أولى؛ لأنه أقوى في الظن.

الفرق الثاني: أن الشهادة مبنية على التعبد في اللفظ: «أشهد بالله...»، ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار، دون لفظ الشهادة لم تقبل شهادته.

الفرق الثالث: أن الشهادة لا يرجح فيها بضبط الشاهد، وعلمه، وورعه، وكثرة ملابسته للشهادات، بل بمجرد وجود العدالة يثبت قوله.

بخلاف الخبر فإنه يرجح بهذه الأشياء.

ثانياً: الفرق بين الفتوى، والخبر ــ ولم يشر إليه ابن قدامة ــ أن الفتوى ليس طريقها الخبر، وإنما تقف على علم المفتي، وصحة اجتهاده، وقد يكون الواحد أعلم من الجماعة، وأقوى اجتهاداً، وقد يكون الجماعة يتبع بعضهم بعضاً في الفتوى، فلا يكون في كثرتهم زيادة في صحة اجتهادهم.

بخلاف الخبر فإن طريقه قوة الظن بصدق المخبر، والجماعة أقوى من الواحد في ذلك.

* * *

الأمر الثاني

قوله: (**الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ، وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر**).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ـ من الأمور الخمسة التي يرجح بها الخبر من جهة السند ـ: أن يكون أحد الراويين قد عرف بالإتقان، والعلم، والضبط، وزيادة التيقظ، وقلة الغلط والسهو من راوي الخبر الآخر، فمن وجدت فيه هذه الأوصاف تكون روايته أرجح؛ لأنها أغلب على الظن.

* * *

الأمر الثالث

قوله: (**الثالث: أن يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرزاً من الكذب، وأبعد من رواية ما يشك فيه**).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ـ من الأمور الخمسة التي يرجح بها الخبر من جهة السند ـ: أن يكون أحد الراويين أكثر ورعاً، وتقى، وزهداً من راوي الخبر الآخر، فمن وجدت فيه هذه الصفات تكون روايته أرجح؛ لأنها أغلب على الظن؛ حيث إن ورعه، وتقواه يمنعانه من الكذب، أو نقل خبر يشك فيه.

* * *

الأمر الرابع

قوله: (الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، فقول ميمونة: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»، يقدم على رواية ابن عباس: «نكحها وهو محرم». . .).

ش: **أقول**: الأمر الرابع ــ من الأمور الخمسة التي يرجح بها الخبر من جهة السند ــ : أن يكون أحد الراويين هو صاحب القصة التي رويت في الخبر، أما الراوي للخبر الآخر فليس هو صاحب القصة، مثل: قصة زواج النبي ﷺ على ميمونة، فقد روت ميمونة الخبر كذا: «تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان»، وروى عبد الله بن عباس الخبر كذا: «نكح رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم».

فهنا يقدم خبر ميمونة؛ لكونها أعرف بحال العقد ووقته، نظراً لاهتمامها ومراعاتها.

هذا مذهب جمهور العلماء، وخالف بعض الحنفية كالجرجاني في هذا ومنعوا من الترجيح بكون أحد الراويين صاحب القصة.

ولقد احتج الجرجاني على ذلك بقوله: هذا الحكم لا يعود إلى صاحب القصة، وإنما يعود إلى النبي ﷺ، وقد يكون الغير أقرب إليه، وأعرف بأحواله من المرأة.

والصحيح مذهب الجمهور، وهو: أن صاحب القصة أعرف بذلك من غيره كما بيناه.

أما ما ذكره الجرجاني فهو مجرد احتمال عقلي مجرد عن الدليل، فلا يلتفت إليه. والله أعلم.

* * *

الأمر الخامس

قوله: (الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة كرواية أبـي رافع: «تزوج النبـي ﷺ ميمونة وهو حلال، وكنت السفير بينهما»، مع رواية ابن عباس التي ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبـي، ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبـي ﷺ في «صحة صوم من أصبح جنباً» وفي «وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الانزال» على خبر من روى خلاف ذلك).

ش: أقول: الأمر الخامس ـ من الأمور الخمسة التي يرجح بها الخبر من جهة السند ـ: أن يكون راوي أحد الخبرين مباشراً لما رواه، والآخر غير مباشر، فرواية المباشر تكون أولى وأقوى؛ لكونه أعرف بما روى.

وذلك كرواية أبـي رافع: أن النبـي ﷺ: «نكح ميمونة، وهو حلال» فإنها ترجح على رواية ابن عباس: «أنه نكحها وهو حرام»؛ لأن أبا رافع كان هو السفير بينهما، والقابل لنكاحها من رسول الله ﷺ.

والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يرجحون بهذا المرجح، فقد كانوا يرجحون أخبار النبـي ﷺ الخاصة التي ترويها أزواج النبـي ﷺ على أخبار غيرهن، مثل: أخبار صحة صوم من أصبح جنباً، ووجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال.

* * *

الوجـه الثانـي

الترجيح بين الأخبار لأمر يعود إلى المتن

قوله: (الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن).

ش: **أقول**: الوجه الثاني ــ من وجوه الترجيح بين الأخبار ــ : الترجيح لأمر يعود إلى المتن، ويكون ذلك بأمور، هي كما يلي:

الأمــر الأول

قوله: (كترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل، مثل الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه، فكان كالناسخ له).

ش: **أقول**: الأمر الأول ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر من جهة المتن ــ : أن يكون أحد الخبرين ناقلاً عن حكم الأصل، والآخر مطابقاً له.

مثاله: خبر يرد في نفي عبادة، ويرد خبر آخر في التعبد بها، فرواية الإثبات مقدمة على رواية النفي، لأن الظاهر أن النبـي ﷺ يعلمنا ما لا نعلمه إلاَّ من جهته، ولا يعلمنا ما نعلمه بعقولنا قبل مجيئه، ولأن الظاهر مما يطابق أنه هو المتقدم في الرواية؛ لأنه جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه، فكان المتأخر عنه كالناسخ له، والعمل بالناسخ أولى.

اعتراض على ذلك

قال معترض ــ على ما سبق ــ : إن العمل بالموافق للعقل أولى؛ لأنه عضده دليل العقل، فصار كما لو عضده دليل شرعي، من قرائن أو سنة.

جــوابــه

يقال ــ في الجواب عن ذلك ــ : إن العقل ليس بدليل شرعي، وإنما يتمسك به ما لم يرد دليل شرعي بخلافه، فإذا ورد شرع بخلافه صار كأن العقل ما اقتضى نفي تلك العبادة، ولأن ما اقتضاه العقل قد زال، بخلاف ما يعتضده من أدلة الشرع.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: (وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر من حيث المتن ــ : أن يكون أحد الخبرين إثباتاً، والخبر الآخر نفياً، فيقدم الخبر المثبت على الخبر النافي؛ لأن المثبت معه زيادة علم خفيت عن صاحبه النافي.

أي: أن النافي موافق للبراءة الأصلية، أما المثبت فقد خالفها، فقد أتى بشيء جديد.

مثاله: ما رواه بلال: «أن النبـي ﷺ دخل البيت وصلى»، فهذا الخبر قد عورض برواية أسامة بن زيد: «أن النبـي ﷺ دخل البيت ولم يصل»، فهنا نقدم رواية بلال؛ حيث رآه يصلي، فهو معه زيادة علم، أي: أن بلالاً قد أحاط من أخبار النبـي ﷺ بما لم يحط به أسامة.

هذا مذهب جمهور العلماء.

وهناك مذهب ثان في هذه المسألة، وهو: أنه إذا تعارض خبران من فعل النبـي ﷺ: أحدهما مثبت، والآخر ناف، فإنه لا يرجح أحدهما على الآخر، لاحتمال وقوعهما في حالين، فلا يكون بينهما تعارض.

وهناك مذهب ثالث، وهو: أنه يرجح النافي على المثبت، عكس ما ذكره ابن قدامة ــ رحمه الله ــ هنا.

وهناك مذهب رابع، وهو: التفصيل: فنرجح الخبر المثبت إلاَّ في

الطلاق والعتاق فنرجح الخبر النافي. ولكن الراجح هو ما قاله ابن قدامة ــ رحمه الله ــ . والله أعلم.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (قال القاضي: وإذا تعارض الحاضر والمبيح قدم الحاضر؛ لأنه أحوط؛ وقيل: لا يرجح بذلك).

ش: **أقول**: الأمر الثالث ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر من حيث المتن ــ : أن يكون أحد الخبرين حاضراً، والخبر الآخر مبيحاً، فإنه يقدم الحاضر لدليلين:

الأول: أن في الحظر احتياطاً؛ وذلك لأن ترك المباح لا إثم فيه، وفعل المحظور فيه إثم، فكان تركه أولى من الفعل.

الدليل الثاني: أنه إذا اجتمع ما يباح، وما يحظر وجب تغليب الحظر كما فيما لو اختلط من يباح نكاحها مع ما لا يباح فإنه يجب اجتناب الجميع.

ذكر ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة».

وهذا مذهب جمهور العلماء.

وهناك مذهب آخر، وهو: أنه يرجح المبيح على الحاظر.

وهناك مذهب ثالث، وهو: أنه لا يرجح أحدهما على الآخر، ويتعارضان، ويسقطان، ويصيران كأنهما لم يردا، ويرجع في حكم الحادثة إلى غير هذين الخبرين، وحكي هذا المذهب عن عيسى بن أبان الحنفي.

* * *

مسألتان:

هل يرجح الخبر المسقط للحد على الموجب له، والموجب للحرية على المقتضي للرق

قوله: (ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب، والإسقاط).

ش: أقول: هنا مسألتان، هما:

المسألة الأولى

هل يرجح الخبر المسقط للحد على الموجب له؟

لقد اختلف العلماء فيما إذا ورد خبران، أحدهما نافياً ومسقطاً للحد، والآخر مثبتاً وموجباً له، فأي الخبرين أولى بالتقديم؟ على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أنه لا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ويكونان سواء.

وهو مذهب كثير من العلماء.

دليل هذا المذهب

احتج أصحاب هذا المذهب: بقولهم: إن لفظ «الإسقاط» ولفظ «الإيجاب» لا يوجبان تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله، فلا يوجبان تفاوتاً بين الخبرين.

* * *

المذهب الثاني

أنه يرجح الخبر المسقط للحد، على الموجب له.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية.

دليل أصحاب هذا المذهب

استدل أصحاب هذا المذهب بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات ما استطعتم».

ولأن تعارض البينتين في الحد إذا كان شبهة يسقط، فكذلك تعارض الخبرين.

* * *

المسألة الثانية

هل يرجح الخبر الموجب للحرية على المقتضي للرق؟

لقد اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

المذهب الأول

أنه إذا كان عندنا خبران أحدهما يتضمن الحرية، والآخر يتضمن الرق فلا يرجح الخبر الموجب للحرية على الخبر المقتضي للرق، بل هما سواء.

دليل ذلك

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن ما تضمنه الخبران لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي، وثبوت نقله.

* * *

المذهب الثاني

أن الخبر المتضمن للحرية يقدم ويرجح على الخبر المتضمن للرق.

دليل ذلك

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض للرق، ولا يبطل الحرية بعد ثبوتها، كما يبطل الرق بعد ثبوته، فكانت الحرية آكد، وما يتضمنها أولى بالتقديم.

* * *

الوجه الثالث

الترجيح بين الأخبار لأمر خارج عن السند والمتن

قوله: **(وأما الترجيح لأمر خارج فبأمور)**.

ش: **أقول**: الوجه الثالث ـ من وجوه الترجيح بين الأخبار ـ: الترجيح العائد إلى أمر خارج عن السند والمتن، ويكون ذلك بأمور، هي:

الأمر الأول

قوله: **(منها: أن يشهد القرآن، والسنة، أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣])**.

ش: **أقول**: الأمر الأول ـ من الأمور التي يرجح بها الخبر لأمر خارج عن السند والمتن ـ: أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر: من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، أو قول صحابي، أو يعمل على وفقه الخلفاء

الراشدون، والآخر على خلافه، فما هو على وفق الدليل الخارج أولى بالتقديم؛ لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله.

ولأن العمل به، وإن أفضى إلى مخالفة مقابله، وهو دليل واحد، فالعمل بمقابله يلزم مخالفة دليلين، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين.

مثال ذلك: حديث التغليس بالصبح ــ وهو: أنه كان نساء مؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس ــ هذا الحديث قدم على حديث الإسفار بصلاة الفجر وهو قوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر».

وسبب هذا التقديم أنه يوافق ظاهر قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ولا شك أن في التغليس مسارعة إلى فعل العبادة.

* * *

الأمـر الثانـي

قوله: (الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على رفعه).

ش: **أقول**: الأمر الثاني ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر لأمر خارج عن السند والمتن ــ: أن يكون أحد الخبرين قد اختلف أئمة الحديث في وقفه على الراوي، والآخر اتفقوا على أنه مرفوع، فالمتفق على كونه مرفوعاً أولى.

تنبيه: الحق: أن هذا يعتبر من الأمور التي يرجح بها الخبر من جهة السند.

* * *

الأمـر الثالـث

قوله: (الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه، فتتعارض رواياته، ويبقى الآخر سليماً عن التعارض، فيكون أولى).

ش: **أقول:** الأمر الثالث ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر لأمر خارج ــ: أن يكون راوي أحد الخبرين، قد نقل عنه رواية تخالف ما رواه هنا، فتتعارض رواياته في هذا الشأن، أما راوي الخبر الآخر فلم ينقل عنه إلاَّ هذا الخبر، فنقدم رواية من لم يوجد عنده تعارض؛ لأنه يبقى سليماً عن التعارض.

* * *

الأمـر الرابـع

قوله: (الرابع: أن يكون أحدهما مرسلاً، والآخر متصلاً، فالمتصل أولى؛ لأنه متفق عليه، وذلك مختلف فيه).

ش: **أقول:** الأمر الرابع ــ من الأمور التي يرجح بها الخبر الأمر خارج ــ: أن يكون أحد الخبرين متصلاً مسنداً، والخبر الآخر مرسلاً، فيقدم المسند ويؤخذ به؛ لتحقق المعرفة براويه، والجهالة براوي الآخر، فالأول ــ وهو المتصل متفق عليه، والآخر مختلف فيه ــ.

وهناك مذهب آخر، وهو: أنه يقدم المرسل، وحكي عن الجرجاني من الحنفية.

وهناك مذهب ثالث، وهو: أنهما يتساويان.

تنبيه: هذا الأمر يعتبر من الأمور التي يرجح بها الخير من الجهة الرواية.

تنبيه آخر: هناك مرجحات بين الأخبار أكثر مما ذكره ابن قدامة، قد فصلها الأصوليون خاصة الآمدي في: «الإحكام»، والرازي في «المحصول»، وأبو يعلى في «العدة»، وغيرهم.

* * *

الترجيح بين المعاني

قوله: **(فصل: في ترجيح المعاني، قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر).**

ش: **أقول**: الترجيح: هو تقوية إحدى العلتين على الأخرى.

ولا يصح الترجيح بينهما إلاَّ أن تكون كل واحدة منهما طريقاً للحكم لو انفردت؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق.

والغرض من ذلك: تقوية الظن الصادر عن إحدى العلتين.

والمراد من ذلك: أنه إذا تعارضت علتان، واقترنت بإحدى العلتين قرينة توجب ترجيحها، فإنا نقدمها على العلة الأخرى.

ولبيان ما يحصل به الترجيح بين العلل والمعاني لا بد من عقد مسائل:

المسألة الأولى

قوله: **(من موافقتها لدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل).**

ش: أقول: المسألة الأولى: إذا تعارضت علتان، فترجح العلة التي توافق عموم كتاب، أو سنة، أو قول صحابـي.

مثال موافقة العلة لكتاب الله ــ تعالى ــ :

قول أكثر الحنابلة، وبعض الشافعية: إن العاقلة لا تحمل بدل العبد.

وعللوا ذلك بأن العبد مال يجب بإتلافه قيمته، فلا تحمله العاقلة، مثل سائر الأموال.

وقال أكثر الحنفية: إن العاقلة تتحمل دية العبد؛ بناء على أن ضمان العبد بمقابلة النفس، وضمان النفس تتحمله العاقلة كالحر.

فهنا نرجح علة القول الأول ــ وهو قول أكثر الحنابلة وبعض الشافعية ــ ؛ نظراً لموافقتها عموم قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [فاطر: ١٨].

ومثال موافقة العلة للسنة:

تعليل بعض العلماء لاعتبار التساوي في حال الادخار في بيع الرطب بالتمر بقوله: إنه جنس فيه الربا بيع بعضه ببعض كيلاً على وجه ينقص أحدهما في حال ادخاره فلم يجز، أصله بيع المبلولة باليابسة.

وقال آخرون: يجوز بيع الرطب بالتمر ــ وحكي هذا عن أبـي حنيفة ــ ويعللون ذلك بأنهما تساويا في الكيل حال العقد أشبه الحديثة بالقديمة.

فترجح هنا علة أصحاب القول الأول؛ لأنها موافقة لما ثبت عن النبـي ﷺ أنه لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟» قالوا: نعم، قالوا: «فلا إذن»، فاعتبر هنا حال الادخار، لا حال العقد.

وقلنا: إن العلة إذا وافقت قول الصحابي فإنها ترجح على العلة التي لا توافق ذلك؛ لأن قوله يصدر عن تعليله إذا لم يكن توقيفاً، وعلته أقوى؛ لأنه شهد التنزيل، وعرف التأويل، فهو أعلم بتعليل الرسول ﷺ ومواقع كلامه من غيره.

* * *

المسألة الثانية

قوله: (أو تكون إحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر).

ش: **أقول**: المسألة الثانية: إذا تعارضت علتان، فإنا نرجح العلة الناقلة عن الأصل ـ وهي البراءة الأصلية ـ على العلة المبقية على الأصل، كقياس إيجاب الوضوء من الملامسة، فهذا يرجح على قياس بعض العلماء في إسقاطه؛ وذلك لأن فيه زيادة حكم واحتياط للتعبد، وما أفاد حكماً شرعياً أولى، ولأنهما دليلان قد تعارضا، فقدم الناقل منهما كالخبرين ـ كما سبق ذكره ـ .

اعتراض على ذلك

قال بعضهم: إن العلة المبقية قد أفادت ما لم يكن في الأصل؛ لأن البقاء على استصحاب حال الأصل، لا يخصص به، والعلة تخصص، فساوت الناقلة في إفادة الحكم.

جوابه

يقال ـ في الجواب عن ذلك ـ : إن العلة الناقلة شاركت العلة المبقية فيما ذكر المعترض، وزادت الناقلة بإفادة حكم شرعي، لم يكن قبل ذلك.

* * *

المسألة الثالثة، والرابعة، والخامسة

قوله: (فأما إن كانت إحداهما حاظرة، والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد، أو موجبة للعتق ففي الترجيح بذلك اختلاف، فرجح به قوم؛ احتياطاً للحظر، ونفى الحد، ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها، ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث إنهما حكمان شرعيان فيستويان، ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها، فكذا ها هنا).

ش: أقول: قد جمع ابن قدامة ــ رحمه الله ــ في هذا النص ثلاث مسائل: المسألة الثالثة، والمسألة الرابعة، والمسألة الخامسة. وإليك بيان ذلك:

المسألة الثالثة

إذا كانت إحدى العلتين تقتضي الحظر، والعلة الأخرى تقتضي الإباحة فقد اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

المذهب الأول

أن العلة الحاظرة تقدم على العلة المبيحة.

دليل ذلك: أن تقديم الحاظرة أحوط لدين المسلم. بيان ذلك:

أن ارتكاب المحظور فيه إثم، وترك المباح لا إثم فيه ــ كما بينا ذلك سابقاً ــ.

المذهب الثاني

أن العلة الحاظرة، والعلة المبيحة إذا تعارضتا فإنا لا نرجح إحداهما على الأخرى، فهما سواء.

دليله: أنهما حكمان شرعيان فيستويان، فتحريم المباح كإباحة المحظور، فلم يكن أحدهما أولى من الآخر.

جوابه

نسلم أنهما حكمان شرعيان، إلاَّ أن أحدهما يأثم بفعله، والآخر لا يأثم بتركه، فكان اجتناب الإثم أحوط.

* * *

المسألة الرابعة

إذا كانت إحدى العلتين مسقطة للحد، والأخرى تثبته، فقد اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

المذهب الأول

أن العلة المسقطة للحد تقدم على العلة المثبتة له.

دليله: ما روي أن النبي ﷺ أنه قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات»، وقوله: «ادرأوا الحدود ما استطعتم فلأن يخطىء الإمام في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة».

فالخطأ في نفي الحد وإسقاطه أسهل بكثير من الخطأ بإثباته.

المذهب الثاني

أننا لا نقدم العلة المسقطة على المثبتة، ولا العكس، فهما سواء.

وهذا هو الراجح لأن النفي والإثبات حكمان شرعيان وليس أحدهما أولى من الآخر، ولأنا لو قدمنا العلة النافية لأسقطنا الحد عن جملة الشريعة، وما ذكر من الأخبار إنما ورد في إسقاط الحد عن الأعيان، لا عن الجملة.

وهناك مذهب ثالث، وهو: أنا نقدم العلة المثبتة على العلة المسقطة، ولكن ضعفه كثير من العلماء.

* * *

المسألة الخامسة

إذا كانت إحدى العلتين تقتضي العتق، والأخرى تقتضي الرق، فقد اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

المذهب الأول

أنا لا نقدم إحداهما على الأخرى فهما سواء.

وهو الحق: لأن كل واحد من العتق والرق حكم شرعي، فلا يقدم أحدهما على الآخر كسائر الأحكام.

المذهب الثاني

أنا نقدم العلة التي تقتضي العتق.

دليله: أن العتق أقوى؛ لأنه إذا وقع لا يلحقه الفسخ، وإذا عتق بعض العبد سرى وعتق جميعه، فكانت علته أقوى.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك ويقال: إن العتق أقوى إذا وقع، فأما قبل وقوعه فهو حكم شرعي بالقياس، كما أن الرق حكم شرعي بالقياس، فلا فرق بينهما في ذلك، فكانا سواء.

* * *

المسألة السادسة

إذا وردت علتان: إحداهما تقتضي خفة حكمها، والأخرى تقتضي عدم خفته، فأي العلتين تقدم؟ لقد اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

* * *

المذهب الأول ودليله

قوله: **(ورجح قوم العلة بخفة حكمها؛ لأن الشريعة خفيفة)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العلة التي تقتضي خفة الحكم ترجح على العلة التي تقتضي تثقيله؛ لأن النبي ﷺ قال: «بعثت بالحنيفية السمحة».

* * *

المذهب الثاني ودليله

قوله: **(وآخرون بالعكس؛ لأن الحق ثقيل، وهي ترجيحات ضعيفة)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن العلة التي تقتضي تثقيل الحكم ترجح على العلة التي تقتضي خفته؛ لأن الحق ثقيل كما ورد عن النبي ﷺ. وقد سبق بيان ذلك.

تنبيه: قوله: «وهي ترجيحات ضعيفة»، أي: أن الترجيح بمثل ما ورد في المسائل الست السابقة ضعيف في مبناه.

* * *

المسألة السابعة

قوله: **(فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً ككونه قوتاً، أو مسكراً)**.

ش: **أقول**: المسألة السابعة: إذا تعارض علتان، إحداهما حكم شرعي، والأخرى صفة محسوسة، فأي العلتين تقدم؟ اختلف العلماء في ذلك، على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

قوله: **(فاختار القاضي: ترجيح الحسية)**.

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العلة الحسية، والذاتية تقدم.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى في «العدة»، وهو رأي الشافعية.

* * *

المذهب الثاني

قوله: **(ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية)**.

ش: **أقول**: المذهب الثاني: أن العلة الحكمية هي التي تقدم.

وإلى ذلك ذهب أبو الخطاب في «التمهيد» وكثير من العلماء.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الثاني

لقد استدل أصحاب المذهب الثاني على تقديم العلة الحكمية بدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلا يلازمها حكمها)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على تقديم العلة الحكمية ـ : أن الذاتية قد كانت، ولم يتعلق بها الحكم، وذلك قبل الشرع، والصفة الحكمية

لا توجد إلاَّ والحكم متعلق بها، فكانت أخص بالحكم وأولى.

* * *

الدليـل الثانـي

قوله: **(والحكم أشد مطابقة للحكم)**.

ش: **أقول**: الدليل ـ على تقديم العلة الحكمية ـ: أن المطلوب هو: الحكم الشرعي، فالدلالة الشرعية أدل على الحكم الشرعي؛ لأنها أشد مطابقة له من الدلالة الذاتية، فكانت أولى.

* * *

أدلة أصحاب المذهب الأول

لقـد اسـتدل أصحاب المذهب الأول على تقديم العلة الحسية بدليلين:

* * *

الدليـل الأول

قوله: **(ورجح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول ـ على ترجيح العلة الحسية والذاتية وهو قول القاضي ومن وافقه ـ: أن الصفة الحسية والذاتية كالعلة العقلية.

والعلة العقلية أولى؛ لأنها موجبة للقطع، فكانت أولى مما توجب الظن.

* * *

الدليل الثاني

قوله: **(ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت)**.

ش: **أقول**: الدليل الثاني ـ على ترجيح العلة الحسية على الحكمية ـ: أن العلة الحسية والذاتية توجد في الأصل دالة بنفسها، ولا تفتقر إلى غيرها، والصفات الشرعية تفتقر إلى إثباتها في الأصل بغيرها، وهو نطق الشرع، فكان ما ثبت بنفسها أولى.

* * *

مذهب بعض العلماء في مثل هذه الترجيحات

قوله: **(وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف)**.

ش: **أقول**: ذهب بعض العلماء إلى أن العلل لا ترجح بمثل ذلك، فهي لا تفيد إلاَّ الظن. والله أعلم.

* * *

المسألة الثامنة

قوله: **(وذكر أبو الخطاب: ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً)**.

ش: **أقول**: المسألة الثامنة: إذا كانت إحدى العلتين أقل أوصافاً، من العلة الأخرى فإنا نرجح الأقل أوصافاً؛ لدليلين:

الدليل الأول

قوله: **(لمشابتها العلة العقلية)**.

ش: **أقول**: الدليل الأول: أن ما قلت أوصافه شابه العلة العقلية في القوة فكان أولى بالترجيح والتقديم.

الدليل الثاني

قوله: (ولأنها أجرى على الأصول).

ش: **أقول**: الدليل الثاني: أن ما قل أوصافه أجرى على الأصول، وأسلم من الفساد، وأسهل على المجتهد، وأكثر للفائدة؛ نظراً لكثرة فروعه، فكان أولى، وأوفق لمقاصد الشريعة.

* * *

المذهب الثاني

هناك مذهب آخر وهو: أن العلتين على السواء، وهو لبعض الشافعية.

دليله: أن كل واحدة منهما مساوية للأخرى في إثبات الحكم إذا انفردت، فكانا سواء عند التعارض.

جوابه

يمكن أن يجاب عن ذلك بأن هذا الكلام يلزم منه: أن القياس مع خبر الواحد يتساويان في إثبات الحكم، ثم يقدم الخبر عند التعارض.

* * *

المسألة التاسعة

قوله: (وترجيحها بكثرة فروعها).

ش: **أقول**: المسألة التاسعة: إذا كانت إحدى العلتين أكثر فروعاً من العلة الأخرى، فاختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

أن العلة كثيرة الفروع ترجح.

دليله: أن العلة كثيرة الفروع فوائدها أكثر، فكانت أولى بالتقديم.

دليل آخر: أن العلة إذا كثرت أصولها فإنها تقدم فكذلك ما كثرت فروعها.

المذهب الثاني

أنه لا يرجح بكثرة الفروع.

دليله: أن العلة إنما تصح وتثبت إذا شهد على صحتها دليل أو أمارة، وإن تساويا في ذلك، ولم يلتفت إلى قلة الفروع وكثرتها.

* * *

المسألة العاشرة

قوله: **(وعمومها)**.

ش: **أقول**: المسألة العاشرة: إذا كانت إحدى العلتين أعم من الأخرى فهل يرجح بها أم لا؟ كالتعليل بالطعم فإنه أعم من التعليل بالكيل.

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

* * *

المذهب الأول

أن العلة الأعم ترجح.

دليله: أن عموم أحدهما يفيد من الفروع ما لا يفيد الآخر، والغرض: إفادة الأحكام فكل ما أفاد حكماً كان أولى.

دليل آخر: أن كثرة الفروع يجري مجرى شهادة الأصول فيجب أن يرجح بها.

* * *

المذهب الثاني

أنه لا يرجح بذلك.

دليله: أن العمومين إذا اشتمل أحدهما على مسميات أكثر مما اشتمل عليه الآخر لم يكن الأعم أولى، فكذلك في العلتين.

* * *

موقف أبي الخطاب من المسألتين السابقتين

قوله: (ثم اختار التسوية، وأن هذين لا يرجح بهما؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما، وسلامتهما من الفساد، ومتى صحت لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها).

ش: **أقول**: إن أبا الخطاب قد رجح في «التمهيد»: أن كثرة الأوصاف، والعموم ـ الواردين في المسألتين السابقتين: الثامنة والتاسعة ـ لا يمكن أن ترجح بهما العلة؛ لما ذكره من الدليل على ذلك، وقد فصَّلت ذلك أثناء ذكرى للمسألتين كل واحدة على انفراد.

* * *

المسألة الحادية عشرة

إذا كانت إحدى العلتين منتزعة من أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد، فأيهما التي تقدم؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول

قوله: (ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد).

ش: **أقول**: المذهب الأول: أن العلة المنتزعة من أصول ترجح على العلة المنتزعة من أصل واحد.

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في «التمهيد» وهو مذهب جمهور العلماء.

دليلهم على ذلك

قوله: **(لأن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهده كان أقوى في إثارة غلبة الظن)**.

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الأول ــ وهم الجمهور ــ على ترجيح العلة المنتزعة من عدة أصول بقولهم: إنه كلما كثرت الأصول كلما تقوى الظن، لأن الأصول شواهد الصحة، فكانت العلة كثيرة الأصول أولى بالتقديم والترجيح.

* * *

المذهب الثاني

أن العلة المنتزعة من أصول، والعلة المنتزعة من أصل واحد سواء، ولا فرق بينهما.

وهو مذهب بعض الشافعية.

دليل ذلك

استدل أصحاب المذهب الثاني على أنهما سواء بقولهم: إن العلة إذا كانت واحدة، فلا عبرة بكثرة الأصول؛ لأن العلة كما تفسد في الأصل الواحدة كذلك تفسد في الأصول، فهما سواء.

جـوابـه

أنه لا عبرة بالكثرة والقلة مع الفساد، وإذا صحت اعتبر بالكثرة، يؤيد ذلك: أن شهود الزور لا عبرة بكثرتهم؛ لأنهم يشهدون على باطل، وشهود الحق يقوي الظن بالاثنين فأكثر من الواحد.

* * *

المسألة الثانية عشرة

قوله: **(ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس)**.

ش: **أقول**: المسألة الثانية عشرة: إذا كانت إحدى العلتين مطردة منعكسة، والعلة الأخرى مطردة، ولكنها لا تنعكس فإنا نرجح العلة المطردة المنعكسة على الأخرى. هذا مذهب جمهور العلماء.

دليـل ذلـك

قوله: **(لأن الطرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداء لما فيه من غلبة الظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح)**.

ش: **أقول**: استدل على ذلك: أن العكس والطرد دليل على صحة العلة ابتداء ــ كما قلنا فيما سبق ــ ؛ لأن ذلك يغلب الظن، وإذا كان الأمر كذلك فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

* * *

المسألة الثالثة عشرة

إذا كانت إحدى العلتين متعدية، والأخرى قاصرة، فأي العلتين التي ترجح؟

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، هي:

المذهب الأول

قوله: (ورجح العلة المتعدية على القاصرة).

ش: أقول: المذهب الأول: أننا نرجح العلة المتعدية على العلة القاصرة.

ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة ومنهم أبو يعلى وتلميذه أبو الخطاب وغيرهما، وهذا هو المشهور عند الشافعية، وهو الحق.

مثاله: تعليل تحريم الربا في الذهب والفضة بعلة متعدية وهي: الوزن، فإنها مرجحة على من علل ذلك بالثمنية.

دليل أصحاب المذهب الأول

قوله: (لكثرة فائدتها).

ش: أقول: استدل أصحاب المذهب الأول على ترجيح المتعدية بقولهم: إن العلة المتعدية أكثر فائدة؛ حيث يقاس على الأصل كثير من الفروع بواسطتها ونعرف بواسطتها أحكام كثير من الحوادث المتجددة، بخلاف القاصرة.

* * *

المذهب الثاني

قوله: (ومنع منه قوم).

ش: أقول: المذهب الثاني: أن العلة القاصرة تقدم على العلة المتعدية.

ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وبعض الشافعية.

دليل أصحاب المذهب الثاني

قوله: (لأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة بل القاصرة أوفق للنص).

ش: **أقول**: استدل أصحاب المذهب الثاني على ترجيح العلة القاصرة بقولهم: إن كثرة الفروع لا تبين قوة في ذات العلة، بل ينقدح أن يقال: القاصرة أوفق للنص فهي أولى.

* * *

المذهب الثالث

أن العلة المتعدية والعلة القاصرة متساويتان.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية.

دليل هذا المذهب

أن العلتين يتساويان فيما ينفردان به، وعليه: فلا ترجح إحداهما على الأخرى.

* * *

الراجح عند ابن قدامة ودليل ذلك

قوله: (**والأول أولى؛ فإنها متفق عليها، وهذه مختلف فيها**).

ش: **أقول**: إن المذهب الأول ــ وهو ترجيح العلة المتعدية على القاصرة ــ هو الراجح عند ابن قدامة؛ لأن العلة المتعدية قد اتفق العلماء على التعليل بها، أما العلة القاصرة فقد اختلف العلماء في التعليل بها ــ وقد سبق الإشارة إلى ذلك ــ .

* * *

المسألة الرابعة عشرة

قوله: (ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً؛ لأنه متفق على الوصف، مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى).

ش: **أقول**: المسألة الرابعة عشرة: إذا كانت إحدى العلتين وصفاً، والعلة الأخرى اسماً، فإنا نرجح ما كانت علته وصفاً؛ لأن التعليل بالوصف قد اتفق عليه، أما التعليل بالاسم فقد اختلف في جواز التعليل به، ومعروف أن المتفق عليه أقوى من المختلف فيه.

* * *

المسألة الخامسة عشرة

قوله: (ورجح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي لهذا المعنى ـ أيضاً ـ).

ش: **أقول**: المسألة الخامسة عشرة: إذا كانت إحدى العلتين إثباتاً، ولفظ الأخرى نفياً، فإنا نرجح ما كانت إثباتاً، على ما كانت نفياً؛ للمعنى المذكور في المسألة الرابعة عشرة، أي: لأن الإثبات مجمع على جواز التعليل به والنفي مختلف في جواز التعليل به.

* * *

المسألة السادسة عشرة

قوله: (ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت، أولى من قياسهم على الصلاة؛ لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية).

ش: **أقول**: المسألة السادسة عشرة: إذا كانت إحدى العلتين مردودة

ومقيسة على أصل نص الشارع على القياس عليه، والأخرى ليست كذلك، فإنا نرجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه؛ لأنها قد تقوت بذلك، فنرجح العلة القوية على غيرها.

مثاله: لما جاءت امرأة من خثعم إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي قد نذرت أن تحج فماتت ولم تحج أفأحج عنها وينفعها؟

فقال النبي ﷺ: «لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان ينفعها؟» قالت: نعم، فقال: «فدين الله أحق بالقضاء».

فهنا: قاس النبي ﷺ دين الله على دين الخلق بجامع: أن كلاً منهما لا يسقط بالموت.

فنقيس الحج ـ وهو دين الله ـ على دين الآدميين، ولا نقيس الحج على الصلاة، وإن كانت العلة واحدة وهي: أنه حق لا يسقط بالموت، إلاَّ أننا نقيس الحج على الدين؛ نظراً لثبوته عن النبي ﷺ.

* * *

المسألة السابعة عشرة

قوله: (ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه، والآخر مختلفاً فيه: كانت المتفق على أصلها أولى؛ فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة).

ش: **أقول**: المسألة السابعة عشرة: إذا كانت إحدى العلتين قد استنبطت من أصل قد اتفق عليه، والأخرى قد استنبطت من أصل قد اختلف فيه، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل متفق عليه على الأخرى؛ لأن الأصل يتقوى بالإتفاق عليه وقوة الأصل تؤكد قوة العلة، والعلة القوية تقدم على الضعيفة.

* * *

المسألة الثامنة عشرة

قوله: (وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها مثل: أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ، والآخر لا يحتمل).

ش: **أقول**: المسألة الثامنة عشرة: إذا كان أصل إحدى العلتين لا يحتمل النسخ، وأصل العلة الأخرى يحتمل النسخ، فإنا ترجح العلة المستنبطة من أصل لا يحتمل النسخ؛ لأن الأصل ـ وهو النص ـ الذي لا يحتمل النسخ أقوى من الذي يحتمله، وإذا تقوى الأصل بأي شيء فإن هذا يقوي العلة المستنبطة منه، والعلة القوية تقدم على العلة الضعيفة.

* * *

المسألة التاسعة عشرة

قوله: (أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بآحاد).

ش: **أقول**: المسألة التاسعة عشرة: أن يكون أصل إحدى العلتين ثابتاً بحديث متواتر، وأصل العلة الأخرى قد ثبت بحديث آحاد، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل ثبت بالمتواتر على العلة المستنبطة من أصل ثبت بالآحاد، لأن الأصل ـ وهو النص ـ الثابت بالمتواتر، أقوى من الأصل الثابت بالآحاد، وإذا تقوى الأصل فإن العلة المستنبطة منه تكون قوية، فتقدم على العلة الضعيفة.

* * *

المسألة العشرون

قوله: (أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة).

ش: **أقول**: المسألة العشرون: أن يكون أصل إحدى العلتين قد ثبت بخبر كثير الروايات، وأصل العلة الأخرى قد ثبت برواية واحدة، فإنا نرجح العلة المستنبطة من الأصل كثير الروايات، على العلة المستنبطة من أصل ثبت برواية واحدة؛ لأن كثرة الرواية يرجح بها، ويتقوى بها، وإذا تقوى الأصل قويت العلة المستنبطة منه.

* * *

المسألة الحادية والعشرون

قوله: **(أو أحدهما بنص صريح، والآخر بتقدير، أو إضمار)**.

ش: **أقول**: المسألة الحادية والعشرون: أن يكون أصل إحدى العلتين ثابتاً بنص صريح لا يحتاج لبيانه إلى تقدير، أو إضمار، وأصل العلة الأخرى يحتاج لبيانه إلى تقدير أو إضمار، فإنا نرجح العلة المستنبطة من أصل صريح يفيد الحكم من غير حاجة إلى تقدير، أو إضمار، على العلة المستنبطة من أصل لا يفيد الحكم إلاَّ بتقدير، أو إضمار، وذلك لأن الأصل ـ وهو النص ـ الصريح أقوى من النص غير الصريح، وكلما قوي الأصل كلما قويت العلة المستنبطة منه، والعلة القوية تقدم على غيرها.

* * *

المسألة الثانية والعشرون

قوله: **(أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلاً لآخر)**.

ش: **أقول**: المسألة الثانية والعشرون: أن يكون أصل إحدى العلتين أصلاً بنفسه ولم يحتج إلى غيره، وأصل العلة الأخرى احتاج إلى آخر، فتقدم الأولى؛ لقوة أصلها.

* * *

المسألة الثالثة والعشرون

قوله: **(أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه)**.

ش: **أقول**: المسألة الثالثة والعشرون: أن يكون أصل إحدء العلتين قد اتفق العلماء على تعليله، وأصل العلة الأخرى قد اختلف العلماء في تعليله، فتقدم العلة المستنبطة من الأصل المتفق على تعليله، على العلة المستنبطة من أصل مختلف في تعليله؛ لأن الأصل يتقوى بالاتفاق، والعلة تتقوى بقوة أصلها المستنبطة منه.

* * *

المسألة الرابعة والعشرون

قوله: **(أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً معيناً، والآخر أجمعوا على أنه بدليل، ولم يكن معيناً)**.

ش: **أقول**: المسألة الرابعة والعشرون: أن يكون أصل إحدى العلتين واضحاً جلياً معيناً ومفسراً، وأصل العلة الأخرى ليس معيناً، فتقدم الأولى؛ نظراً لقوتها بسبب قوق أصلها.

* * *

المسألة الخامسة والعشرون

قوله: **(أو يكون أحدهما مغيراً للنفي الأصلي، والآخر مبقياً عليه، فالمغير أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة)**.

ش: **أقول**: المسألة الخامسة والعشرون: أن يكون أصل إحدى العلتين مغيراً للنفي، أتى بحكم جديد قد غير النفي الأصلي ــ وهو: البراءة الأصلية ــ ، وأصل العلة الأخرى مبقياً على النفي الأصلي، فنقدم العلة

المستنبطة من الأصل المغير؛ لأن الأصل المغير حكم شرعي، والآخر نفي للحكم، فيكون الحكم المغير أقوى، فتكون العلة المستنبطة منه أقوى فترجح على غيرها.

* * *

المسألة السادسة والعشرون

قوله: **(وترجح العلة المؤثرة على الملائمة، والملائمة على الغريب، والمناسبة على الشبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن والله أعلم.**

تم الكتاب بحمد الله ومنه وكرمه، وصلى الله على خير رسله محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً).

ش: **أقول**: المسألة السادسة والعشرون: إذا تعارضت علتان قد ثبتتا عن طريق المناسبة فإنا نقدم العلة المؤثرة على العلة الملائمة، ونقدم العلة الملائمة على العلة الغريبة.

وإذا تعارضت علتان إحداهما ثبتت عن طريق المناسبة، والأخرى ثبتت عن طريق الشبه، فإنا نقدم العلة الثابتة عن طريق المناسبة؛ لزيادة غلبة الظن بغلبة الوصف المناسب.

وهناك كلام مفصل في الترجيح بين المعاني والعلل، وفي الترجيح بين الأخبار تجده في أكثر كتب أصول الفقه.

والحاصل: أن تفاصيل الترجيح لا تنحصر، وذلك لأن مثارات الظنون التي بها الرجحان والترجيح كثيرة جداً، فحصرها بعيد.

ولكن يمكن أن نقول: إن هناك قاعدة في الترجيح هي: «أنه متى ما اقترن بأحد دليلين متعارضين أمر نقلي كآية وحديث»، أو أمر اصطلاحي

كعرف وعادة عام ذلك الأمر، أو خاص، أو اقترن بأحد الدليلين قرينة عقلية، أو قرينة لفظية، أو قرينة حالية. وأفاد ذلك الاقتران زيادة ظن: رجح به. والله أعلم.

هذا آخر المجلد الثامن من شرح روضة الناظر المسمى: «إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في علم أصول الفقه».

وهذا آخر ما يسَّر الله لي من شرح مشكلات هذا الكتاب، وكشف معضلاته، وحل عقده، وتفسير مجمله، بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف، ومراجعات كثيرة إلى ما كتبه المدققون من فحول الخلف، وذلك طلباً لما يزيل الإغفال، وتحصيل ما يزيح الإشكال.

ولقد كنت ـ منذ زمن ـ أفكر أن أكتب لهذا الكتاب شرحاً يعين الطلاب على فهم هذه الروضة، وينتفع به المتنبه المبتدي، ويرجع إليه المنتهي، وكان يمنعني من ذلك قلة البضاعة، وعرفاني أني لست من أهل هذه الصناعة، حتى قضى به قضاء الله ـ تعالى ـ وقدره إلى أن شرعت في هذا الأمر فتيسر لي بفضل الله، واستتم هذا بقوته وحوله، ووصلت إلى ما قصدت ببره وإحسانه، ووفيت بما عليه عقدت بجوده وامتنانه.

هذا وإني قد بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح، وصرفت همتي إلى التوضيح والتصحيح، ومع ذلك فإني متيقن بأن غيري قد يطلع على ما أخفي علي من معنى أدق، ووجه أحق، وتفسير أوضح، وتقرير أفصح، ومعترف بأن بعض الآحاد ـ فضلاً عن الأفراد ـ قد يقف فيه على عثرات، أو يعثر فيه على زلات، فإن التحرز عن الخطأ والخلل في التصنيف وعن الهفوة والزلل في التأليف يعجز عنه كافة البشر، والكمال لله وحده.

لذا فإن المتوقع ممن نظر فيه، وعثر على ما لا يرتضيه أن يكون عاذراً،

لا عاذلاً، وناصراً لا خاذلاً، فيسعى في إصلاح ما عثر عليه من الخلل، والخطأ، متجنباً في ذلك طريق التحاسد والعناد، راجياً حسن الثواب من الملك العزيز الوهاب.

وأسأل الله العلي القدير الذي ألهم بإنشائه وابتدائه، وأعان على إنهائه، أن يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف، وعانيت في هذا التأليف، سبباً للثواب الجزيل في الآخرة، واجعله ــ اللهم ــ نافعاً في الدنيا، واختم بالسعادة آجالنا، وحقق بالزيادة آمالنا، وأقرن بالعافية غدونا وآصالنا، واجعل إلى حصنك مصيرنا ومآلنا، وتقبل بفضله أعمالنا إنك مجيب الدعوات، ومفيض الخيرات.

وكان الفراغ منه صباح يوم الخميس الموافق للثاني والعشرين من شهر رجب من سنة ألف وأربعمائة وستة عشر من الهجرة النبوية الشريفة بمدينة الرياض المحمية.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم إلى يوم الدين.

كتبه

الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

فهرس موضوعات المجلد الثامن

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

